MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81281

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

ROTH, EDUARD
MAXIMILIAN DR.

TITLE:

GESCHICHTE UNSERER
ABENDLANDISCHEN ...

PLACE:

MANNHEIM

DATE:

1846-1858

Master Negative #

93-81281

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

180
R74
v.1
Röth, Eduard Maximilian, 1807-58.
Die ägyptische und die zoroastrische glaubenslehre als die ältesten quellen unserer spekulativen ideen.
Mannheim 1846. O. 11,+461+293, p.
(In his Geschichte unserer abendländischen philosophie. v.1.)
25699

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4/13/93 INITIALS Emil
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

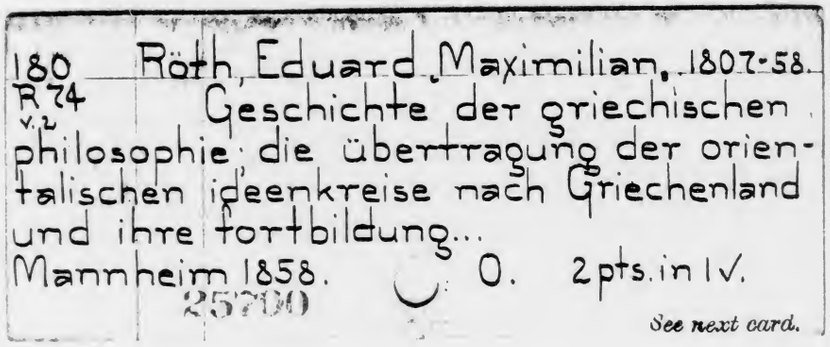
Master Negative #

93-81281

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record


180 Röth, Eduard Maximilian, 1807-58.
R74
v.2 Geschichte der griechischen philosophie: die übertragung der orientalischen ideenkreise nach Griechenland und ihre fortbildung...
Mannheim 1858. O. 2 pts. in 1 v.
25700
See next card.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4/13/93 INITIALS EMR
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

Master Negative #

93-81281

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

180
R74
v.2

(In his Geschichte unserer abendländischen philosophie. v. 2.)

25790

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4/13/93 INITIALS TM
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

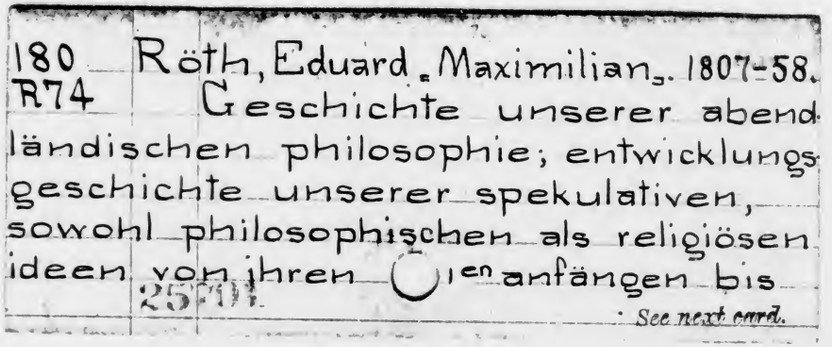
Master Negative #

93-81281-

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record


180
R74
Röth, Eduard Maximilian, 1807-58.
Geschichte unserer abendländischen philosophie; entwicklungsgeschichte unserer spekulativen, sowohl philosophischen als religiösen ideen von ihren ersten anfängen bis
25 p.
See next card.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4/13/93 INITIALS Emil
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

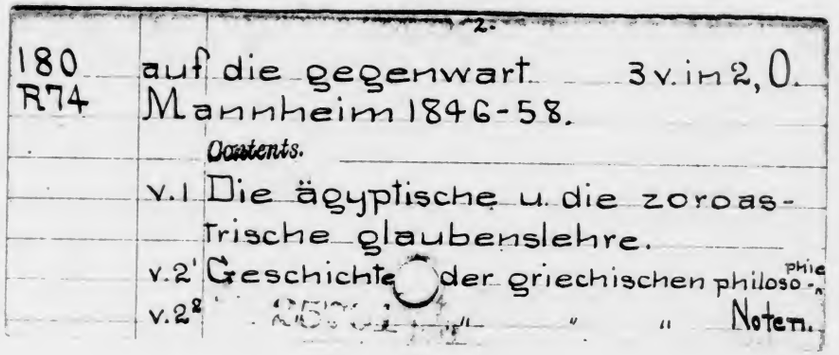
Master Negative #

93-81281

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

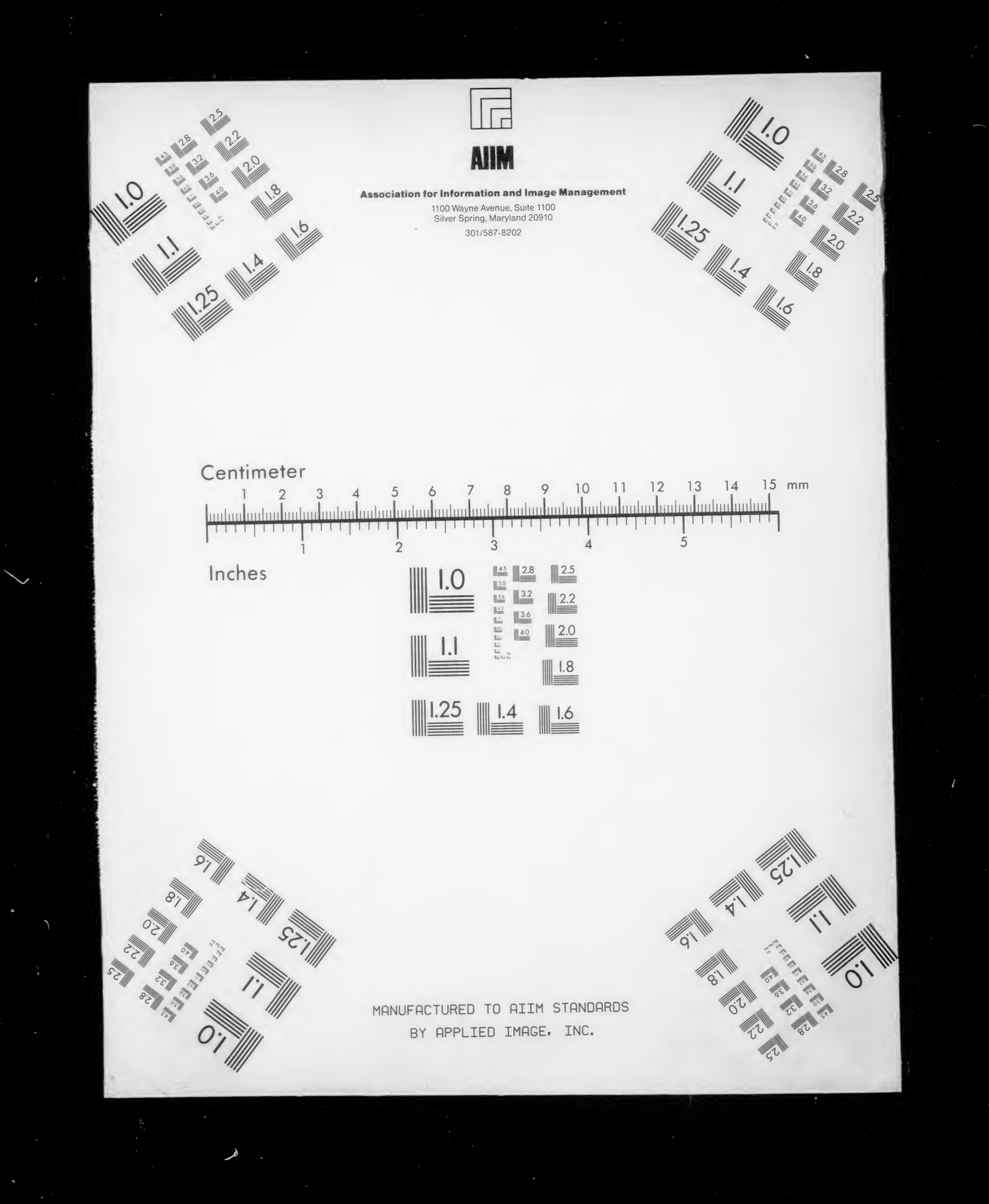


		2.
180 R74	auf die gegenwart. 3v. in 2, O. Mannheim 1846-58.	
	Contents.	
	v.1 Die ägyptische u. die zoroas-	
	trische glaubenslehre.	
	v.2' Geschichte der griechischen philoso- phie	
	v.2² " " Noten.	

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 1/13/93 INITIALS EMK
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

VOLUME 1

Class 180 Book R74
Columbia College Library
Madison Av. and 49th St. New York.
Beside the main topic this book also treats of

Subject No.	*On page*	*Subject No.*	*On page*

GESCHICHTE

UNSERER

ABENDLÄNDISCHEN PHILOSOPHIE.

ENTWICKLUNGSGESCHICHTE

UNSERER

SPEKULATIVEN, SOWOHL PHILOSOPHISCHEN ALS RELIGIÖSEN IDEEN VON IHREN ERSTEN ANFÄNGEN BIS AUF DIE GEGENWART.

VON

Maximilian
Dr. EDUARD RÖTH,
AUSSERORDENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ZU HEIDELBERG.

ERSTER BAND.

DIE ÄLTESTEN QUELLEN UNSERER SPEKULATIVEN IDEEN.

MANNHEIM.
VERLAG VON FRIEDRICH BASSERMANN.
1846.

DIE ÄGYPTISCHE

UND DIE

ZOROASTRISCHE GLAUBENSLEHRE

ALS DIE ÄLTESTEN QUELLEN

UNSERER SPEKULATIVEN IDEEN.

VON

Dr. EDUARD RÖTH,
AUSSERORDENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ZU HEIDELBERG.

MANNHEIM.
VERLAG VON FRIEDRICH BASSERMANN.
1846.

Vorrede.

Dieses Buch bildet den ersten Theil eines Werkes, das die Frucht grosser Anstrengungen und vieljähriger Arbeiten ist. Der Plan dazu entstand in jenen glücklichen Jahren, wo jugendliche Begeisterung sich hohe Ziele setzt, und ein noch ungebeugter Lebensmuth vor keiner Schwierigkeit zurückschreckt. Aus dem Studium der herrschenden spekulativen Systeme hatte ich mir frühzeitig die Ueberzeugung erworben, dass der Zustand unserer heutigen Spekulation nur aus dem Entwicklungsgange der gesammten Philosophie zu verstehen sei; ich hatte die Erklärung unserer Gegenwart in der Vergangenheit gesucht. Als ich so weit gekommen war, dass ich mir eine eigene Ueberzeugung gebildet hatte, die für praktische Lebenszwecke hinreichend gewesen wäre, fühlte ich mich weiter fortgezogen. Ich glaubte manchen Aufschlüssen auf der Spur zu sein, die auch anderen

19 FEB 1935 27 SL-3/3 Pr. 10 Mk. 90

102263

nach Aufklärung Strebenden nicht unerwünscht sein würden, ja die Förderung unserer ganzen geistigen Bildung schien an einer richtigen Einsicht in unsere Spekulation betheiligt. Wer daher die geschichtliche Entwicklung unserer Spekulation so darzustellen vermöchte, dass der Leser eine wirkliche Einsicht in ihr Wesen gewänne, der schien mir ein Werk zu unternehmen, das auf den Dank seiner Zeitgenossen rechnen könnte. Ein solches Ziel war freilich fern gesteckt, und es war vorauszusehen, dass es nur nach vielen Mühen würde zu erreichen sein. Seine Erreichung aber schien nothwendig und die höchsten geistigen Interessen damit verknüpft. Ich unternahm es also, auf dieses Ziel hinzustreben.

Zwischen Plan und Ausführung lag jedoch ein weiter Weg. Das Feld war gross und selbst die schon gebahnten Strecken schwierig genug. Bald sollte es sich noch erweitern und auch über ungebahnte Strecken ausdehnen. Ich sah ein, dass die Ursprünge unseres Ideenkreises nicht blos im Occident, nicht blos im römischen und griechischen Alterthume, sondern auch im Orient zu suchen seien; ich sah die Nothwendigkeit ein, auch den Quellen des Christenthums, seiner Entstehung aus dem Judenthume nachzuforschen. Nach jahrelanger Beschäftigung mit ganz vernachlässigten Literaturgebieten

und von einer Untersuchung zur anderen hingeführt, fand ich endlich Aufschlüsse, wie ich sie gar nicht erwartet hatte, und erkannte in den Glaubenslehren der Aegypter und Perser die gemeinsamen Quellen der griechischen Philosophie und des jüdisch-christlichen Ideenkreises. Jetzt galt es einen neuen Entschluss. Auch diese entlegenen Gebiete musste ich mir aufzuschliessen suchen; den Schlüssel boten die Hieroglyphen und das Zend. Schon ein Dreissiger ging ich nach Paris, wo ich mit Sprach- und Quellenstudien vier Jahre zubrachte. Nach der Rückkehr in das Vaterland begann ich den angehäuften Stoff zu verarbeiten, bis endlich nach unausgesetzter mehrjähriger Arbeit mein Werk so weit gedieh, dass ich hier den ersten Band desselben vorlegen kann, dem möglichst bald die folgenden sich anschliessen sollen.

Ich glaubte mich genöthigt, dies anzuführen, einestheils um den Leser zu überzeugen, dass er hier die Ergebnisse einer gewissenhaften langjährigen Forschung vor sich habe, die schon deshalb auch da, wo sie neue Pfade auf ein unbebautes Feld einschlägt, einiges Zutrauen verdienen möchte; anderntheils, um dem Vorurtheil vorzubeugen, ein neuer Schriftsteller sei auch ein junger Schriftsteller.

Der Druck dieses ersten Bandes hat sich der Entfernung des Druckortes wegen, und weil für die Noten eine grosse Zahl hieroglyphischer Zeichen erst geschnitten werden musste, über anderthalb Jahre hingezogen. Da ich seit dieser Zeit das betreffende Manuskript nicht mehr in meinen Händen hatte, so war es mir auch nicht möglich auf die gelehrten Forschungen Rücksicht zu nehmen, welche während dieser Zeit über mehrere in diesem Bande behandelte Gegenstände erschienen sind. Der Sache erwächst daraus kein Nachtheil; es kann im Gegentheile der Wissenschaft nur förderlich sein, wenn über einen Gegenstand verschiedene Untersuchungen von verschiedenen Standpunkten aus unabhängig von einander angestellt werden.

So möge denn dieses Buch seinen Weg finden und beitragen zur Lösung unserer jetzigen philosophischen Wirren.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Einleitung.

Erstes Kapitel. Aufgabe einer Geschichte der Philosophie, hergeleitet aus dem Begriffe der Philosophie 1

Zweites Kapitel. Umfang derselben und Beschränkung auf unsere abendländische Philosophie 21

Drittes Kapitel. Methode ihrer Darstellung 26

Die älteste Spekulation.

Vorbemerkung. Ueber die Entstehung der Philosophie aus religiösen Ideenkreisen 43

Erstes Kapitel. Verhältniss der Philosophie zur Religion 48

Zweites Kapitel. Wesentliche Verschiedenheit der älteren Spekulation von der modernen 58

Drittes Kapitel. Anwendung des Gesagten auf die älteste griechische Spekulation 74

Uebersicht der ältesten Geschichte zum Verständnisse der ältesten Spekulation 82

Uebersicht der ältesten religiösen Vorstellungen, welche der Entstehung der Spekulation vorausgingen 100

Der ägyptische Glaubenskreis.

Erstes Kapitel. Gab es eine ägyptische Glaubenslehre spekulativen Inhaltes, und sind noch Quellen vorhanden, sie kennen zu lernen? 110

Zweites Kapitel. Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre . . 131

Drittes Kapitel. Widerlegung der Ansicht: die ägyptische Glaubenslehre sei aus einem Thierdienste entstanden; muthmaassliche Darstellung ihrer wirklichen Entwicklung nach geschichtlichen Spuren 186

Viertes Kapitel. Charakteristik und Beurtheilung der ägyptischen Glaubenslehre 223

Die Abkömmlinge des ägyptischen Glaubenskreises.

Vorbemerkung. Die ägyptische Abstammung der Glaubenskreise sämmtlicher Völker rings um das mittelländische Meer . . . 239

Der phönikische Glaubenskreis 243

Der griechische Glaubenskreis 278

Seite

Die zoroastrische Spekulation oder die baktrisch-persische Glaubenslehre.

Vorbemerkungen. Entstehungszeit der zoroastrischen Spekulation und ihr Verhältniss zu den gleichzeitigen asiatischen Spekulationen: der chinesischen und indischen und insbesondere der buddhistischen 347

Erstes Kapitel. Quellen unserer Kenntnisse von der zoroastrischen Spekulation; insbesondere von den Zendbüchern und dem gegenwärtigen Stande ihrer philologischen Interpretation 360

Zweites Kapitel. Zoroasters Lebenszeit und Lebensverhältnisse. Erhebung der zoroastrischen Lehre zur persischen Staatsreligion durch Darius 375

Drittes Kapitel. Darstellung der zoroastrischen Lehre 392

Viertes Kapitel. Wie kam Zoroaster zu seiner Lehre? 439

Schlussbemerkungen. Standpunkt der Denkentwicklung in diesen beiden ältesten Spekulationen 456

TEXT.

Einleitung.

Erstes Kapitel.

Ein Ueberblick der bisherigen philosophischen Entwicklung, eine wirklich ihrem Namen genügende Geschichte der Philosophie, scheint in diesem Augenblicke mehr als jemals an der Zeit zu sein. Denn nach allen Anzeichen ist unsere geistige Bildung jetzt in eine jener Krisen eingetreten, welche im Gange der menschlichen Entwicklung Epoche machen. Der von den früheren Geschlechtern auf uns gekommene Ideenkreis, bedingt durch längst verschwundene uns fremde Bildungszustände, hervorgegangen aus einer Weltanschauung, welche nun schon seit drei Jahrhunderten zusammengestürzt ist, zeigt sich unzureichend für unseren heutigen Bildungsstand, ohne Uebereinstimmung mit unserer heutigen Weltanschauung. Schon seit drei Jahrhunderten haben unter allen europäischen Völkern, die im Verlauf der Geschichte die Träger der modernen Gesittung waren, die grössten Geister unablässig an der Aufgabe gearbeitet, einen Ideenkreis aufzubauen, welcher dem Bildungsstand und den Bedürfnissen der modernen Zeit entspräche. Nachdem die übrigen Nationen ihre geistigen Kräfte an der Lösung dieser Aufgabe erschöpft haben und ermüdet von der Arbeit ruhen, ist in diesen letzten Zeiten die deutsche Nation der Heerd der philosophischen Thätigkeit geworden, und in wenigen Jahrzehenden hat sie mit einem in der Weltgeschichte seltenen Aufwand an geistigen Kräften eine Reihe grossartiger Versuche gemacht, die schwierige Aufgabe zu lösen. Keiner dieser Versuche, obgleich alle von einem Theile der Zeitgenossen mit Jubel als endliche Erscheinung der Wahrheit begrüsst, hat sich als genügend erwiesen und das geistige Bedürfniss dauernd befriedigt. Auch die letzte Schule, die mit dem trunkensten Selbstgenügen ihr „Gefunden“ ausrief, steht nun, aus ihrem Rausche aufgeweckt, in der Erkenntniss einer

Selbsttäuschung da. Wird man, nachdem auch dieser letzte Versuch fehlgeschlagen, das Streben nach einer vollendeten und abgeschlossenen Erkenntniss, als eine die menschliche Kraft übersteigende Anmaassung, jetzt aufgeben, und wird man von der Erzeugung neuer philosophischer Systeme als einem ergebnisslosen Gespinnste abstehen, an welchem, wie an dem Mantel der Penelope, heute aufgelöst wird, was gestern gewoben ward? Werden auch die Denker deutscher Nation, durch die Erfolglosigkeit der bisherigen Bemühungen entmuthigt, ebenfalls auf das Streben nach dem Besitze der Wahrheit, wie auf die Verwirklichung eines zwar schönen aber wesenlosen Traumes, verzichten? Oder wird man vielmehr nach der jetzt eingetretenen Pause, gleichsam wie nach einer Zeit innerer Sammlung, in welcher man den Weg, den die Philosophie durchschritten hat, nochmals überblickt und sich zu neuen Anstrengungen vorbereitet, endlich einen glücklicheren Versuch machen, um ein unserem jetzigen Bildungszustande genügendes Erkenntnissganze aufzustellen?

Wir glauben das Letztere. Denn wir sind der Ueberzeugung, dass zwar das Erkenntnisswissen niemals einen Zustand von Abgeschlossenheit und Vollendung erlangen, und nie die Wahrheit ganz und vollständig darbieten wird, dass aber demungeachtet ein unablässiges Streben nach Erkenntniss tief in der Natur des menschlichen Geistes liegt; dass die Bildung philosophischer Systeme, wenn sie auch niemals die Wahrheit abgeschlossen und vollendet enthalten sollten, doch eine nothwendige und wesentliche Aeusserung des menschlichen Geistes ist, durch welche er sich dem Besitze der Wahrheit wenigstens annähert; und dass daher auch unsere Zeit den Beruf hat, sich ein ihrem Bildungszustande entsprechendes Erkenntnissgebäude zu errichten.

Zur Erreichung dieses Zieles beizutragen, das scheint nun die Aufgabe einer Geschichte der Philosophie für unsere wie für jede Zeit zu sein.

Eine kurze Verständigung über diese Sätze wird hoffentlich das scheinbar Widersprechende in ihnen aufklären und zu einer Billigung der in ihnen aufgestellten Ansichten hinführen.

Unser gesammtes Wissen besteht aus zwei grossen, unter einander sehr verschiedenen Gebieten. Das erste umfasst die Kunde von all den zahllosen einzelnen Erscheinungen, die das

in seinen Theilen und in seinem Umfang unendliche Weltall unserer Wahrnehmung und Beobachtung darbietet. Dies ist der Kreis unserer Kenntnisse.

Das zweite Gebiet des Wissens besteht aus unseren Einsichten von den der Erscheinungswelt zu Grunde liegenden allgemeinen Ursachen und den Gesetzen ihrer Thätigkeit. Dies ist der Kreis unserer Erkenntnisse.

Das erste Gebiet, das unserer Kenntnisse, bietet den Anblick einer unendlichen, scheinbar regellosen Mannigfaltigkeit dar. Die in dem Weltall bemerkbaren Einzeldinge, ihre Thätigkeiten und Zustände, die Erscheinungen, welche das in einem ewigen Fluss der Entwicklung begriffene Weltganze der Sinnenwahrnehmung unaufhörlich darbietet, machen den Gegenstand dieses Wissensgebietes aus. Alle unsere Erfahrungswissenschaften gehören dahin, und bestehen nur aus einer geordneten Zusammenstellung unserer Kenntnisse von den Einzeldingen und Einzelerscheinungen, mögen sie nun die einzelnen Theile der Aussenwelt und der in ihr wahrnehmbaren Erscheinungen, die Gegenstände der äusseren Erfahrung, betreffen, oder die einzelnen Kräfte und Erscheinungen unseres eigenen Geistes, die Gegenstände der inneren Erfahrung. Das gesammte Ergebniss aller dieser einzelnen Erfahrungswissenschaften, sowohl über die Gegenstände der äusseren als der inneren Erfahrung, vereinigt sich zu einem grossen Ganzen, zu einem Gesammtbilde der Erscheinungswelt, zu unserer Weltanschauung. Unsere Weltanschauung entsteht demnach aus der Gesammtheit jener unendlichen Mannigfaltigkeit unserer Kenntnisse von den einzelnen Dingen und den einzelnen Erscheinungen. Diese Erscheinungen richtig, d. h. übereinstimmend mit der Wirklichkeit und gesondert von den Täuschungen des Sinnenscheines, darzustellen, ist die ganze Aufgabe der Erfahrungswissenschaften.

Dies Gesammtbild der Erscheinungswelt, unsere Weltanschauung, bietet nun den Stoff für jene höhere, dem menschlichen Geiste eigentlich und ausschliesslich zukommende Denkthätigkeit dar, welche darin besteht, diese unendliche Mannigfaltigkeit der einzelnen Erscheinungen auf eine innere Einheit zurückzuführen. Dies ist die Aufgabe unserer Erkenntniss, die das zweite, höhere Gebiet unseres Wissens bildet. Dies höhere Gebiet unseres Wissens soll die Enthüllung einer tieferen Ordnung und Gesetzmässigkeit darbieten, welche hinter

jener äusserlichen Regellosigkeit der Erscheinungen verborgen liegt; es enthält die Versuche, welche der menschliche Geist gemacht hat, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in eine kleine Zahl allgemeiner Ursachen aufzulösen, die Gesetze ihrer Thätigkeiten nachzuweisen, und die gesammte Erscheinungswelt auf eine einfache letzte Ursache, die Gottheit, zurückzuführen.

Denn eine solche Einheit in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aufzusuchen und demgemäss auch das Ganze seiner Erkenntniss, die ein möglichst getreues Spiegelbild der Wirklichkeit sein soll, auf eine solche Einheit zurückzuführen, dazu treibt den menschlichen Geist mit Nothwendigkeit theils die innere Natur seines Denkens, weil die Begriffsbildung selber aus der Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen nach einer solchen Einheit hin aufsteigend vor sich geht, theils die Beobachtung der Erscheinungswelt, die ihm durch tausend Spuren eine solche Einheit verräth.

Ein solches Gebäude der gesammten Erkenntniss, zurückgeführt auf eine letzte und höchste Einheit, an welche sich die einzelnen Erkenntnisse geordnet anreihten, dies würde, wenn es vorhanden wäre, die Philosophie, die Erkenntnisswissenschaft sein. Die Philosophie würde dann die Einsichten aus den in sämmtlichen Erfahrungswissenschaften angesammelten Kenntnissen in sich vereinigen, und jede Erfahrungswissenschaft würde mit ihren letzten und höchsten Ergebnissen in diese Erkenntnisswissenschaft, in die Philosophie, hineinreichen. Diese Vorstellung von der Philosophie, als von einem die sämmtlichen Erfahrungswissenschaften umfassenden Erkenntnissganzen, war es, welche dem Aristoteles vorschwebte. Ein solches Erkenntnissganzes aus den zu seiner Zeit vorhandenen Kenntnissen aufzubauen und in seinen Schriften der Nachwelt zu hinterlassen, war das Ziel seiner Anstrengungen und die Frucht seines Lebens.

Ebenso verschieden, wie in ihrem Wesen, sind diese beiden Wissensgebiete, das der Erfahrungswissenschaften und das der Philosophie, auch in ihrer Entstehungsweise. Der Kreis unserer Kenntnisse entsteht aus unseren Wahrnehmungen, aus der Erfahrung und der Beobachtung der Erscheinungen. Der Kreis unserer Erkenntnisse dagegen entsteht aus der reinen Thätigkeit unseres Denkens über die vermittelst der Wahrnehmungen uns zugekommenen Kenntnisse von der Erscheinungswelt. Die Kenntnisse sind der Stoff, aus denen sich unser Geist die Erkenntnisse bildet. Obgleich also die Erkenntnisse ein reines Erzeugniss unserer geistigen Thätigkeit, unseres Denkens sind, so haben sie doch keineswegs ein von der Erscheinungswelt und der Erfahrung unabhängiges Dasein. Denn wenn uns auch die Erkenntnisse nicht unmittelbar durch die Erfahrung geboten werden, sondern der menschliche Geist selber durch eine schöpferische Thätigkeit sie erzeugt, so würde doch ohne die Kenntniss der Erscheinungswelt diese schöpferische Thätigkeit des Geistes nicht stattfinden können, weil ihr der Stoff zur Erzeugung der Erkenntnisse fehlen würde.

Es ist ein grosser Irrthum, zu glauben, dass das menschliche Denken aus sich selber, unabhängig von der Erscheinungswelt, Erkenntniss erzeugen könne; ein Irrthum, der auf einer Selbsttäuschung beruht, zunächst veranlasst durch die Art und Weise, wie der menschliche Geist sich die Erkenntniss über seine eigene Natur erzeugt. Weil man hierzu keiner Erfahrung aus der Aussenwelt bedarf, so gerieth man auf den Wahn, als erzeuge das Denken durch sich selbst, durch seine blosse eigene Thätigkeit, die Erkenntniss, indem man übersah, dass auch hier dem reinen Denken: der Bildung der Begriffe, und der durch sie vermittelten Erzeugung der Erkenntniss, eine Wahrnehmung und Beobachtung der inneren Seelenzustände vorhergehen muss, also eine innere Erfahrung, welche zur Begriffs- und Erkenntnissbildung ebenso den Stoff hergiebt, wie die aussenweltliche Wahrnehmung und Erfahrung den Stoff zur Erzeugung der Erkenntniss über die Erscheinungswelt.

Eine zweite Veranlassung dieses Irrthums liegt darin, dass die Bildung der Begriffe und der Erkenntnisse über die Erscheinungswelt in den meisten Fällen nicht aus den mittelbaren Wahrnehmungen der Erfahrung und Beobachtung hervorgeht, sondern ihren Stoff aus den Vorstellungen schöpft, d. h. aus den im Geiste angesammelten Eindrücken gehabter Wahrnehmungen, welche der Geist nach den Bedürfnissen der Begriffs- und Erkenntnissbildung nach freier Willkühr in sich hervorzurufen vermag. Auch dieser Umstand konnte die Täuschung herbeiführen, als seien die so gebildeten Begriffe und Erkenntnisse freie Erzeugnisse des Denkens, unabhängig von der Erscheinungswelt.

Eine dritte Veranlassung dieses Irrthums endlich ist die

Art und Weise, wie der Geist die Erkenntnisse über das Unendliche, die Gottheit, hervorbringt. Bei der Erzeugung aller Erkenntniss über Gegenstände der endlichen Erscheinungswelt liegt eine bestimmte Reihe von einzelnen Erscheinungen vor, deren Erklärung und Auslegung die zu bildende Erkenntniss enthalten soll. Die von dem Geist durch das Denken hervorgebrachte Lösung kann in einem solchen Falle unmittelbar mit den Erscheinungen verglichen und so ihre Richtigkeit bestimmt werden; denn richtig ist sie nur dann, wenn sie alle Erscheinungen genügend erklärt, also mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Bei allen Erkenntnissen hingegen, welche sich auf das Unendliche und die Gottheit beziehen, sind es keine einzelnen Erscheinungen, deren Erklärung durch die Erkenntniss gegeben werden soll, sondern nur die allgemeine Weltanschauung im Ganzen und Grossen. Nur unsere Vorstellungen von dem Weltganzen, und insofern die Gottheit als ein geistiges Wesen gedacht wird, die allgemeinen Aehnlichkeiten des einzigen geistigen Wesens, das wir unmittelbar durch die Erfahrung kennen, des menschlichen Geistes, diese sind es, welche den Stoff zu den Begriffsbildungen und Schlüssen darbieten, durch welche das Denken eine annähernde Erkenntniss von diesen höchsten und schwierigsten Gegenständen zu erzeugen strebt. Bei den auf diese Weise hervorgebrachten Erkenntnissen kann also von keiner Prüfung ihrer Richtigkeit durch eine unmittelbare Vergleichung mit der Wirklichkeit die Rede sein, weil uns gerade über die schwierigsten Theile dieser Untersuchungen die Erscheinungswelt keine unmittelbaren Erfahrungen gewährt. Sondern das einzige Prüfungsmittel dieser Art von Erkenntnissen sind die aus ihnen sich ergebenden Folgerungen, deren Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Erscheinungswelt die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Ansichten nachweist, aus denen sie hergeleitet sind. Weil auf solche Weise diese höchsten Erkenntnisse mit der Erfahrung aus der Erscheinungswelt in einer nur lockeren und entfernten Verbindung stehen, weder unmittelbar aus derselben hervorgehen, noch in Bezug auf ihre Richtigkeit unmittelbar an derselben geprüft werden können, so konnte die Meinung sich bilden, als entstünden sie ganz unabhängig von aller aus der Erscheinungswelt genommenen Erfahrung, und seien ein reines Erzeugniss der blossen Denkthätigkeit.

Diese Meinung ist also ein blosser Wahn; das reine Denken kann unabhängig von der Erfahrungswelt keine Erkenntniss erzeugen; im Gegentheil, diese beiden Wissensgebiete, das unserer Kenntnisse, der Erfahrungswissenschaften, und das unserer Erkenntniss, der Philosophie, hängen trotz der Verschiedenheit ihrer Entstehungsweise auf's Engste mit einander zusammen, und unser Erkenntnissgebäude ist ganz von dem Stande unserer Erfahrungswissenschaft abhängig.

Wären nun die Erfahrungswissenschaften abgeschlossen, und umfassten unsere Kenntnisse wirklich das gesammte Feld der Erscheinungen, so wäre die Möglichkeit vorhanden, dass auch unsere Erkenntnisse, als die höchsten Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften, ein vollständiges, in sich abgeschlossenes Ganze bildeten, wenigstens so weit es dem menschlichen Geiste möglich ist, sich eine sichere Erkenntniss überhaupt zu erzeugen. Denn alle höchsten und letzten Begriffe, unter die zwar alle übrigen untergeordnet werden, die aber selbst, eben als die höchsten, keinen noch höheren mehr untergeordnet werden können, sowie alle mit dem Unendlichen, der Gottheit, in Verbindung stehenden, sind theils nach der Natur unseres Begriffsgebäudes, theils nach der Natur unseres endlichen Geistes für unser Denken in ihrem inneren Wesen unerfasslich, und nur auf negativem Wege annährend erreichbar. Nur bei einem abgeschlossenen Stande der Erfahrungswissenschaften also könnte die Philosophie eine vollendete Wissenschaft sein, und würde die Erkenntniss der Wahrheit gewähren, wenigstens soweit ihr Besitz dem menschlichen Geiste vergönnt ist.

Es bedarf keiner besondern Beweisführung, dass die Erfahrungswissenschaften von einem Zustande der Vollendung und Abgeschlossenheit noch unendlich weit entfernt sind. Es kann also schon aus diesem Grunde von einem vollendeten und abgeschlossenen Zustande des Erkenntnisswissens, der Philosophie, von einem endlichen Besitze der Wahrheit, gar nicht die Rede sein.

Da nun der unvollständige Zustand des Erfahrungswissens keinen hinreichenden Stoff darbietet, um aus dem Erfahrungswissen selbst ein solches Erkenntnissganze hervorzubringen, so ist ein Denker, welcher ein vollständiges Erkenntnissgebäude aufstellen will, gezwungen, die Lücken des Erfahrungswissens durch sein eigenes schöpferisches Denken zu ergän-

zen. Dieses schöpferische Denken — die Spekulation — besteht wesentlich darin: die Erkenntnissbestandtheile, welche sich in dem vorhandenen Vorstellungskreise schon vorfinden, von einem dem Denker eigenthümlichen Standpunkte der Betrachtung aus, auf eine bisher noch nicht dagewesene Weise unter einander zu verknüpfen und so durch Folgerungen eine neue Erkenntniss zu erzeugen; wobei also die Neuheit der Erkenntniss nicht in der Neuheit der Erkenntnissbestandtheile, sondern nur in der Neuheit und Eigenthümlichkeit ihrer Verknüpfung und der daraus gezogenen Folgerungen besteht. Auf diese Verknüpfung selbst aber gelangt der Denker gewöhnlich nicht durch eine in allen ihren Mittelgliedern nachweisbare Schlussfolgerung, sondern durch eine jener plötzlichen Ahnungen, eine jener Eingebungen, welche die unwillkührliche Frucht einer vorhergegangenen geistigen Aufregung sind. Auf diese Weise kann allerdings durch Vorahnen der Wahrheit von begabteren Geistern die Erkenntniss wenigstens vorbereitet und angebahnt werden. Dies ist so wahr, dass alle Fortschritte, selbst der Erfahrungswissenschaften, auf solchen Vorahnungen der begabteren Geister beruhen, die in erleuchteten Augenblicken einer gesteigerten geistigen Erregtheit Wahrheiten erkannten, zu denen sie in diesem Augenblicke selbst den Weg einer regelmässigen Beweisführung noch nicht bahnen konnten. In weit höherem Grade finden aber diese vorahnenden Vermuthungen bei denjenigen Gegenständen statt, die an den Gränzen unseres Erkenntnissvermögens liegen, und die gerade zu den höchsten Aufgaben der Philosophie gehören, d. h. den Vorstellungen vom Geistigen, von dem Unendlichen, der Gottheit.

Von der unmittelbaren Richtigkeit und inneren Nothwendigkeit einer solchen Verknüpfung aber kann meistens schon wegen der Art ihrer Entstehung aus einer blossen Ahnung nicht die Rede sein, sondern nur von ihrer inneren Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit. Dass aber demungeachtet gewöhnlich die Denker einer solchen Vermuthung einen weit höheren Grad von innerer Sicherheit zuschreiben, ja dieselbe in der Mehrzahl geradezu als eine Wahrheit betrachtet wissen wollen, ist eine sehr verzeihliche Selbsttäuschung, welche sich aus dem starken Eindrucke erklärt, den die neue Ansicht in der Stunde ihrer Geburt auf den Denker selbst hervorbrachte. Denn da wir die Wahrheit einer Erkenntniss nach der Stärke

des Eindruckes zu beurtheilen pflegen, den ihre Einsicht auf unsere Ueberzeugung macht, der Denker aber bei der Empfängniss einer neuen Idee nach einem vorhergegangenen, vielleicht lange dauernden Zustande des Suchens und der Unruhe sich in der gesteigertsten Erregtheit und Begeisterung befand, so ist es begreiflich, wie er geneigt ist, die Stärke der Empfindung, mit der er die neue Ansicht in sich aufnahm, und welche ihren Grund hauptsächlich in seiner eigenen geistigen Aufregung hatte, dem blossen Eindrucke ihrer inneren Wahrheit auf seine Ueberzeugung zuzuschreiben und demnach ihre Gewissheit zu überschätzen.

Auf diese Weise enthält jedes Erkenntnissgebäude mit Nothwendigkeit zwei sehr verschiedene Bestandtheile; einen, welcher die aus den Erfahrungswissenschaften hervorgegangenen Erkenntnisse umfasst, und einen anderen, welcher aus dem schöpferischen Denken des Denkers selber hervorgegangen ist. Jener kann, insoweit er sich wirklich an die Erscheinungen der Erfahrungswelt anschliesst, Wahrheit enthalten; dieser, aus den blossen Vermuthungen des Denkers hervorgegangen, kann, ehe er nicht etwa durch nachfolgende Fortschritte der Erfahrungswissenschaften bestätigt worden ist, nur auf eine innere Wahrscheinlichkeit Anspruch machen.

Wenn also ein Denker behaupten wollte, er habe in seinem philosophischen Systeme ein vollendetes und abgeschlossenes Erkenntnissgebäude errichtet und sei im Besitze der Wahrheit, so wäre dies eine auf Selbsttäuschung beruhende Anmaassung; und der Glaube an ein solches Vorgeben liesse sich nur aus jugendlich unerfahrener Schwärmerei, oder aus grosser Kurzsichtigkeit erklären. Hoffen wir also, dass unsere geistige Bildung weit genug vorgeschritten ist, um solchen Traumbildern nicht mehr nachzujagen.

Weil nun die Erwartung, dass jemals das menschliche Geschlecht in einem philosophischen Systeme ein abgeschlossenes und fertiges Erkenntnissgebäude, eine endliche Offenbarung der Wahrheit besitzen werde, als eine auf Misskennung der menschlichen Geisteskräfte beruhende Täuschung aufgegeben werden muss, soll man deshalb auch von allen weiteren Versuchen zur Aufstellung eines befriedigenden Erkenntnissgebäudes als von einem erfolglosen Bemühen in Zukunft abstehen? Nein, man soll es nicht, und man wird es nicht.

Denn ein Erkenntnissgebäude, welches die in dem jedesmaligen Bildungszustande vorhandenen Erkenntnissbestandtheile zu einem Ganzen zusammenfasst, ist für die bei weitem grösste Mehrzahl der Denkenden ein unabweisbares geistiges Bedürfniss.

Bei den allerwenigsten Menschen hat nämlich der Verstand einen solchen Ueberhang vor den übrigen Seelenkräften, dass seine Thätigkeit allein, das reine Denken, zu einem Lebensgenuss wird. Sondern für die bei weitem grössere Mehrzahl beruht der Lebensgenuss im edleren Sinne, das Gefühl des Glückes, auf dem Gemüthe und seinen Thätigkeiten. Die Thätigkeit des Verstandes, das Denken, ist ihnen nur ein Mittel, um zu jener Gemüthsverfassung zu gelangen, welche das Lebensglück gewährt; dies ist wesentlich die Gemüthsruhe, der Seelenfrieden. Das Wissen, die Erkenntniss ist ihnen also nur ein Mittel zur Erreichung des Seelenfriedens. Damit aber die Erkenntniss Seelenfrieden gewähre, muss sie auf alle, dem Herzen wichtige Fragen eine Antwort geben, denn jede Ungewissheit, jeder Zweifel ist quälend. Die Mehrzahl solcher Menschen, bei denen der Verstand dem Gemüthe untergeordnet ist — und die edelsten Charaktere gehören unter ihre Zahl — hat nun theils weder die Fähigkeit, noch auch die Neigung, bei einem Erkenntnissganzen die streng richtige Wahrheit zu ergründen; theils nicht die Fähigkeit: denn eine solche Ergründung der Wahrheit setzt eine umfassende Kenntniss der Erfahrungswissenschaften, ausgedehnte Studien, und eine grosse Fertigkeit im abstrakten Denken, nebst Lust und Liebe zu seiner anhaltenden Ausübung voraus; anderntheils haben sie aber auch nicht einmal die Neigung dazu, denn die Mehrzahl der Menschen liebt einen beglückenden Wahn mehr als eine enttäuschende Wahrheit. Für alle diese also ist ein abgeschlossenes Erkenntnissgebäude, das auf die gesammten dem Herzen wichtigen Fragen eine befriedigende Antwort ertheilt, selbst wenn es sich mit blosser Wahrscheinlichkeit begnügte, unendlich werther, als ein Erkenntnissgebäude, das nach strenger Wahrheit strebend, gerade deshalb einen Theil der dem Herzen wichtigsten Fragen unbeantwortet lassen muss, weil bei der Beschränktheit des menschlichen Wissens der vorhandene geistige Bildungszustand keinen genügenden Stoff zu ihrer Beantwortung darbietet.

Aber auch bei der Mehrzahl der höher begabten, selbstständigen Denker, bei welchen der Verstand dem Gemüthe nicht mehr untergeordnet ist, und beide Seelenkräfte einander wenigstens die Wage halten, ist das Streben nach einem Erkenntnissganzen ein inneres geistiges Bedürfniss, und nur eine sehr geringe Minderzahl hält sich streng in den Schranken der sicheren, beweisbaren Erkenntniss, ohne die Lücken des Erfahrungswissens ausfüllen zu wollen. Dieser Unterschied der Denker ist wesentlich davon abhängig, ob sie neben einem hervorragenden Verstande auch zugleich jene schöpferische Einbildungskraft besitzen, welche die Bestandtheile eines vorhandenen Vorstellungskreises zu neuen Vorstellungen zu verknüpfen vermag, und dadurch die Quelle überraschender Gedankenverbindungen und eigenthümlicher, aus der geistigen Natur des Denkers unmittelbar hervorgehender Ansichten wird.

Fehlt bei einem hervorragenden Verstande diese schöpferische Einbildungskraft, so entstehen jene streng prüfenden Denker, welche die vorhandenen Ideenkreise einer unbarmherzigen Sichtung unterwerfen, und die von ihren Vorgängern aufgeführten Erkenntnissgebäude wieder zusammenreissen, indem sie dieselben in ihre Bestandtheile auflösen, das streng Wahre von dem blos Wahrscheinlichen sondern, und somit Nichts als Trümmer zurücklassen. Besitzt dann ein solcher Denker zugleich eine vorwiegend auf das sittliche Handeln gerichtete Gemüthsart, so pflegt er sein Denken, wenn er die Erkenntniss der Wahrheit als unerreichbar aufgegeben hat, mit Vorliebe auf die Erkenntniss des Sittlich-Guten zu richten, gleichsam um der Menschheit den Verlust, den sie aus der Erschütterung ihrer Erkenntniss erlitten, durch die Befestigung ihrer Sittlichkeit zu vergüten, da ihm diese zur Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft wesentlicher erscheint, als die Erkenntniss. Ist dagegen bei einem Denker der Verstand so vorherrschend, dass dessen Thätigkeit allein ihm einen befriedigenden Lebensgenuss gewährt, so dass bei ihm der Reiz des Denkens an sich das unangenehme Gefühl über die Mangelhaftigkeit der aus dem Denken hervorgehenden Erkenntniss überwiegt, so wird er einer jener Zweifler, die nur niederreissen ohne aufzubauen, und ihren Zeitgenossen den zwar heilsamen aber unangenehmen Dienst erzeigen, sie aus der trügerischen Sicherheit eines herrschend gewordenen und allgemein gelten-

den Vorstellungskreises aufzustören. Denn nach dem natürlichen Entwicklungsgange der geistigen Bildung kommen solche Denker nur in jenen Wendezeiten vor, wo ein Bildungszustand seine Bahn durchlaufen hat und ein neuer sich vorbereitet.

Findet sich aber bei einem Denker neben einem hervorragenden Verstande zugleich jene schöpferische Einbildungskraft — und es ist keine Frage, dass nur solche Denker zu den eigentlich ganzen, vollständig ausgerüsteten Geistern gehören — so wird er durch seine Natur selbst mit Nothwendigkeit dazu getrieben, ein Ganzes der Erkenntniss aufzustellen. Denn in demselben Maasse, wie seine eigene geistige Natur sich einer vollständigen, allseitig gleichentwickelten Ganzheit von Seelenkräften annähert, in demselben Maasse wird er auch streben, in der Erkenntniss, dem höchsten Erzeugniss seiner geistigen Kräfte, die Form einer solchen vollständigen, allseitig entwickelten Ganzheit zu verwirklichen. Solche Denker sind es also, welche die Versuche zur Bildung eines vollständigen Erkenntnissganzen immer von Neuem wiederholen, trotz dem, dass sie ihre Vorgänger an denselben Versuchen haben scheitern sehen.

Ist nun ein solcher Denker neben seiner schöpferischen Denkthätigkeit mit einem umfassenden Erfahrungswissen ausgerüstet, so wird er der Schöpfer eines seinen Zeitgenossen genügenden und die geistigen Bedürfnisse für lange Zeit befriedigenden Erkenntnissgebäudes, wie zum Beispiel Aristoteles; weil er alle in dem Bildungszustande seiner Zeit vorhandenen Erkenntnissbestandtheile in sich aufgefasst und zu einem Ganzen verarbeitet hat, das so lange genügen muss, als der Bildungsstand, aus dem es hervorgegangen, derselbe bleibt. Das sind die Fürsten der Philosophie. Häufiger aber sind auch die Bemühungen solcher Denker erfolglos, weil die Neigung zum schöpferischen Denken gewöhnlich den Ueberhang bei ihnen hat; sie gehen zu früh an's Selbstschaffen, ehe sie wirklich das zu ihrer Zeit vorhandene Erfahrungswissen in sich aufgenommen haben, und ehe ihre eigene geistige Bildung den ihr möglichen Umfang und die nöthige Reife erlangt hat. Dann ist es natürlich, dass die Erkenntnissgebäude, die sie aufstellen, trotz des für den ersten Anblick reizenden Schimmers, den ihr Genie denselben verleiht, eine genauere Prüfung nicht aushalten und daher bald wieder zusammenstürzen.

Die Entstehung eines wirklich neuen Erkenntnissgebäudes, eines neuen philosophischen Systemes, durch eine in höherer Begeisterung empfangene, von einem eigenthümlichen Standpunkt aus aufgefasste Ansicht, pflegt bei einem Denker meistens schon in die erste Zeit seiner geistigen Reife zu fallen, und die Ausbildung eines solchen Erkenntnissgebäudes füllt dann gewöhnlich seine späteren Jahre aus, indem er den Rest seines Lebens dazu anwendet, die Masse der vorhandenen Erkenntniss nach seiner gewonnenen Ansicht zu ordnen und zu einem in sich übereinstimmenden Ganzen zu verarbeiten. Diese Ausbildung des neuen Erkenntnissgebäudes, das nur ein Werk langer und ausdauernder Anstrengung sein kann, wird jedoch von dem Urheber selbst selten vollendet, denn sie hängt von so viel äusseren Umständen, von der Lebensfrist des Urhebers, von der Fortdauer seiner geistigen Frische und Schöpferkraft ab, dass die Geschichte nur wenige Beispiele von der Vollendung eines Systemes durch seinen Urheber aufweist, wie dies z. B. bei Aristoteles der Fall war. Sondern gewöhnlich pflegt die Ausführung des von dem Urheber nur in den wichtigsten und wesentlichsten Theilen aufgestellten Gebäudes das Geschäft seiner Zeitgenossen und des ihm nachfolgenden Geschlechtes zu sein. Bei dieser weiteren Ausführung stellt sich dann heraus, ob das Erkenntnissgebäude wirklich mit der Weltanschauung des vorhandenen Bildungszustandes und mit den Thatsachen der Erscheinungswelt, soweit sie gekannt sind, übereinstimmt oder nicht. Stimmt es nicht überein, so wird es gewöhnlich bald verlassen und von den Versuchen anderer Denker verdrängt; wenn nämlich die geistige Bildung eines Volkes noch hinlängliche innere Gährung und Triebkraft hat, um die Denkthätigkeit ununterbrochen rege zu erhalten. Denn wenn die Bildung eines Volkes zu sinken anfängt, nimmt die geistige Thätigkeit ab und die blos materiellen Bestrebungen herrschen vor. Ist aber das Erkenntnissgebäude mit dem vorhandenen Bildungszustande übereinstimmend und umfasst es alle in ihm vorhandenen Erkenntnissbestandtheile, so gilt es den Zeitgenossen als Ausdruck der Wahrheit und gewährt ihnen Befriedigung. Es hat dann so lange Bestand, als die geistige Bildung, aus der es hervorgegangen ist, ohne wesentliche Veränderung fortdauert. Es wird zuerst in allen seinen Theilen von untergeordneten Denkern ausgebildet, dringt alsdann all-

mählig in die sämmtlichen übrigen Wissenschaften umformend ein und verbreitet sich endlich als Gemeingut unter der ganzen Masse der Gebildeten. Ist es auf diese Weise zu einem herrschenden Ideenkreise geworden, in welchem dann selbst die Kunsterzeugnisse der Literatur wurzeln, so übt es durch die Jugendbildung und das Lesen seinen Einfluss auch auf diejenigen aus, die mit einem vorwiegend auf das Handeln gerichteten Sinn sich ausschliesslich dem thätigen Leben widmen, und, ohne inneren Beruf zur Bildung einer eigenen selbstständigen Erkenntniss, sich damit begnügen, dem Zuge der allgemeinen Denkweise nachzufolgen.

Die Entstehung der Erkenntnissgebäude hängt also auf's Engste mit dem allgemeinen geistigen Bildungszustande zusammen; sie gehen aus ihm hervor und wirken wieder auf ihn zurück. Die philosophischen Systeme sind nothwendige und wesentliche Aeusserungen des geistigen Lebens der Menschheit; und so lange das geistige Leben bei einer Nation rege ist, wird sie auch mit unumgänglicher Nothwendigkeit an dem Aufbau der Erkenntniss fortarbeiten.

Da aber die geistige Bildung der Menschheit selbst niemals stille steht, vielmehr in einem steten Flusse der Entwicklung begriffen ist, so ist auch ein abgeschlossener Zustand der Philosophie niemals möglich, sondern, da neben der nie eintretenden Vollendung des Erfahrungswissens doch für die bei weitem grösste Mehrzahl der Denkenden das Bedürfniss nach einem Erkenntnissganzen immer rege ist, nur eine fortwährende Annäherung an denselben durch immer neu entstehende, wenn auch niemals ganz gelingende Versuche zur Aufstellung eines Erkenntnissganzen. So ist ein ewiger Wechsel der philosophischen Systeme durch den ewigen Wechsel des geistigen Bildungszustandes bedingt. Denn tritt auch bei einem einzelnen Volke ein wirklicher Stillstand und Rückgang der geistigen Bildung ein, erlischt bei ihm die schöpferische Denkthätigkeit, so ist dies doch nur ein Rollenwechsel auf der grossen Weltbühne, und der geistige Entwicklungsgang trägt sich dann nur auf ein anderes Volk über.

Doch ist dieser Fluss der geistigen Entwicklung nicht durchaus beweglich und vorübergehend; nicht alle Erkenntnisse selbst sind, wie die Systeme, zerfliessende Wellen in seiner Fluth, die nur auftauchen um wieder zu verschwinden. Dies

wäre ein trostloses Schauspiel. Sondern er führt auch feste Theile mit sich und seine Strömung setzt fortwährend neues Land an. Denn obgleich das aus der Erfahrung gezogene Wissen, der einzige einer wirklichen Gewissheit und Sicherheit fähige Theil der Erkenntniss, den anderen flüssigen, beständigem Wechsel und beständiger Entwicklung unterworfenen Bestandtheil — die Erkenntniss aus dem reinen Denken, der Spekulation — nie ganz verdrängen kann, weil, wenn auch wirklich der menschliche Geist das ganze Feld der endlichen Erscheinungen durchmessen hätte, doch das höhere Gebiet des Unendlichen ihm stets undurchdringlich bleibt, dessen Gränzen er durch das Denken nur annähernd berühren kann: so liegt es doch in der Natur der Sache, dass die Erfahrungserkenntniss im Laufe der Zeit sich immer mehr vergrössert und befestigt, und in demselben Maasse den aus dem reinen Denken hervorgehenden Erkenntnisstheil von dem Gebiete der Erscheinung verdrängt, und auf das ihm eigentlich allein eigenthümliche, auf das Gebiet des Unendlichen einschliesst.

Die grosse, durch die Weltgeschichte hindurchgehende Entwicklung der Erkenntniss beruht also auf einem entgegengesetzten Verhältniss dieser beiden grossen Massen ihrer Bestandtheile. In dem nämlichen Maasse, wie der Umfang der Erfahrungserkenntniss zunimmt, muss der Umfang der reinen Denkerkenntniss abnehmen. Dies ist der Gang der geistigen Entwicklung nach der Zukunft hin. Das umgekehrte Schauspiel muss die Entwicklung der Erkenntniss nach der Vergangenheit zurück darbieten; je näher ihren Anfängen, um desto mehr muss die durch das reine Denken erzeugte Erkenntniss zu-, und das Erfahrungswissen abnehmen. Und dies wird durch die Geschichte vollkommen bestätigt. Sie zeigt uns, dass bei dem ersten Erwachen der höhern geistigen Bedürfnisse die Gedankenerzeugnisse der Denker ganz auf dem Wege des reinen Denkens hervorgebracht wurden; und dass die ersten Erkenntnissgebäude ganz aus kühnen Vermuthungen und unbeweisbaren Meinungen bestanden, welche nur den Nutzen hatten, dass die nachfolgenden Geschlechter an ihnen ihr Denken übten; bis in dem Maasse, wie diese versuchten, die überlieferten Vorstellungskreise auszubilden und umzumodeln, um sie nach ihren vorschreitenden Einsichten mit ihrer Anschauung vom Weltganzen in Uebereinstimmung zu bringen, langsam

und nur sehr allmählig eine aus der Erfahrung abgezogene Erkenntniss sich zu entwickeln begann, und die aus blossen Vermuthungen hervorgegangenen Sätze theilweise durch andere mit der Erfahrung und den Beobachtungen der Erscheinungen mehr übereinstimmende ersetzt wurden.

So hat im Verlauf der Zeiten durch eine aufeinander folgende Reihe in sich zusammenhängender und aus einander hervorgehender Entwicklungen unter dem beständigen, nach dem angedeuteten Gesetze sich gestaltenden Wechselverhältnisse dieser beiden verschiedenen Massen der Erkenntniss unser heutiges Erkenntnissgebäude sich herausgebildet. Die Gestaltung unserer heutigen Erkenntniss ist nur das letzte Glied einer zusammenhängenden Reihe vorausgegangener und zurückgelegter Entwicklungsstufen, das letzte Ergebniss einer durch dritthalbtausend Jahre hindurchreichenden Kette mehr oder minder fehlgeschlagener und doch immer wieder mit frischer Beharrlichkeit unternommener Versuche. Und zwar ist der Gegenstand so gross, die Aufgabe so unermesslich, dass die Zahl der wahrhaft selbstständigen, die menschliche Kenntniss fördernden philosophischen Systeme seit dieser grossen Reihe von Jahren der Zahl der verflossenen Jahrhunderte bei weitem nicht gleich kommt. Und wenn in unseren Zeiten in einem verhältnissmässig engen Raum weniger Jahrzehende mehrere philosophische Systeme einander hastig gedrängt haben, so ist dies ein Zeichen einer in der Entwicklung der menschlichen Kultur nicht häufig erscheinenden geistigen Aufregung; ein Beweis, dass unsere geistige Bildung das Bedürfniss eines ihr angemessenen eigenthümlichen Ausdrucks für ihre Weltanschauung fühlt, ohne dass einer der bisherigen Versuche dies Bedürfniss befriedigt hätte. Alle Erschütterungen unserer jetzigen philosophischen Krisis sind die Wehen dieser geistigen Geburt, und erst, wenn diese glücklich vollbracht ist, wird für die nächsten Geschlechter Ruhe eintreten, bis wieder ein veränderter Zustand der geistigen Bildung auch diese letzte Lösung als ungenügend erscheinen lässt, und so das alte Spiel von neuem beginnt. Denn das nämliche Bedürfniss, das bisher den menschlichen Geist unablässig getrieben hat, der Erkenntniss nachzujagen, wird ihn auch fernerhin in Bewegung setzen. Es ist also nicht zu fürchten, dass die Philosophie aussterbe. Und wenn das jetzt lebende Geschlecht zu neuen Bildungen wirklich erschöpft wäre, und der Entwicklungsgang der Erkenntniss für eine kürzere oder längere Zeit stille stünde, wie die Geschichte bei mehreren Nationen in verschiedenen Epochen Beispiele aufzeigt, so werden andere Geschlechter, ein anderes Volk den Faden da wieder aufnehmen, wo er unseren Händen entfallen ist. Es ist aber wohl kein Grund zu einer solchen Befürchtung vorhanden, sondern es ist zu hoffen, dass unsere Generation noch Lebenskraft genug in sich trage, um nach den Versuchen der bisherigen Lehrzeit nun endlich diejenige Erkenntnissform sich zu bilden, die ihren Bedürfnissen genügt.

Diese grosse Aufgabe unserer Zeit zu einer befriedigenden Lösung zu führen, dazu ist es aber nicht allein nothwendig, dass ein Denker das Bedürfniss unserer geistigen Bildung in sich lebhaft fühle, damit er seine Aufgabe genau kenne; dass er eine umfassende Kenntniss des Erfahrungswissens in sich vereinige, so weit es sich bis heute entwickelt hat, damit er auch den nöthigen Stoff zur Lösung seiner Aufgabe besitze, und im Stande sei, alle in unserer heutigen Bildung vorhandenen Erkenntnissbestandtheile in seinem Erkenntnissgebäude zusammenzufassen; sondern es ist auch nöthig, dass er den Gang der geistigen Entwicklung, deren Ergebniss unser heutiger Bildungszustand ist, überschaue, damit er mit völligem Bewusstsein sich auf den Standpunkt unserer Zeit erhebe, und aus dem Gange, den die geistige Bildung bis hierher genommen hat, auch die Richtung und das Ziel erkenne, nach welchem sie hinstrebt.

Diese letztere Einsicht kann nur eine genauere Bekanntschaft mit der Geschichte der Philosophie gewähren; und hierin liegt die Nothwendigkeit einer Geschichte der Philosophie für unsere, wie für jede Zeit. Die Aufgabe, welche sich eine Geschichte der Philosophie zu stellen hat, besteht also darin, den bisherigen Entwicklungsgang des Denkens nachzuweisen, um daraus den Standpunkt unserer heutigen Denkbildung zu begreifen. Diese Einsicht zu gewähren, das kann und soll sie leisten. Nicht aber mehr. Denn wenn man dächte, in einer Geschichte der Philosophie gleichsam ein Verzeichniss der von unseren Vorgängern gemachten und auf uns vererbten geistigen Erwerbungen zu finden, um aus allen diesen Ergebnissen der bisherigen Bemühungen das neuzubildende Erkenntnissganze zusam-

menzusetzen und sie gleichsam als einzelne Bausteine zur Errichtung des neuen Erkenntnissgebäudes zu verwenden, so wäre dies ein Irrthum, dem eine unangenehme Enttäuschung folgen würde. Kein Erkenntnissgebäude entsteht auf diese Weise aus einzelnen, von allen Seiten her zusammengetragenen Bruchstücken anderer Erkenntnissgebäude, wie es wohl manche Eklektiker wähnten, die gerade hierdurch ihre völlige Unkenntniss vom Wesen der Philosophie und ihre eigene Unfähigkeit zum schöpferischen Denken beurkundeten. Sondern, obgleich wir von einem Erkennntnissgebäude sprechen, weil uns ein besser bezeichnendes Wort mangelt, so sind doch die Erkenntnissganze nur durch eine innerliche Entwicklung, durch ein inneres Hervorwachsen aus Einer leitenden Idee entstanden. Da eine solche leitende Idee gleichsam die Seele ist, welche das ganze System belebt, so muss dieses System mit ihr stehen und fallen, und kein einzelner Theil kann aus einem solchen gefallenen und abgestorbenen Gebilde auf ein neues lebendes übergetragen werden; es würde immer ein todter, der inneren Gliederung des Ganzen fremder Bestandtheil sein. Nur die Erfahrungswissenschaften — und hierin liegt der Grund zu diesem Irrthum —, die aus einer Anhäufung einzelner nach und nach gemachter Erfahrungen bestehen, bilden und vergrössern sich auf diese Weise in Bruchstücken. Hier behält ein einzelner Theil, eine einzelne Beobachtung, wenn sie mit der Erscheinungswelt übereinstimmt, ihre Wahrheit und ihre Geltung, wenn auch vielleicht das Ganze, in welches sie der Beobachter eingefügt hatte, sich als irrig erwies. Dagegen den über dem einzelnen Denker stehenden, in einer höheren Nothwendigkeit gegründeten Gang der geistigen Entwicklung zu verfolgen; aufzuzeigen, wie durch den allgemeinen Gang dieser Entwicklung den Denkern die einzelnen Seiten des grossen Problemes sich nach und nach enthüllten, bis es ihnen endlich in seinen Haupttheilen zum Bewusstsein kam; nachzuspüren, wie sie bei der Bildung ihrer Erkenntnissgebäude den Forderungen des von jenem allgemeinen Entwicklungsgange bedingten Bildungszustandes ihrer Zeit und den in derselben zum Bewusstsein gekommenen Seiten des grossen Problemes zu entsprechen suchten, um sie gleichsam in der geheimen Werkstätte des Denkens zu beobachten, und ihnen abzulernen, wie eben die Aufgabe unserer Zeit zu lösen sein möchte:

das ist es wohl, was Einen, der selbst Denker ist, in einer Geschichte der Philosophie hauptsächlich reizen würde, und das ist es, was eine rechte Geschichte der Philosophie ihrem Leser auch wirklich darbieten müsste.

Sollte es einem Einzelnen gelingen, in diesem Sinne die Geschichte der Philosophie darzustellen; sollte er seine Zeitgenossen durch einen Rückblick auf den bisherigen Gang der geistigen Entwicklung veranlassen können, sich gleichsam zu sammeln, ehe sie an der Fortbildung der Philosophie weiter arbeiteten, wie ja auch der Einzelne thut, ehe er sich zu einem wichtigen Schritte anschickt; sollte er auf diese Weise ein neues Erkenntnissgebäude auch nur vorbereiten helfen: so würde er wohl seiner Zeit und der Fortentwicklung ihrer Bildung einen nicht zu verachtenden Dienst leisten, wenn er auch die rühmlichere Palme, welche dem Erbauer eines neuen Erkenntnissgebäudes gebührt, den Händen eines Begabteren überliesse.

Einem solchen Ziele nachzustreben, wenn auch nur von fern und selbst ohne die Aussicht es zu erreichen, möchte der höchsten Anstrengung würdig sein. In diesem Sinne wurde die vorliegende Geschichte der Philosophie von dem Verfasser geschrieben, und, nicht allzu tief unter seiner Aufgabe geblieben zu sein, war sein eifrigster Wunsch.

Der Verfasser weiss es recht wohl, dass er nicht der Erste ist, der in diese Laufbahn tritt, und dass gut ausgerüstete und wackere Kämpfer vor ihm sich um den Preis bewarben. Wenn er auch aus Kleinmüthigkeit und um sich vor Angriffen zu sichern, die Verdienste derselben noch so sehr erheben wollte, so würde sein Versuch schon durch sein blosses Dasein beweisen, dass er nicht der Meinung ist, seine Vorgänger hätten den Preis wirklich errungen; denn das Ueberflüssige versucht Niemand, besonders wenn es mit einem solchen Aufwand von Anstrengung und Zeit verbunden ist. Er hält es daher für besser, offen zu gestehen, dass er sich von ihrer Art, die Geschichte der Philosophie zu behandeln, nicht befriedigt fühlte, und dass er erst nach einem langen Studium der Quellen selbst das Licht und die Aufschlüsse fand, die er in den neueren Darstellungen umsonst gesucht hatte. Diese Freimüthigkeit möge Niemanden verdriessen, und der ruhigen Prüfung der hier vorgetragenen Ansichten nicht schaden. In diesem, wie in jedem anderen Felde der menschlichen Thätig-

keit steht die Mitbewerbung einem Jeden frei. Jeder muss sich darauf gefasst machen, dem Glücklicheren zu weichen, und aus einem wetteifernden Kampfe entwickelt sich alle menschliche Bildung. Der Verfasser sucht einen solchen Kampf nicht, aber er scheut ihn auch nicht, und ist ebenso bereit in demselben besiegt zu werden, als zu siegen. Denn hoffentlich siegt nur der Bessere; wer aber dieser Bessere sei, die Persönlichkeit des Einzelnen, ist für den Fortschritt des Ganzen, für die geistige Entwicklung, völlig einerlei. Dass aber die Erreichung des Zieles, das in diesem Werke verfolgt wird, für den Fortschritt unserer geistigen Entwicklung ein unabweisbares Bedürfniss sei, davon ist der Verfasser auf's Innigste überzeugt. Er lebt daher des festen Glaubens, dies Ziel werde erreicht werden, sei es von ihm oder einem Anderen; denn was einmal in einer Zeit ein deutlich erkanntes geistiges Bedürfniss geworden ist, das findet auch früher oder später seine Befriedigung, wie die Geschichte nachweist. Sollte es ihm daher nicht beschieden sein, sein Ziel zu erreichen, so zweifelt er keinen Augenblick, dass ein Anderer, Besserer kommen werde, dem der Kranz aufbehalten ist. Er wird diesen Besseren freudig begrüssen, und ohne Neid ihm weichend, in die Zahl der Vorläufer zurücktreten. Auch diese sind nothwendig und ihre Stellung nicht ohne Ehre, denn der Kampf macht den Tapferen, nicht der Sieg; der Sieg gehört dem Glücklichen. Das Maass der angeborenen Kräfte kann aber Niemand überschreiten.

Zweites Kapitel.

Da nach dem Vorhergegangenen die einzelnen philosophischen Systeme nur Glieder einer zusammenhängenden Entwicklungskette der Philosophie sind und der heutige Zustand unserer Erkenntniss das Ergebniss einer vorausgegangenen langen geistigen Bildung, ein zum grossen Theil aus der Vorzeit auf uns vererbtes Gut, so ist es, um zum Verständniss unseres heutigen Ideenkreises zu gelangen, nothwendig, bis auf seine Quellen zurückzugehen, bis auf den Anfangspunkt, mit dem die Entwicklung der philosophischen Bildung begann. Auf diese Weise erhält die Geschichte der Philosophie die Bestimmung ihres Umfanges durch die Entstehung und Ausbildung der Philosophie selbst. Denn wenn diese wirklich eine Reihe von inneren Entwicklungen durchgegangen hat, deren jede ein einzelnes System ist, so dass unsere letzten Systeme nur die letzten Glieder einer bis ins Alterthum hinaufreichenden zusammenhängenden Kette bilden, so muss auch die Geschichte der Philosophie, wenn sie eine innere Einsicht in diesen Entwicklungsgang und damit in den heutigen Zustand unserer Erkenntniss gewähren soll, bis auf den Anfang dieser Kette zurückgehen. Wo findet sich also der Beginn unserer heutigen philosophischen Bildung?

Jedem, der es nur einigermaassen versucht, sich von dem Grunde seiner höheren, auf Glauben oder Nachdenken beruhenden Ueberzeugungen Rechenschaft zu geben, muss es augenblicklich einleuchten, dass er wenigstens mit seinen religiösen Ueberzeugungen in einem schon vor beinahe 2000 Jahren entstandenen Ideenkreise wurzelt, dem christlichen nämlich, und dass er, selbst wenn er mit demselben in Opposition getreten wäre, auch noch dadurch von demselben abhängt.

Aber auch die zweite, noch ältere geschichtliche Quelle unserer ganzen heutigen höheren Geistesbildung kann Keinem unbekannt sein, dem eine sorgfältigere Erziehung zu Theil wurde, von gelehrter Bildung ohnehin zu geschweigen: nämlich die Literatur und inbesondere die Philosophie der Griechen.

Aus diesen beiden Quellen, der christlichen Religion und der griechischen Philosophie, ist in der That Alles in unserem

heutigen Erkenntnissganzen hergeflossen, was nicht unmittelbares Erzeugniss der Erfahrungswissenschaften ist; der grösste Theil unserer Denkerkenntniss stammt nach Stoff oder Form aus diesen beiden Ideenkreisen.

Bis auf die Entstehung der christlichen Religion und der griechischen Philosophie müssen wir demnach mindestens zurückgehen.

Eine genauere Bekanntschaft mit diesen beiden Ideenkreisen lehrt jedoch, dass auch sie noch keine ursprünglichen sind, sondern aus noch entfernteren Quellen herfliessen, und zwar — nach einem merkwürdigen Zusammentreffen — beide aus eben denselben zwei gemeinschaftlichen Urquellen: der ägyptischen und der baktrisch-persischen Glaubenslehre.

Der christliche Glaubenskreis nämlich hängt auf's Genaueste mit dem jüdischen zusammen.

Der jüdische Glaubenskreis blieb aber selber seit seinem Entstehen nicht unverändert, sondern erhielt im Lauf der Zeit zwei in ihren hauptsächlichsten Vorstellungen wesentlich von einander abweichende Gestaltungen. Die ältere derselben herrschte unter den Hebräern zur Zeit ihrer politischen Selbstständigkeit vor der sogenannten babylonischen Gefangenschaft, und erscheint in den früheren Büchern des alten Testaments. Die spätere, die im engeren Sinne sogenannte jüdische Glaubenslehre entwickelte sich bei den Juden erst nach der babylonischen Gefangenschaft, als Judäa eine persiche Provinz war, und findet sich in den späteren Büchern des alten Testaments und den mit den Büchern des neuen Testaments gleichzeitigen oder wenig älteren jüdischen Schriften, sowie in den ältesten Theilen des Talmud.

Jene ältere Gestaltung der jüdischen Glaubenslehre wurzelt, wie die ganze politische und bürgerliche Einrichtung des hebräischen Volkes in der ägyptischen Bildung, die neuere dagegen in jenem baktrisch-persischen Ideenkreise, der sich von Persien aus über das ganze westliche Asien verbreitet hatte, soweit es der persischen Oberherrschaft unterworfen war.

Die Untersuchungen im weitern Verlaufe dieses Werkes werden diese noch nicht genug bekannten Verhältnisse erörtern und in das nöthige Licht setzen.

Erscheint es vielleicht schon auffallend, den jüdischen Ideenkreis aus Aegypten und Persien herzuleiten, so möchte es noch grösseren Widerspruch erfahren, dass auch die griechische Philosophie aus Aegypten und Persien stammen solle; denn es ist eine Lieblingsansicht der neuesten Zeit, die griechische Bildung und insbesondere die griechische Philosophie, für eine selbstständige Frucht des griechischen Bodens zu erklären, und es gilt für ein altes, durch die neuere Aufklärung verscheuchtes Vorurtheil, für einen Mangel an Kritik, ja fast für eine Versündigung an der Ehre des griechischen Volkes, behaupten zu wollen, dass gerade die höchste Blüthe seiner geistigen Bildung, die Philosophie, aus den Ländern der Barbaren hergeholt und auf griechischen Boden überpflanzt worden sei. Indessen auch die Aufklärung hat ihre Vorurtheile; und es giebt auch eine falsche Kritik. Ohne Zweifel müssen die grossen Namen, welche durch ihr Ansehen diese Meinung schützen, ein gegründetes Bedenken erregen, und nur mit Zaudern und erst nach der reiflichsten Ueberlegung wird man sich entschliessen, eine so gewichtig vertretene Meinung zu verwerfen. Indessen muss man mit Aristoteles sagen: Achtung dem Sokrates, Achtung dem Plato, noch mehr Achtung aber der Wahrheit.

Die Alten berichten einstimmig, dass die früheren griechischen Denker ihre Ausbildung durch Reisen in den Orient erhielten, und namentlich von Pythagoros, aus dessen Schule, wie sich in diesem Werke zeigen wird, die gesammte ältere griechische Philosophie hervorgeht, wird ausdrücklich berichtet, dass er einen grossen Theil seines Lebens in Aegypten und Persien sich aufgehalten, und dass er aus diesen beiden Ländern seine Lehre mitgebracht habe. Die genaueste Untersuchung der Zeitangaben und eine nähere Bekanntschaft mit seiner Lehre bestätigen beide Aussagen auf das Bestimmteste. Ja, unsere Untersuchungen werden mit vollkommener Schärfe und Sicherheit nachweisen, dass nicht allein in dem pythagoräischen Systeme, sondern auch in denen der auf ihn folgenden Denker bis auf Plato, und diesen mit eingeschlossen, alle Hauptlehren, an deren Verarbeitung sich erst das wissenschaftliche Denken der Griechen entwickelte, aus einem dieser beiden Ideenkreise, entweder dem ägyptischen oder dem baktrisch-persischen, entnommen sind.

So bleiben also die ägyptische und die baktrisch-persische Spekulation die letzten Quellen sowohl des griechischen, als des christlichen Ideenkreises und somit auch noch unserer heutigen Philosophie. In Aegypten und Persien oder eigentlich Baktrien war demnach die Wiege unserer heutigen philosophischen Bildung, und ihre Entwicklung bis zu ihrem heutigen Zustand bedurfte eines Zeitraums von nahe an dritthalbtausend Jahren.

Auf diesen Zeitraum und auf die Länderstrecke vom westlichen Asien und von Aegypten über die Länder des Mittelmeeres bis zum westlichen Europa ist also das Gebiet abgegränzt, auf welchem die Entwicklungsgeschichte unserer heutigen Philosophie spielt.

Die übrigen asiatischen Völker, welche eine Philosophie hatten, die Inder und die Chinesen, liegen ausserhalb des Gebietes unserer Darstellung, da kein Einfluss ihrer Ideenkreise auf den unsrigen geschichtlich nachweisbar ist. Denn diese Rücksicht ist maassgebend für die Gränze dieses Buches. Es soll nur die Entwicklungsgeschichte unserer europäischen Philosophie darstellen. Nicht als ob hiermit einer Darstellung jener ostasiatischen Philosophieen ihr grosser Werth abgesprochen werden sollte; im Gegentheil: ausser dem geschichtlich entwickelnden Wege, der dadurch zur tieferen Einsicht in das Wesen einer Erscheinung führt, dass er sie vor dem geistigen Auge gleichsam entstehen und sich ausbilden lässt, giebt es auch noch einen anderen gleich erfolgreichen, um in das innere Wesen eines Gegenstandes einzudringen, den der Vergleichung mehrerer verwandten Erscheinungen unter einander, indem auf diese Weise durch das Hervortreten des einer Mehrzahl Gemeinschaftlichen auch die innere Beschaffenheit zur Einsicht kommt. Dieser vergleichende Weg ist es hauptsächlich, welcher die neuere Naturwissenschaft auf einen so hohen Grad der Ausbildung gehoben hat. Es wird also ohne Zweifel von dem grössten Interesse sein, wenn man einst im Stande ist, die Ideenkreise zweier Völker, die eine von uns und gegenseitig von einander unabhängige, eigenthümliche Bildung haben, mit vollkommener Sachkenntniss darzustellen. Denn schon jetzt, bei unserer noch so mangelhaften Kenntniss der philosophischen Literaturen jener Völker, überraschen uns ihre Philosophieen ebensowohl durch die oft wunderbare Fremdartigkeit

ihrer einzelnen Lehren, als auch andererseits wieder durch ebenso unerwartete Aehnlichkeiten sowohl ihrer spekulativen Systeme im Grossen und Ganzen, als auch in dem Gange ihrer Entwicklung. Welche belehrenden Aufschlüsse über die allgemeinen Gesetze, denen die geistige Bildung überhaupt unterworfen sein muss, werden daher zu erwarten sein, wenn uns ihre Literaturen so zugänglich sind, dass ein philosophisch gebildeter Kopf, mit den nöthigen Sprachkenntnissen versehen, aus eigenem Quellenstudium eine Darstellung derselben geben kann.

Für die Gegenwart aber ist ein solches Unternehmen noch unthunlich. Wir kennen die Philosophie beider Völker noch blos aus Nachrichten zweiter und dritter Hand, und stehen erst an der Schwelle ihrer Literaturen. Und namentlich die chinesische Literatur, bei ihrem Reichthume und ihrer grossen Ausdehnung eines näheren Studiums so würdig, ist bei uns in Deutschland noch so gut wie unbekannt.

Das vorliegende Werk wird sich also darauf beschränken, die Entwicklung unserer abendländischen Philosophie von ihren ersten Quellen an, durch das Alterthum und das Mittelalter hindurch bis auf unsere Tage zu verfolgen.

Es wird mit der Schilderung der ägyptischen und der baktrisch-persischen Glaubenslehre beginnen müssen; darauf nachweisen, wie durch Pythagoras ein aus beiden Glaubenslehren zusammengesetzter Vorstellungskreis nach Griechenland übergepflanzt wird, und dort zur Ausbildung einer Reihe spekulativer Systeme Veranlassung giebt; wie dann der christliche Ideenkreis hinzutritt, sich zunächst unter mannigfachen Einflüssen griechischer Philosopheme gestaltet, und dann im Mittelalter zu einer selbstständigen Philosophie sich ausbildet; bis endlich bei dem Wiederaufleben der alten Literatur im funfzehnten Jahrhundert, durch die erneuerte Bekanntschaft mit der alten Philosophie und das erwachende regere geistige Leben, aus dem christlichen Ideenkreis die moderne Philosophie entsteht und eine zusammenhängende Reihe philosophischer Systeme erzeugt, deren letzte in unsere Gegenwart fallen.

Drittes Kapitel.

Den ganzen Verlauf eines ausgedehnten geistigen Entwicklungsganges entrollt also die Geschichte der Philosophie vor unseren Augen, und es ist keine Frage, dass, wenn die Schilderung nicht allzuweit hinter dem Gegenstande zurückbleibt, das dargestellte Bild an Reiz und Wichtigkeit keinem anderen nachsteht, welches die Geschichte darzubieten vermag. Denn der Gegenstand betrifft die erhabensten und wichtigsten Angelegenheiten des Menschen und ist so grossartig und auf die höchsten geistigen Güter so einflussreich, dass die Darstellung selbst auch da noch einen ernsten und nachdenklichen Eindruck zurücklassen muss, wo sie Verirrungen und Thorheiten zu berichten hat. Um so dringender ist die Aufforderung an den Darsteller, sich seiner Aufgabe würdig zu zeigen. Dies hat aber in einer Geschichte der Philosophie seine besonderen Schwierigkeiten, denn der Darsteller derselben hat ein doppeltes Amt zu erfüllen, das des Geschichtschreibers und das des abstrakten Denkers. Es ist Nichts leichter als eine Reihe guter und durchaus untadeliger Verhaltungsregeln zu geben, wie eine Geschichte der Philosophie geschrieben sein müsse; denn sie liegen meistens so auf der flachen Hand, dass es keines grossen Scharfsinnes bedarf, um sie aufzustellen. Nur ist damit für die Darstellung selber gar Nichts gewonnen; denn das Geheimniss beruht nicht darin, so im Allgemeinen diese guten Regeln aufzustellen, sondern darin, sie in jedem besonderen Falle anzuwenden. Zu dieser Anwendung aber kann man keine Anweisung geben, diese Kunst lehrt sich nicht. Man wird weder ein Geschichtschreiber noch ein Denker nach Regeln; und wem die Vereinigung jener verschiedenen geistigen Kräfte fehlt, die zu beiden nöthig sind, der wird sich umsonst nach einem Ersatz-gewährenden Hülfsmittel umsehen. Jeder, der es bei einer deutlichen Vorstellung von der Grösse seiner Aufgabe mit Ernst und Gewissenhaftigkeit versucht hat, die Bedingungen zu erfüllen, deren er sich selber am besten bewusst ist, Jeder, der die oft zur Verzweiflung bringenden Schwierigkeiten nennt, die zu überwinden sind, wenn man durch die Anstrengung des Willens eine schwächere Seite seiner geistigen Fähigkeiten ersetzen muss — und nur wenige Glückliche dürften sich einer ganz gleichen geistigen Ausstattung zu rühmen haben —, der weiss aus eigener Erfahrung, wie nichtig und leer alle solche allgemeinen Regeln sind. Weder die tausendfachen Einzeluntersuchungen zur Feststellung der historischen Thatsachen, noch ihre Zusammenstellung zu einem übersichtlichen klaren Bilde; weder die Prüfung der einzelnen spekulativen Sätze, noch die Aufspürung ihres inneren Zusammenhanges, den man erkannt haben muss, um sie zu einem in sich übereinstimmenden Systeme verbinden zu können; noch weniger aber die Entdeckung jener allgemeinen Bedingungen und Gesetze, unter denen sich die geistige Bildung entwickelt, die allein in das Chaos der einzelnen Erscheinungen Licht und Ordnung bringen und die feinste Blüthe der ganzen Darstellung ausmachen — Aufschlüsse, welche das Denken oft lange vergeblich aufsucht, dann lange nur dunkel ahnet, bis sie endlich manchmal plötzlich, ein anderesmal jedoch nur sehr langsam zur völligen Klarheit kommen, und die man in seinen Quellen nirgends geschrieben findet —: Nichts von allem dem kann man nach Regeln machen. Bedenkt man nun noch hierbei, dass namentlich über die dunkeln ältesten Zeiten die geschichtlichen Nachrichten sehr ungenügend, voll Verwirrungen und Widersprüche sind, dass Wahres und Falsches unter einander gemischt, Unrichtiges oft unter der scheinbar annehmlichsten Form, Richtiges oft unter dem Anschein des Abentheuerlichen ja Abgeschmackten versteckt ist, dass die Werke der alten Denker meist nur in abgerissenen und verstümmelten Stellen erhalten sind, und die Nachrichten von ihren Lehren bei den verschiedensten und an Glaubwürdigkeit sehr ungleichen Schriftstellern zerstreut, ja dass manche der älteren Vorstellungskreise, wie z. B. der ägyptische, ganz aus einzelnen Bruchstücken gleich einer musivischen Arbeit zusammengesetzt werden müssen: so begreift man, dass von einer allgemeinen Vorschrift, wie die Darstellung zu schaffen sei, gar nicht die Rede sein könne Das Was und das Wie liegt hier, wie überall, ganz ausserhalb einer lehrenden Anweisung. Dazu ist das Denk- und Darstellungsgeschäft viel zu unendlich zusammengesetzt. Wenn daher die Aufstellung solcher allgemeinen Regeln ihre eigenen Urheber vor Verirrungen nicht gesichert hat, so kann diese

Erscheinung durchaus nicht befremden. Weit nutzreicher dagegen scheint eine Untersuchung, wie eine Geschichte der Philosophie *nicht* geschrieben werden müsse; und eine Auseinandersetzung, wie der Verfasser wenigstens geglaubt hat, sie *nicht* schreiben zu müssen, mag hier in kurzen Zügen folgen.

Es ist eine allgemein angenommene und auch durchaus richtige Vorschrift, dass jede Geschichte, und ganz insbesondere eine Geschichte der Philosophie, mit strenger Kritik geschrieben sein müsse, d. h. mit einer umsichtigen und genauen Prüfung der auf Geschichte und Lehren bezüglichen Nachrichten, und der Quellen, aus denen sie fliessen. Und doch ist keine Vorschrift so sehr gemissbraucht worden und hat so sehr irre geleitet, als gerade diese. Man sieht, es kommt bei einer solchen Prüfung Alles auf die Grundsätze an, nach denen man prüft; ist der Maassstab falsch, so ist auch das Ergebniss der Messung unrichtig. Statt sich nun bei seiner Prüfung rein objektiver Kriterien zu bedienen, d. h. solcher Grundsätze, die aus der Natur des Gegenstandes hergeleitet sind, ist man häufig unbewusst in den Fehler verfallen, sich (um nochmals die Kunstausdrücke zu gebrauchen) rein subjektiver Kriterien zu bedienen, d. h. solcher Grundsätze, die nur in der Geistesbildung und Denkweise des Darstellers ihren Grund hatten. Geistesbildung und Denkweise jedes Einzelnen sind aber in Vergleich zur Gesammtheit der Geistesbildung und der möglichen Denkweisen nothwendig beschränkt, d. h. jeder Einzelne hat nur einen Theil der Gesammtbildung, eine einzelne bestimmte Art der verschiedenen Denkweisen. Es ist kaum nöthig zu bemerken, dass bei der nothwendigen Beschränktheit aller Menschen, als endlicher Wesen, dies ein allgemeines Gesetz ist, dem sich Niemand entziehen kann. Denn wenn auch ein Denker die ganze geistige Bildung seiner Zeit in sich vereinigte, wovon nur sehr wenige, einzeln zu zählende Beispiele vorkommen, und wenn er auch dazu die Fähigkeit hätte, sich in andere Denkweisen als die seinigen mit Leichtigkeit zu versetzen — und die Geschichte zeigt von einer solchen Universalität auch nur sehr spärliche Beispiele —, so besässe er hiermit doch nur die ganze geistige Bildung *seiner* Zeit. Die Geschichte, besonders die der Philosophie, zeigt uns aber, wie wir sehen werden, dass zu anderen Zeiten und bei anderen Völkern, unter anderen Gesittungszuständen ganz verschiedene, ja der unsrigen geradezu entgegengesetzte Gestaltungen der geistigen Bildung und der Denkweise stattfanden, in denen unsere Vorstellungen von dem Weltganzen, unsere Begriffe von der Gottheit, unsere Ansichten von den Gegenständen der Erkenntniss überhaupt, ja sogar die Form unseres wissenschaftlichen Denkens noch gar nicht vorhanden waren, und in denen Alles dies durch ganz Verschiedenartiges, uns freilich sehr fremdartig Erscheinendes ersetzt wurde, wovon wir uns ohne die ausdrücklichen geschichtlichen Zeugnisse, blos ausgerüstet mit unserer modernen Bildung, wohl schwerlich Etwas träumen liessen. Und nun denke man sich einen Kritiker, der von dem Standpunkt seiner modernen Bildung, seiner modernen Denkweise die Vorstellungen des Alterthums prüft. Wenn ihm schon das Verständniss solcher alten Denker verschlossen ist, deren Werke uns ganz erhalten sind, und in die man sich doch nach Beiseitesetzung unserer modernen Vorstellungen durch eine unverdrossene Mühe nach und nach hineinarbeiten kann, indem man die verschiedenen Theile ihres Ideenkreises zusammenstellt und mit einander vergleicht, wie muss es erst mit dem Verständniss derjenigen Denker und Vorstellungskreise aussehen, von denen uns nur Bruchstücke erhalten sind, deren Zusammenstellung und Vergleichung noch unendlich mühsamer ist, und deren Auffassung die Fähigkeit, sich in eine fremdartige Denkweise zu versetzen — eine höchst schwierig zu übende Kunst — noch in einem weit höheren Grade voraussetzt. Und doch ist diese Art der Kritik, gleichsam zum Hohne die *höhere* genannt, seit dem letzten Jahrhundert bis auf die Gegenwart die herrschende gewesen, und hat durch ihre negativ-zerstörende Richtung eine Reihe von Verdammungsurtheilen über frühere und spätere Werke des Alterthums zum Vorschein gebracht, blos weil diese in die Vorstellung, welche sich die Kritiker von dem Alterthum gebildet hatten, nicht hineinpassten. Wir wollen diese subjektive Kritik mit einem deutschen und deutlichen Namen die Kritik der Beschränktheit nennen, weil, so verschieden auch die einzelnen Ansichtsweisen sind, aus denen sie hervorgegangen, doch diese alle darin übereinstimmen, dass sie den beschränkten persönlichen Standpunkt des Einzelnen zum Maassstabe der Erscheinungen machen.

Alle diese verschiedenen Arten beschränkter Ansichten hier einzeln durchzugehen, würde zu weit führen. Wir wollen nur diejenigen berühren, welche auf die Geschichte der Philosophie einen nachtheiligen Einfluss geübt haben, und denen wir im Verlaufe dieses Werkes nothgedrungen entgegentreten müssen. Sie lassen sich im Allgemeinen auf drei Grundursachen zurückführen: entweder rühren sie aus dem unselbstständigen Anschliessen an einen einseitigen Ideenkreis, oder aus Befangensein in den gerade herrschenden Tagesmeinungen, oder aus einer nur beschränkten Kenntniss des Alterthums her.

Die aus einem einseitigen Ideenkreise hervorgehende Beschränktheit zeigt sich hauptsächlich in der Auffassungs- und Beurtheilungs-Weise der philosophischen Lehren. In der früheren Zeit fand eine solche beschränkte Beurtheilungsweise besonders von dem kirchlichen Standpunkte aus statt, und die Denker, namentlich Einzelne unter den Alten: ein Demorit, ein Epikur, mussten als Heiden, Ungläubige, Gottlose u. s. w. viel Misshandlungen und Unbilden erleiden. An eine gerechte Beurtheilung, ja nur an eine unpartheiliche Auffassung, viel weniger noch an ein tiefer gehendes Verständniss philosophischer Sätze war von einem solchen Standpunkte aus gar nicht zu denken, besonders so lange noch die von den kirchlichen Partheien ausgehende Verfolgung des freieren Denkens die gehässigsten Leidenschaften rege machte. Die ersten Geschichtschreiber der Philosophie, meistens Theologen, kranken an diesem Fehler. Nach unserem jetzigen Bildungsstande ist von einem heutigen Geschichtschreiber der Philosophie eine solche einseitige Auffassungsweise der philosophischen Sätze von einem kirchlichen Standpunkte aus vor der Hand nicht zu befürchten. Nicht aus einem inneren Grunde; etwa weil die Leidenschaften in unserem Zeitalter ganz von einem reinen und aufrichtigen Streben nach Wahrheit verdrängt worden wären; oder weil gerade die Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie den Geist aus einer solchen beschränkten Einseitigkeit nothwendig herausreissen müsste, da diese Geschichte während ihres langen Verlaufes eine so grosse Reihe der verschiedenartigsten Meinungen vorführt, welche alle zu ihrer Zeit auf Untrüglichkeit und Alleingültigkeit Anspruch machten und mit dem Geräusch ihrer Streitigkeiten die Welt erfüllten, während sie jetzt zum grössten Theile in der tiefsten Stille der Vergessenheit begraben sind. Weder das Eine noch das Andere. Der Kampf der Meinungen, der nie geruht hat, so lange das geistige Leben rege war, dauert mit gleicher Leidenschaftlichkeit auch heute noch fort; und für die Stimme der Geschichte haben nur Wenige ein Ohr; denn schon die Empfänglichkeit für ihre Lehren setzt eine geistige Begabung voraus, die nicht Allen zu Theil wird. Im Gegentheil: die Meisten sind, wie das tägliche Leben zeigt, durch die Vourtheile, von denen sie durchdrungen sind, für die Belehrungen der Erfahrung so völlig unempfindlich, dass sie von ihnen umringt sein können, ohne sie nur zu bemerken, wie geöltes Papier im Wasser schwimmt, ohne nass zu werden. Sondern theologische Vorurtheile sind wohl für den Augenblick bei einem Geschichtschreiber der Philosophie nur aus dem ganz äusserlichen Grunde nicht zu erwarten, weil nach der jetzigen Stellung der Philosophie zur Theologie, unter unseren Zeitgenossen ein Gelehrter, der das Studium der Philosophie zu seinem Berufe macht, schwerlich eine vorherrschend theologische Denkweise haben möchte.

Desto mehr hat sich ein Geschichtschreiber der Philosophie in unseren Tagen vor philosophischen Vorurtheilen zu hüten, d. h. vor solchen Ansichten und Meinungen, die er durch seine Jugendbildung aus einer zur Zeit herrschenden philosophischen Schule eingesogen und in den Kreis seiner Ueberzeugungen aufgenommen hat, ohne dass er sich von ihrer Begründung eine genügende Rechenschaft zu geben im Stande wäre. Diese Art der geistigen Beschränktheit und Unselbstständigkeit ist mehr zu fürchten, als jede andere, denn sie ist jetzt gerade die am weitesten verbreitete. Die erste Bekanntschaft mit der Philosophie fällt gewöhnlich in die Jugendjahre, in welchen die zu einer selbstständigen Beurtheilung der Dinge nöthige Reife des Verstandes noch nicht entwickelt sein kann. Die Leerheit des jugendlichen Geistes macht ihn für Alles empfänglich; die Frische und Begeisterungsfähigkeit, die selbst bei mittelmässigen Köpfen eine so kostbare Ausstattung der Jugend ist, und die bei den Meisten in dem späteren Alter so bald und oft so spurlos verschwindet, leiht jeder geistigen Anregung einen trügerischen und die Ueberzeugung fesselnden Reiz; was Wunder, wenn Lehren, unter solchen Umständen eingeflösst, besonders von Seiten eines Lehrers, welcher durch die Macht seiner Persönlichkeit oder den Zauber seiner Rede

die Gemüther zu beherrschen weiss, sich leicht und völlig der Seele bemächtigen und sie bald so unterjochen, dass es für das ganze Leben um die geistige Selbstständigkeit geschehen ist. Denn nur bei den stärkeren Charakteren, und auch da nur nach einem mühsamen und peinlichen Kampfe, kann sich das Denken von den Fesseln der Jugendeindrücke losmachen, und sich frei bewegen lernen. So kommt es denn, dass die meisten Philosophen ihr Leben lang einer Schule angehören, die wenigen Starken ausgenommen, die selber eine Schule machen. Und da es meistens dem Zufall überlassen bleibt, welchem philosophischen Lehrer man in seiner Jugend in die Hände fällt, und bei den Schwachen ohnehin der erste Eindruck entscheidend ist, so erklärt sich daraus die Erscheinung, dass nicht leicht ein Lehrer, selbst wenn er zu den untergeordneten Göttern gehört, ganz ohne ein, wenn auch kleines Häuflein gläubiger Schüler bleibt, die dann des Meisters Weisheit mit regem Eifer zu verbreiten suchen und neben den herrschenden Schulen als Ecclesiae pressae ihr Dasein fristen, bis endlich die grossen und kleinen Wellen in dem unaufhaltbaren ewig wechselnden Flusse der geistigen Entwicklung gleich spurlos verrinnen.

Vor dieser Art der geistigen Unselbstständigkeit hat sich aber der Geschichtschreiber der Philosophie ganz besonders zu hüten — wenn er kann, denn der gute Wille allein reicht hierzu nicht aus —, da durch sie das Verständniss der philosophischen Systeme oft ganz verhindert, oft wenigstens sehr getrübt wird. Denn eine Hauptbedingung zur Auffassung und Darstellung eines philosophischen Systems ist für einen Geschichtschreiber der Philosophie die Fähigkeit, sich in einen fremden Vorstellungskreis, in eine fremde Denkweise so hineinzuversetzen, dass er nicht allein die Gedanken des fremden Denkers in sich nachzuerzeugen im Stande sei, sondern dass er auch in seinem eigenen Vorstellungskreise, in seiner eigenen Denkweise, in der ja doch immer die Darstellung stattfinden muss, den vollkommen gleichgeltenden Ausdruck für den fremden Gedanken finde. Diese Uebertragung des fremden Gedankens in die Ausdrucksweise des Darstellers ist es aber wesentlich, welche dem Leser das Verständniss des Darzustellenden vermittelt und erleichtert, weil angenommen werden muss, dass die Ausdrucksweise des Darstellers als die eines

erklärenden Berichterstatters und unmittelbaren Zeitgenossen dem Leser näher liege und verständlicher sei, als die des Denkers selbst, der entweder durch seine eigenthümlichen Denkformen oder durch den Zeitabstand dem Leser nothwendig ferner stehen muss. Zur genügenden Erfüllung dieses Vermittleramtes braucht aber der Geschichtschreiber zunächst eine grosse Gelenkigkeit und Geschmeidigkeit des Denkens, eine Eigenschaft, die nur der schöpferische Denker verschmähen darf, weil er das Recht hat zu verlangen, dass man sich sein Verständniss sauer werden lasse, die er aber zu seinem eigenen Besten nicht verschmähen sollte, und die auch gerade die grössesten Denker nicht verschmäht haben, weil die Denklarheit zu einem grossen Theile von dieser Denkgeschmeidigkeit abhängt. Diese Denkgeschmeidigkeit ist aber eine schwer zu erlangende, und schwer zu übende Kunst, deren Schwierigkeit in dem Maasse wächst, je mehr ein darzustellender Ideenkreis entweder durch die Denkeigenthümlichkeit seines Urhebers, oder durch die Verschiedenheit des Bildungszustandes, aus dem er hervorgegangen ist, von dem in der jetzigen Zeit oder in den jetzigen Schulen herrschenden abweicht und fremdartig erscheint. Zugleich aber muss der Darsteller einen grossen Grad von Festigkeit in seiner eigenen Ueberzeugung besitzen, damit er bei dem Streben, sich sowohl dem Gedanken des Denkers, als auch dem Verständniss des Lesers möglichst anzubequemen, doch niemals die Selbstständigkeit seines eigenen Denkens verliere, weil auf dessen unveränderlicher Gleichheit die Richtigkeit der Vermittlung beruht. Sein Denken ist einer spiegelnden Wasserfläche zu vergleichen, die nur dann richtig zurückstrahlt, was an ihr vorübergleitet, wenn sie selber in unbeweglicher Ruhe verharrt. Beide Eigenschaften: Geschmeidigkeit des Denkens verbunden mit selbstständiger Festigkeit, müssen aber demjenigen nothwendig fehlen, der sich in den Ideenkreis einer herrschenden Schule verrannt hat. Hätte er eine feste Selbstständigkeit des Denkens gehabt, so würde er kein Nachbeter einer Schule geworden sein; er hätte keiner fremden Form für seine Ideen bedurft. Und dadurch, dass er seine Gedanken in eine fremde Form zwängte, hat er alle Gelenkigkeit des Denkens verloren, wenn er überhaupt welche besass.

So kommt es denn, dass in so vielen geschichtlichen Werken über die Philosophie gerade das Höchste, die Kritik der philosophischen Systeme, am übelsten bestellt ist. Der Verfasser darf ehrlich versichern, dass ihm die Nothwendigkeit, sich von dieser Beschränkung frei zu erhalten, frühzeitig klar wurde, dass er in der Ausübung dieser schwierigen Pflicht Mühe und Schweiss nicht gespart hat, und dass es wenigstens nicht Mangel an Einsicht und gutem Willen ist, wenn er das Schicksal seiner Vorgänger theilen sollte, nämlich hinter der Aufstellung seiner eigenen Regeln in der Ausführung zurückzubleiben.

Eine zweite Gattung der beschränkten Kritik, welche in der Geschichte der Philosophie sowohl auf historische wie auf philosophische Untersuchungen einen üblen Einfluss geübt hat und noch übt, geht aus dem Befangensein in den gerade herrschenden Tagesmeinungen hervor. Es sind dies diejenigen Ansichten, welche in den einzelnen Wissenschaften nach dem gerade stattfindenden Stande ihrer Ausbildung als die neuesten an der Tagesordnung sind, meistens von einzelnen stimmführenden Persönlichkeiten ausgehen, mehr oder minder blosse Hypothesen sind, bei denen der Schimmer des Geistreichen den Mangel der Begründung verdeckt, und die daher von der Mehrzahl der Gebildeten in den Kreis ihrer Ueberzeugungen aufgenommen werden, ohne dass sie im Stande sind, sich von ihrer Richtigkeit oder Begründung genügende Rechenschaft zu geben. Man hat so lange gewisse Meinungen als ungebildete, unserer aufgeklärten Zeit unwürdige Vorurtheile verdammen, bespötteln, bedauern hören, dass man es als ein nothwendiges Zeichen der Aufklärung betrachtet, solche Meinungen ebenfalls zu verdammen, zu bespötteln, zu bedauern; und dass man sich schämen würde eine dieser unglückseligen Meinungen zu hegen, weil man dadurch verriethe, dass man nicht auf der Höhe der heutigen Bildung stehe. In Wahrheit sind es gerade diese aus der herrschenden Tagesrichtung hervorgehenden, unbegründeten Meinungen, welche dem nach unabhängiger Einsicht Strebenden am schwierigsten zu überwinden sind, und von denen sich sogar der selbstständige Denker am letzten losmacht, weil sie gewöhnlich, als die neuesten Ansichten gleich im Beginne der Jugendbildung eingesogen, unbewusst in den Kreis der Ueberzeugungen mit aufgenommen werden und deshalb im Geiste fest haften. Zugleich sind es auch die bei Anderen

am schwersten zu bekämpfenden Vorurtheile, weil sie es sind, auf welche sich die Zeitgenossen am meisten zu Gute thun, und auf die ein Jeder in um so höherem Grade stolz ist, als ihm ein dunkles Gefühl sagt, dass sie nicht die Frucht seines eigenen Urtheils sind, sondern dass er sie nur von höheren, ihm überlegen erscheinenden Geistern entlehnt hat. Es ist aber eine allgemeine Schwäche der menschlichen Natur, dass man gerade auf diejenigen Meinungen am stolzesten ist, die als fremdes Gut von Anderen erborgt sind; denn indem man die Meinungen der Stimmführer sich aneignet, fühlt man sich von dem Gedanken geschmeichelt, eben so geistreich zu sein als sie, und Anderen überlegen, die sich nicht auf diese Höhe der Erkenntniss aufzuschwingen vermögen. Diese Vorurtheile der Tagesmeinung bilden die ganz beweglichen, einander verdrängenden Wellen in dem Flusse der geistigen Bildung. Eine jede Zeit hat solche eigenthümliche Vorurtheile, die sie mit Vorliebe pflegt, und die dann bei der folgenden Generation anderen, vielleicht nicht weniger unbegründeten Platz machen. Es schien nöthig, dies ausdrücklich zu bemerken, damit nicht Untersuchungen, die gegen solche jetzt herrschende Vorurtheile anstossen, gleich von vorn herein mit einem eingebildeten Besserwissen aufgenommen würden, sondern jeder sein philosophisches Talent dadurch bewähre, dass er seine vorgefassten Meinungen einstweilen wenigstens als bezweiflungsfähig betrachte. Die bisherigen Ansichten über die Geschichte der Philosophie wimmeln von solchen Vorurtheilen; Verfasser und Leser werden also im Verlaufe dieses Werkes hinlängliche Gelegenheit haben, ihr philosophisches Talent an ihnen zu üben. Es mag daher genug sein, hier nur eines derselben zu berühren, weil wir ihm sogleich im Beginne unserer Untersuchungen werden entgegentreten müssen. Es betrifft das Verhältniss der griechischen Bildung zu derjenigen der orientalischen Völker. Wir haben schon den Satz aufgestellt, dass die griechische Spekulation aus orientalischen Ideenkreisen hervorgegangen sei. Das ist aber eine Meinung, die als eine längst verjährte, glücklich beseitigte, als ein Rest früherer Unaufgeklärtheit heut zu Tage bei Vielen in Ungunst steht, während die entgegengesetzte Ansicht, dass die griechische Bildung eine durchaus selbstständige, auf eigenem Grund und Boden gewachsene sei, sich einer ausgezeichneten Gunst erfreut. Zwar versichern die Alten,

die doch, wie z. B. Herodot, die nicht-griechischen Bildungskreise zum Theil aus Selbstanschauung kannten, das gerade Gegentheil. Aber wir, die wir zweitausend Jahre später leben, müssen dies besser wissen. Es steht einmal fest, dass die orientalischen Völker Barbaren gewesen sind, die sich nur zu einer kümmerlichen Halbbildung erheben konnten; wie sollte es daher der Mühe werth sein, sich um ihre Ideenkreise zu bekümmern, die sich nur in spärlichen, mühsam aufzufindenden Bruchstücken erhalten haben, und überdies zum Theil noch in fremden Sprachen, die von den Wenigsten gekannt sind? Was würde daraus entstehen, wenn die entgegengesetzte Ansicht vorherrschend würde? Wir dürften uns nicht mehr mit dem durch unsere Jugendbildung uns schon geläufigen Sprach- und Gedankenkreis der Hellenen begnügen, sondern Jeder, der auf die Quelle der griechischen Bildung zurückgehen wollte, müsste sich noch in den späteren Jahren, wo das blosse Lernen so mühselig ist, mit dem Studium fremdartiger Sprachen und Literaturen beschäftigen. Welche Mühe, welche Arbeit! Darum ist es besser, sich das Betreten dieser so dornigen Gebiete dadurch zu ersparen, dass man erklärt, es könne Nichts auf ihnen zu holen sein. Und finden sich bei griechischen Schriftstellern, z. B. bei dem noch am meisten gelesenen, wenn auch nicht immer verstandenen Plato, dennoch Stellen, die sich der beliebten Ansichtsweise wegen ihrer Fremdartigkeit durchaus nicht fügen wollen, so hat auch da ein geistreicher Mann ein sicheres und gar nicht beschwerliches Auskunftsmittel gefunden: man erklärt sie für mythisch.

Eine dritte Quelle beschränkter Kritik in der Geschichte der Philosophie fliesst aus einer nur beschränkten Kenntniss des Alterthums und den hieraus hervorgehenden Fehlschlüssen. Anstatt darnach zu streben, das Alterthum möglichst in seiner Ganzheit aufzufassen, weil wir nur dadurch im Stande sind, uns eine zugleich richtige und lebendige Anschauung zu verschaffen, eine Anschauung, die dann auch kräftig genug ist, um belebend und befruchtend auf unsere eigene Bildung einzuwirken, so ist im Gegentheil Nichts gewöhnlicher, als dass man bei abnehmender Spannkraft des Geistes und zunehmender Bequemlichkeitsliebe sich in irgend einem Theile des Alterthums, einem Lieblingsgegenstande, einem Lieblingsschriftsteller einbürgert, mit dem man nach und nach vertraut wird, und

in dem man sich zu Hause fühlt. Von ihm aus macht man dann seine Ausflüge in das übrige Alterthum, von denen man immer gern wieder zu seinem Lieblingsgegenstande, wie aus einer unwirthbaren Fremde in seine heimische Behausung, zurückkehrt.

So kann es denn nicht fehlen, dass man bald den freien Ueberblick über das Ganze des Alterthums verliert, und Alles von dem beschränkten einseitigen Standpunkte seines Lieblingsgegenstandes, seines Lieblingsschriftstellers beurtheilt. Aus dieser Gewöhnung erklärt sich eine in unserer Zeit beliebte Beurtheilungsweise, die, wenn sie nicht so allgemein verbreitet wäre, wegen ihres Widerspruchs mit dem gesunden Menschenverstande befremden würde. Man hat einen Vorstellungskreis, z. B. den christlichen, einen Schriftsteller, z. B. den Plato, mehr oder minder genau kennen gelernt. Gewisse daselbst vorkommende Vorstellungsweisen sind alte Bekannte geworden; sie werden als christliche, platonische gestempelt. Später sieht man sich in anderen Ideenkreisen, in anderen Schriftstellern um; man findet seine alten Bekannten, oder Anderes ihnen sehr Aehnliches hier wieder; man sagt nun kurzweg: siehe da, platonische Vorstellungen, christliche Ideen! Sind nun die später kennen gelernten Ideenkreise und Schriftsteller vorchristlich, vorplatonisch, so gereicht dies zum gerechten Befremden. Wie können christliche, platonische Vorstellungen in vorchristliche Ideenkreise, vorplatonische Schriftsteller kommen! Der einfache gesunde Menschenverstand würde vielleicht so schliessen: Offenbar waren diese im christlichen Ideenkreise, bei Plato vorkommenden Vorstellungen schon früher vorhanden und haben sich durch die geschichtliche Fortpflanzung auch in die späteren Ideenkreise und Schriftsteller übergetragen. Springt doch keine Vorstellung, keine Idee, auch bei dem begabtesten Denker, wie Minerva ohne Vater und Mutter, d. h. ohne die Anregung vorher schon vorhandener Vorstellungen, aus dem Haupte ihres Urhebers hervor. Ein so Urtheilender würde aber hierdurch nur seine Unfähigkeit zur Kritik verrathen. Denn der Kritiker schliesst frisch zu: Das sind christliche, platonische Ideen; kommen sie also in früheren Schriften vor, so sind diese offenbar unächt und untergeschoben. Und dass man auf diese logische Weise früher und heut zu Tage wirklich geurtheilt hat, beurkunden z. B. die Untersuchungen über die Fragmente

der Pythagoräer auf eine wahrhaft überraschende Weise; denn diese werden besonders deshalb für unächt erklärt, weil sie voll platonischer Vorstellungen seien.

Die aufklärende d. h. zerstörend aufräumende Kritik des vorigen Jahrhunderts hat hauptsächlich auf dieser starken Logik gefusst, und Kritiker, die noch immer eines gewissen Kredites geniessen, wie z. B. Meiners, haben von ihr aus in der älteren Philosophie wahrhaft vandalisch gehaust. Hätte diese Kritik Erfolg gehabt, so hätten wir an der Stelle der ältesten philosophischen Systeme, die, so wenig inneren Werth man ihnen auch beilegen mag, doch geschichtliche Erscheinungen sind und als solche für die Einsicht in die Entwicklung des menschlichen Denkens unschätzbaren Werth haben, — Nichts weiter, als die aufgeklärte d. h. sehr magere und ideenarme Moralphilosophie des letzten Jahrhunderts. Doch glücklicher Weise ist auch dieser Sturm jetzt fast vorübergeweht.

Nach dieser offenen Erklärung über die falsche Methode, nach welcher, wie der Verfasser glaubt, eine Geschichte der Philosophie nicht geschrieben werden darf, mögen nun noch einige kurze Worte zur Erklärung der Grundsätze folgen, nach welchen er selbst seine Geschichte zu schreiben gedenkt.

Die Geschichte der Philosophie bietet den Verlauf eines grossartigen Entwicklungsprocesses dar, den das Denken in dem Streben nach Erkenntniss nach und nach durchgehen musste, ehe es auf die heutige Stufe seiner Ausbildung gelangte. Diese Entwicklung des philosophischen d. h. des Erkenntniss-Denkens ist aber nur ein Theil, obgleich der hauptsächlichste und höchste, der ganzen geistigen Entwicklung des Menschengeschlechtes überhaupt. Die Geschichte der Philosophie macht also einen inneren, wesentlichen Bestandtheil der gesammten Geschichte der menschlichen Bildung aus, und beide können von einander gar nicht getrennt werden. Die Geschichte der Philosophie, aus diesem allgemeinen Entwicklungsgange des Menschengeschlechtes herausgerissen, bleibt geradezu ganz unverständlich und haltlos. Zugleich lehrt die Geschichte, dass kein Denker, auch der selbstständigste und begabteste nicht, vermocht hat, sich dem Einflusse dieses allgemeinen Entwicklungsganges zu entziehen, sondern dass er, bei allem Reichthum geistiger Begabung und eigenen schöpferischen Denkens, doch immer im

Allgemeinen die Aufgabe der Philosophie so fasst, wie sie ihm von dem zu seiner Zeit stattfindenden Bildungszustande schon vorbereitet und zurechtgelegt war. Sein eigenes Erkenntnissgebäude, wenn auch noch so eigenthümlich, ist also doch Nichts weiter als ein Glied in jener allgemeinen Kette, die vor ihm bestand und über ihn hinausreicht. Jeder Denker kann und muss demnach aus seiner Zeit begriffen werden, d. h. aus dem Entwicklungsstande desjenigen Bildungskreises, unter dem er lebte und dessen Einflüssen er unterworfen war. Dieser Bildungsstand muss aber immer ein Ganzes ausmachen, und so viele Denker auch zu einer und derselben Zeit an dem Aufbau der Erkenntniss arbeiten, so können sie doch keine einander vollkommen ungleichartigen Denkrichtungen verfolgen, sondern wie verschieden diese auch sein mögen, so müssen sie sich unter einer höheren Einheit zusammenfassen lassen, deren verschiedene Seiten sie vertreten; und diese Einheit ist eben die Gesammtheit des zu ihrer Zeit vorhandenen Bildungsstandes selber. Der fortschreitende Fluss dieses allgemeinen Bildungsganges ist aber wesentlich an die Zeitfolge gebunden; der Bildungsstand einer Generation muss aus dem der vorhergehenden hervorgehen und zu dem der folgenden hinführen.

Dies sind die wenigen Sätze, aus denen der Verfasser die Methode seiner Darstellung entwickeln will. Sie haben sich ihm durch eine aufmerksame und langjährige Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie von selber aufgedrängt und sind also nicht a priori construirt, wie der Kunstausdruck lautet, sondern ganz bescheidentlich a posteriori aus den Andeutungen der Geschichte selbst herausgelesen. Denn der Verfasser läugnet, wie er schon im Eingange auseinandergesetzt hat, dem menschlichen Denken sowohl in der Philosophie als auch, und noch weit mehr, in der Geschichte durchaus das Vermögen ab, irgend eine Erkenntniss a priori zu konstruiren, da ihm sogar das Denken, das er das schöpferische nennt, nur aus einem muthmaasslichen Ergänzen der Erfahrung besteht, da wo diese mangelhaft ist, so dass es also ebenfalls nur nach Maassgabe und Anleitung der Erfahrung stattfinden kann, ebenso wie ein Künstler die fehlenden Theile eines Kunstwerkes nur nach Anleitung des Vorhandenen zu ergänzen im Stande ist.

Aus diesen Sätzen zieht er nun die nachstehenden Folgerungen:

Erstens. Der Gegenstand einer Geschichte der Philosophie ist die Darstellung der allmählig vor sich gehenden Entwicklung des Denkens und der durch das Denken hervorgebrachten Erkenntniss. Diesen beständigen Fluss der Denkentwicklung nachzuweisen, ist der schwierigste, aber auch der einzig wahrhaft zur Einsicht in das innere Wesen der Philosophie führende Theil der Darstellung, und ihre höchste Aufgabe.

Zweitens. Da die Entwicklung des Denkens mit der Entwicklung der gesammten geistigen Bildung im innigsten Zusammenhange steht, so ist in einer Geschichte der Philosophie auf die Entwicklung der allgemeinen geistigen Bildung die sorgfältigste Rücksicht zu nehmen. Alles daher ist in die Darstellung hereinzuziehen, was entweder den Bildungsstand einer Zeit im Allgemeinen, oder den eines einzelnen Denkers insbesondere zu erklären im Stande ist. Nichts darf fehlen, was zu dieser Erklärung beitragen kann. Dies ist ein wesentlicher Punkt, der bisher viel zu sehr vernachlässigt worden ist, denn ein paar magere Zeitangaben oder Lebensnachrichten können von dem Bildungsstande einer Zeit oder eines Denkers nicht die geringste Vorstellung verschaffen.

Drittens endlich. Da in dem Verlaufe einer jeden organischen Entwicklung, also auch in der Entwicklung des Denkens und der Erkenntniss, ein nothwendiger innerer Zusammenhang ist, der sich in der Zeitfolge von selbst herausstellen muss, so ist damit auch ein ganz einfaches äusseres Mittel gegeben, diesen inneren Entwicklungsgang der Philosophie aufzufinden und darzustellen. Dies ist die strenge Anordnung der geschichtlichen Erscheinungen nach der Zeitfolge. Sind nur die einzelnen Erscheinungen in der Entwicklung der Philosophie streng nach der Reihenfolge geordnet, nach welcher sie in der Wirklichkeit ins Leben getreten sind, so muss sich ein innerer Zusammenhang in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander von selbst herausstellen, da er das nothwendige Gesetz der in ihnen zum Vorschein kommenden geistigen Entwicklung ist. Auf diese Weise wird die einfache geschichtliche Darstellung der einzelnen Erkenntnissgebäude nachweisen, ob sie zur Entwicklung eines und desselben den einzelnen Systemen gemeinschaftlich zu Grunde liegenden Vorstellungskreises gehören, oder nicht; und alle die Fragen über die innere Verwandtschaft

der einzelnen Systeme, ihre Anordnung in gemeinsame Schulen u. dgl., welche namentlich in der ältesten Philosophie den Geschichtschreibern so viel zu schaffen machten und bisher mit so unglücklichem Erfolge, so ungleich und willkührlich entschieden worden sind, werden sich dann von selbst beantworten. Dies ist für die Darstellung der ältesten Philosophie von unendlichem Werthe, weil bekanntlich gerade über diesen Punkt die geschichtliche Ueberlieferung, die von den hirnlosen Kompilatoren des späteren Alterthums herrührt, vollkommen unbrauchbar ist.

Bei diesem Gange der Darstellung wird also gar Nichts von vorn herein bestimmt, es werden keine Zeitperioden gemacht, keine allgemeinen Charakteristiken vorausgeschickt, keine tiefsinnigen Deduktionen a priori gegeben, sondern die Geschichtserzählung und die Darstellung der Lehrgebäude, nach der Zeitfolge geordnet, tritt ganz schlicht einher, und erst wenn der geschichtlich überlieferte Stoff dem Leser vor den Augen liegt, dann wird der Verfasser sich mit dem Leser über die philosophischen Erscheinungen verständigen, und die allgemeinen Gesetze des Denkentwicklungsganges aus den vorgetragenen Thatsachen abzuleiten versuchen. Alsdann kann der Leser mit voller Sachkenntniss urtheilen, und kommt zwar dadurch um jene schönen Redensarten von Materialismus und Idealismus, Subjektivität und Objektivität u. dgl., gewinnt aber, wie der Verfasser hofft, eine und die andere wirkliche Einsicht in das Wesen der Spekulation.

Wenn nur auf diese Weise eine nachweisbar richtige, dabei zugleich anschauliche und lesbare Darstellung von der Entwicklung der Philosophie und den in derselben wirkenden Gesetzen entsteht, so wird es dem Leser wahrscheinlich vollkommen gleichgültig sein, welche Regeln der Verfasser sich selber auferlegt hat, um zu diesem Ziele zu gelangen, auf welchem mühseligen Wege er zu der Kenntniss des Stoffes gekommen ist, der in diesem Werke vorgelegt werden soll, und wie grosse oder wie kleine Anstrengung, welche Studien, welche Kombinationen und welches oft erschöpfende Nachsinnen, wie viele Arbeitstage und Nachtwachen es den Verfasser gekostet hat, ehe er aus diesem Stoffe seine Resultate fand, wie viel Fehlversuche und durchstrichene Blätter endlich in den Papierkorb wanderten, ehe aus den gefundenen Resultaten eine einfache schlichte

Darstellung wurde, die von dem Chaos, in welchem der Verfasser den Gegenstand antraf, hoffentlich nur noch eine schwache, verzeihliche Rückerinnerung anregt.

Der Leser wird sich um Alles dieses ebensowenig kümmern, als der Beschauer eines Gemäldes darnach fragt, welche Arbeit und Mühe es den Maler kostete, welche Kunstgriffe bei der Farbenmischung, der Führung des Pinsels, der Vertheilung von Licht und Schatten, er zur Ausführung seines Bildes anwandte; wenn nur das Gemälde gut ist. Der Mann vom Handwerk erräth am Ende die gebrauchten Kunstmittel doch und weiss die aufgewandte Mühe zu schätzen. Darum scheinen diejenigen etwas sehr Nutzloses zu unternehmen, die des Breiteren die Regeln aufstellen, wie eine gute Geschichte der Philosophie geschrieben werden müsse; sie hätten eine solche nur schreiben sollen.

Dies mag genügen, um von den Ansichten des Verfassers über das Wesen der Philosophie, ihre Geschichte, und über die Methode ihrer Geschichtschreibung Rechenschaft zu geben, und den Leser sogleich auf den Standpunkt zu versetzen, von welchem aus die nun folgende Darstellung unternommen worden ist.

Die älteste Spekulation.

Vorbemerkung.

Die Anfänge unserer abendländischen Philosophie gehen, wie wir gesehen haben, durch die Vermittlung der griechischen Spekulation und des jüdisch-christlichen Ideenkreises bis auf die ägyptische und baktrisch-persische Glaubenslehre zurück. Den wesentlichen Zusammenhang dieser beiden Glaubenskreise mit der späteren Entwicklung der philosophischen und religiösen Spekulation wird der weitere Verlauf dieses Werkes in sein völliges Licht setzen und über allen Zweifel erheben. Mit einer Darstellung dieser beiden Glaubenskreise müssen wir also die Geschichte unserer abendländischen Philosophie beginnen. Hierdurch sehen wir uns auf ein für unsere heutige Denkweise ganz fremdartiges und an sich sehr dunkles Gebiet geführt, auf das Gebiet der alten Religionen. Fremdartig erscheint dasselbe in doppelter Hinsicht: einmal hier an diesem Platze in seiner Verbindung mit der Philosophie; denn die bei weitem grössere Mehrzahl unserer Zeitgenossen hat sich wohl daran gewöhnt, Philosophie und Religion als zwei ganz verschiedenartige, ja wohl entgegengesetzte Ideenkreise zu betrachten. Dann aber möchten diese alten Religionskreise auch an sich unserer modernen Denkweise höchst fremdartig erscheinen, da die Spekulation, welche in ihnen enthalten ist, an Inhalt und Form gar sehr von dem abweicht, was wir in den neueren philosophischen und religiösen Systemen unter diesem Namen zu begreifen gewohnt sind. Dunkel aber ist dieses Gebiet in jeder Hinsicht. Es gehört den Anfängen der Geschichte zu, die uns nur höchst lückenhaft bekannt sind, so dass es, wie jeder Kenner zugeben wird, höchst schwierig ist, aus den vereinzelt in den verschiedenartigsten Literaturen uns überkommenen Nachrichten ein einigermaassen zusammenhängendes Ganze in übersichtlicher Darstellung zu geben. Es begreift sich aber

von selbst, dass die Kenntniss der ältesten Geschichte zu dem Verständnisse dieser religiösen Vorstellungskreise unumgänglich nöthig ist; denn ohne diese Kenntniss ermangeln die ältesten Religionskreise jedes festen Bodens, und bleiben selber unbegreiflich, weil man sich keinen Begriff von den Bildungszuständen und den geschichtlichen Bedingungen machen kann, aus denen sie hervorgegangen sind. Dazu kommt denn, dass diese Religionskreise uns bisher nur sehr mangelhaft bekannt waren, weil die mittelbaren Quellen, aus denen wir ihre Kenntniss lange Zeit hindurch allein schöpfen konnten, die Nachrichten der griechischen und römischen Schriftsteller, nur sehr spärlich fliessen; die unmittelbaren Quellen aber, die noch erhaltenen Originaldenkmäler, in Sprachen und Literaturen sich finden, die früher uns gänzlich unbekannt waren, erst seit Kurzem zugänglich geworden sind, und deshalb auch nur noch wenig angebaut und gepflegt werden. Es ist daher auf diesem Gebiete noch Alles neu zu schaffen. Die Untersuchungen müssen zum grössten Theile frisch angestellt und begründet werden, und ehe sie nur ein freies Feld finden können, sind erst irrige Ansichten zu beseitigen, die aus der bisherigen Unkunde der wahren Sachverhältnisse nothwendig hervorgehen mussten. Die Darstellung dieser ältesten Glaubenskreise gehört also zu den schwierigsten und mühseligsten Gegenständen in der Geschichte der Philosophie, obschon diese an schwierigen Parthieen eben keinen Mangel leidet; zugleich gehören solche Untersuchungen vielleicht zu den undankbarsten, weil sie für die Meisten wohl nur einen geringen Reiz haben, da sie den Tagesinteressen scheinbar so fern stehen, und unsere Zeitgenossen ohnehin geneigt sind, der deutschen Gelehrsamkeit den Vorwurf zu machen, sie vernachlässige über nutzlosen Untersuchungen der abgelegensten Vergangenheit das Nothwendige der nächsten Gegenwart. Nichtsdestoweniger können sie nicht umgangen werden, weil, ganz abgesehen davon, dass mehrere der hauptsächlichsten noch heute bei uns geltenden Vorstellungen unseres religiösen Ideenkreises in jenes graue Alterthum hineinreichen und geradezu in diesen beiden ältesten Glaubenskreisen wurzeln, die Feststellung richtiger Ansichten über die Anfänge der Spekulation einen entscheidenden Einfluss auf das Verständniss der ganzen alten Philosophie ausübt, indem davon die richtige Einsicht in den Entwicklungsgang der alten Spekulation zu einem grossen Theile abhängt.

Wegen der eigenthümlichen Schwierigkeiten des Gegenstandes muss aber die Untersuchung mit der grössten Schärfe und Umsicht geführt werden, und der ganze Gang unserer Darstellung muss sich hiernach bestimmen. Um dem Anstoss zu begegnen, den man daran nehmen könnte, dass die Anfänge der Philosophie auf religiöse Ideenkreise zurückgeführt werden, ist es vor Allem nöthig, das Verhältniss der Philosophie zur Religion näher zu erörtern. Dann muss, um die richtige Auffassung jener ältesten religiösen Vorstellungskreise vorzubereiten, die wesentliche Verschiedenheit der älteren Spekulation von der modernen, und zwar nicht blos in Bezug auf jene beiden ältesten Glaubenskreise, sondern auch hinsichtlich der ältesten griechischen Philosophen bis auf Plato herab, in's Klare gesetzt werden; denn die Misskennung dieser grossen Verschiedenheit hat dem Verständnisse nicht blos der älteren Religionen, sondern auch der ganzen älteren Philosophie hemmend entgegengestanden. Erst wenn die irrigen Ansichten über diese beiden Punkte beseitigt sind, können wir zur Darstellung der ältesten Glaubenskreise übergehen. Zu diesem Ende sollen, um für die Darstellung den nöthigen sichern Boden zu gewinnen, zuvörderst die geschichtlichen Bezüge und Verhältnisse, welche zwischen den westasiatischen Nationen und den Völkern des Mittelmeeres stattfanden, in einer kurzen Uebersicht vorausgeschickt werden, wobei wir versuchen wollen, soweit es bis jetzt möglich ist, Licht und Ordnung in das dunkle Chaos der Urgeschichte zu bringen. An diese Uebersicht der Urgeschichte soll sich eine Erörterung der ältesten Götterbegriffe bei den Hauptvölkern anschliessen, damit der Leser im Stande ist, die Entwicklung der eigentlichen religiösen Spekulation von ihren Anfängen an zu verfolgen. Nachdem der Leser auf diese Weise in den Besitz aller zu einem tieferen Verständnisse nöthigen Vorkenntnisse gesetzt ist, soll dann die Darstellung jener beiden ältesten spekulativen Glaubenslehren selbst folgen. Die Darstellung dieser beiden Glaubenslehren wird unmittelbar aus den Originalquellen geschöpft sein; und damit der Leser auch hier mit eigenen Augen sehen, und sich sein Urtheil selbst bilden kann, soll der Darstellung jedes Glaubenskreises eine Uebersicht der Quellen und besonders

der Originaldenkmäler, welche uns von den religiösen Literaturen jener alten Völker in ihren Ursprachen noch übrig geblieben sind, vorausgehen, und ein Abriss seiner geschichtlichen Entstehung, soweit sich dieselbe noch erkennen lässt, folgen, so dass die Summe dessen, was wir von diesen Dingen wissen und nicht wissen können, dem prüfenden Auge des Lesers eben so klar, als dem des Verfassers, vorliegt. Endlich sollen zu allen diesen Untersuchungen in den Noten die betreffenden Stellen der Quellendenkmäler, aus welchen der Verfasser seine Resultate geschöpft hat, in den Originalsprachen selbst mit genauester grammatischer Interpretation angeführt werden. So kann der sachkundige Leser dem Verfasser bis in die kleinste Einzeluntersuchung auf jedem Schritte nachgehen, und ist nicht gezwungen, irgend Etwas, weder Grosses noch Kleines, blos auf Treue und Glauben anzunehmen. Wenn zuletzt die Darstellung mit einer Charakteristik und Beurtheilung des spekulativen Gehaltes dieser Glaubenslehren und des Standpunktes der in ihnen hervortretenden Denkentwicklung schliesst, um später die Anfänge der griechischen Philosophie an diese Glaubenskreise anknüpfen zu können, so wird der aufmerksame Leser, der die Mühe des Nachstudirens nicht gescheut hat, sowohl über den vorgetragenen Stoff, wie über des Verfassers Darstellung ein selbstständiges Urtheil zu bilden vollkommen im Stande sein.

Der Verfasser hat diesen Gang der Darstellung, welcher dem Leser die genaueste Kontrole möglich macht, einestheils deshalb gewählt, weil sie überhaupt bei wissenschaftlichen Untersuchungen die allein würdige ist; denn sie gewährt dem Leser an der Seite des Verfassers die Stellung des Mitforschers; unter Männern aber belehrt Keiner, sondern aus dem Gegenstande lernen Alle, der Verfasser zuerst, die Leser nachher. Anderntheils schien eine solche Darstellungsweise doppelt nöthig in einem Wissensgebiete, das noch so gut wie unbekannt ist, eben erst beginnt von einzelnen Forschern angebaut zu werden, und weitausgedehnte Studien in Sprachen und Literaturen nöthig macht, die einzeln schon nicht Vielen, in ihrer Gesammtheit aber wohl noch Wenigeren vertraut sind; ein Wissensgebiet daher, welches bis jetzt ein Tummelplatz der windigsten Hypothesensucht war, so dass es bei den nüchternen Beurtheilern seinen Kredit sich erst noch zu erwerben hat.

Glücklicher Weise ist die auf diese schwierigen Untersuchungen verwandte Mühe nicht ohne Frucht, und der Verfasser hofft, am Ende der Darstellung werde dies dunkle Gebiet wenigstens in seinen Hauptzügen aufgehellt vor dem Geiste des Lesers liegen, und keine wesentliche Frage ohne Antwort geblieben sein. Denn ein grosser Theil der scheinbar undurchdringlichen Dunkelheit, in welche uns diese frühen Zeiten verhüllt waren, hatte seinen Grund nicht sowohl in der Mangelhaftigkeit der auf uns gekommenen Quellen, als vielmehr in der Mangelhaftigkeit unserer gewöhnlichen Studien. Denn das nöthige Material lag in so verschiedenartigen Sprach- und Literaturkreisen zerstreut, dass sich nicht leicht bei einem einzelnen Forscher die nöthige Mannigfaltigkeit der dazu nöthigen Vorstudien vereinigt fand, der Einzelne daher, in den beschränkten Kreis seiner Kenntnisse eingeschlossen, niemals den ganzen Stoff gesammelt übersah. Der Verfasser, von dieser Wahrheit frühzeitig durchdrungen, hat daher die Mühe nicht gescheut, die zur philosophischen Quellenforschung nöthigen Sprachstudien zu unternehmen, und hofft durch sein Beispiel Jüngere zu ermuntern, auf dem von ihm angebahnten Wege weiter zu gehen, und ihren Vorgänger bald durch vollständigere Resultate in den Schatten zu stellen. Denn weit gefehlt, dass diese Untersuchungen geschlossen wären, so sind sie vielmehr kaum erst eröffnet, und verheissen dem Fleisse des beharrlichen Forschers noch reiche Ausbeute.

Verfolgen wir nun die Reihe unserer Untersuchungen nach dem eben vorgezeichneten Gange.

Erstes Kapitel.

Zwei Glaubenskreise, der ägyptische und der baktrische, sind es, aus denen unsere philosophische Bildung hervorgegangen ist. Aus diesen beiden Glaubenskreisen entwickelte sich zunächst die griechische Philosophie. Ein anderer Glaubenskreis wiederum ist es, der christliche, ebenfalls in jenen beiden früheren wurzelnd, der durch seinen Einfluss die griechische Philosophie umgebildet, und die des Mittelalters hervorgebracht hat. Und aus dem Zusammenstoss des christlichen Glaubenskreises und der in ihm ausgebildeten Philosophie mit der seit der Wiederherstellung der Wissenschaften neu erweckten griechischen Geistesbildung entstand unsere heutige Philosophie. Aus religiösen Ideenkreisen ist also die Philosophie entsprungen, durch einen religiösen Ideenkreis ist sie umgebildet worden, und aus dem Kampfe mit diesem religiösen Ideenkreise ist ihre heutige Gestaltung hervorgegangen.

Die Verbindung der Philosophie mit den religiösen Ideen ist also für jeden Unbefangenen offenbar; und eine Einsicht in die Entwicklung der Philosophie ohne Bezugnahme auf die religiösen Ideen ist ganz unmöglich. Der Verlauf dieser Untersuchungen wird die religiöse Eigenschaft der ganzen älteren griechischen Philosophie klar herausstellen. Während des ganzen Mittelalters fand eine enge Verbindung zwischen Philosophie und Religion, und zwar in einem so hohen Grade statt, dass die Philosophie der Religion untergeordnet war. Erst in den letzten Jahrhunderten, als die Denker sich des Zwiespaltes zwischen den herrschenden Glaubenslehren und ihren eigenen Ansichten bewusst wurden, suchten sie, zur Sicherung ihrer Denkfreiheit, die Philosophie von der Religion zu trennen, und ihr eine selbstständige Stellung zuzueignen. Aus dieser Denkweise rühren die Versuche der Neueren her, die Geschichte der Philosophie ohne Berücksichtigung der religiösen Ideen aufzustellen und über die enge Verbindung, die zwischen Religion und Philosophie stattfindet, hinwegzusehen. Die Mangelhaftigkeit dieser Versuche und die ungenügende Einsicht, die sie in die Entwicklung der Philosophie gewähren, sind eine nothwendige Folge dieser Einseitigkeit. Erst die allerneueste Zeit hat die Einheit der Religion und der Philosophie wieder erkannt, und beide eine Zeitlang getrennte Ideenkreise wieder mit einander zu verschmelzen gesucht, ohne dass jedoch einer dieser Versuche hätte zu allgemeiner Geltung gelangen können.

Die Einheit von Religion und Philosophie ist also eine Wahrheit, welche an die Spitze einer jeden Geschichte der Philosophie gestellt werden muss. Da aber dieser Satz auf die ganze Behandlungsweise der Geschichte der Philosophie entscheidenden Einfluss hat und für ihr innerstes Wesen maassgebend ist, so bedarf er einer genaueren Beleuchtung.

Zuvörderst muss das Vorurtheil beseitigt werden, als seien die alten Religionen Nichts, wie Mythologieen gewesen: jene aus Volksvorstellungen zusammengesetzten Kreise von Göttergeschichten, Sagen und Mährchen, die uns am bekanntesten sind, weil sie uns in den Werken der Künstler und Dichter begegnen. Denn gerade dieser Theil der religiösen Vorstellungen ist es, welcher den geeignetsten Stoff für die Schöpfungen der Phantasie darbietet, weil er der menschlichste ist, da er seiner Natur nach nichts Anderes sein kann, als ein getreues Spiegelbild derjenigen Volkszustände, in welchen er entstanden ist, während die höheren religiösen Vorstellungen, die eigentlichen Götterbegriffe, in demselben Maasse, wie sie reiner sind und ihrem Gegenstande angemessener, sich der menschenähnlichen Vorstellungs- und Darstellungsweise entziehen. Zugleich ist jener Vorstellungskreis der bei dem Volke am weitesten verbreitete, weil er auch der niedrigsten Fassungskraft verständlich ist. Kein Wunder also, dass die Dichter und die Künstler, denen die Darstellung und Verschönerung der menschlichen Natur und des menschlichen Lebens, nach dem Wesen der Kunst, höchste Aufgabe ist, sich vorzugsweise diesem Vorstellungskreise anschliessen, und auch selbst die höheren religiösen Vorstellungen in eine solche Form einhüllen, da sie nur unter dieser Einkleidung einer schönen Darstellung fähig werden. Ein jeder Glaubenskreis hat diese Mährchen- und Sagenhülle um sich; in keinem aber ist er der eigentliche Kern. Um sich lebhaft hiervon zu überzeugen,

braucht man sich nur die christliche Kunst und Dichtung vor die Erinnerung zu rufen, und man wird dasselbe Verhältniss zur Religion wieder finden; denn die menschliche Natur bleibt sich überall gleich. Ebenso lächerlich, wie es also wäre, wenn man der christlichen Religion keine tieferen Vorstellungen zuschreiben wollte, als diejenigen, welche den Darstellungen der christlichen Kunst zu Grunde liegen, ebenso ungerecht ist es, wenn man die alten Religionen blos auf jenen Vorstellungskreis beschränken will, welcher sich in den Werken der alten Künstler und Dichter vorfindet.

Ausser den Bedürfnissen seiner Phantasie hat aber jedes Volk auch noch die seines Herzens, seiner frommen Gefühle, und die seines Verstandes, der Erkenntniss. Jede alte Religion hat also ausser jenem Sagenkreise, welcher der Phantasie seinen Ursprung verdankt, auch noch andere Theile, welche aus diesen beiden letzteren Seelenkräften, dem Gefühle und dem Verstande, hervorgegangen sind. Seine frommen Gefühle befriedigt es durch die seinen Göttergestalten gezollte Verehrung und seinen Gottesdienst; die Bedürfnisse seines Verstandes durch eine Glaubenslehre, eine religiöse Spekulation.

Es ist natürlich, dass der Götterglaube und die Götterverehrung früher vorhanden waren, als die religiöse Spekulation; denn die Bedürfnisse des Herzens sind am ersten wach, die Bedürfnisse des Verstandes dagegen werden erst bei einer steigenden geistigen Bildung rege.

Die Geschichte aller alten Religionen weist daher eine Zeit nach, wo eine verhältnissmässig nur kleine Anzahl von Götterbegriffen vorhanden, und die Götterverehrung noch sehr einfach war. Die Götterbegriffe selbst waren aus der äusseren Natur entnommen; die Götterverehrung ging aus dem menschlichen Bedürfniss hervor. Die sinnliche Wahrnehmung der grossen Wesen und Kräfte, welche das Ganze des Weltalls ausmachen und in demselben das allgemeine Leben, jenen regelmässigen Wechsel der Erscheinungen hervorbringen, von denen der Zustand des menschlichen Lebens und die Befriedigung seiner Bedürfnisse abhängig ist: dies gab den Stoff zu den Göttervorstellungen. Der natürliche Wunsch, diese Wesen sich geneigt zu machen, ihre Gunst sich zu erwerben, ihre Ungunst bei dem Gefühle begangener Fehler abzuwenden, künftige Wohlthaten zu erflehen, für erhaltene zu danken —

kurz das Bedürfniss des menschlichen Herzens in den wechselnden Zuständen des täglichen Lebens war es, welches die erste Götterverehrung hervorrief. Beide, Götterglaube und Götterverehrung, waren gegründet in dem Gefühl von der überwältigenden Grösse und Macht der umgebenden Natur und von der Schwäche und Abhängigkeit des in ihr lebenden menschlichen Geschlechtes. Daher zeigt die Geschichte aller alten Religionen, dass die ersten Götterbegriffe aus der Anschauung der Aussenwelt hervorgegangen und auf die Aussenwelt bezügliche Begriffe waren. Das Weltall selbst und seine grossen Theile mit den in ihm thätigen Kräften: die ernährende Erde, — das Alles umspannende Himmelsgewölbe, — die grossen Himmelskörper: Sonne und Mond, — Licht und Finsterniss, — Feuchtigkeit und Wärme, die Quellen alles Wachsthums und alles Lebens — dies waren die ältesten Götterbegriffe. Dies beweist die Religionsgeschichte aller alten Völker, die eine selbstständige Bildung hatten, der Aegypter, Baktrer, Inder, Chinesen. Alle anderen Ansichten, die einen Fetischismus, Thierdienst u. dgl. als die ältesten Formen der Religion annehmen, sind Träume der Neueren, namentlich erst aus den letzten Jahrhunderten, von denen die Geschichte der ältesten Religionen Nichts weiss, hergeholt von den heutigen Formen schon wieder gesunkener Civilisationen, die ohne Grund als Formen entstehender Gesittung betrachtet und auf die ältesten Zeiten willkührlich und nach blossen Hypothesen übergetragen wurden.

Bei dem längeren Bestand der menschlichen Gesellschaft schloss sich nun an diese aus der Anschauung der äusseren Natur hervorgegangenen Götterbegriffe eine zweite untergeordnete Reihe von Göttervorstellungen an, welche aus dem Kreise der Geschichte und des Menschenlebens selbst sich entwickelten. Diese Göttervorstellungen entstanden aus geschichtlichen Erinnerungen. Es sind menschliche Persönlichkeiten, die aus irgend einem Grunde in dem Andenken der Nachkommen fortlebten, und sich deshalb in ihrer Vorstellung als höhere Wesen von der namenlosen Schaar der übrigen abgeschiedenen Seelen absonderten. Die Entstehung dieser Götterbegriffe ist also schon deshalb später, weil sie den Glauben an eine Fortdauer der Seelen nach dem Tode voraussetzt; demungeachtet aber reicht sie schon in die ältesten Zeiten der uns bekannten Geschichte und in die Anfänge der menschlichen Ge-

sittung zurück. Denn der Wunsch fortzuleben liegt so tief in der menschlichen Brust, die Vorstellung von einer gänzlichen Vernichtung ist dem Gefühle so anstössig und unerträglich, dass der Glaube an eine Fortdauer der abgeschiedenen Seelen, und wenn auch nur als Schattengestalten, schon in den frühesten Zeiten mit dem ersten Erwachen des Nachdenkens sich einstellen musste. Und in der That findet sich schon in den ältesten Religionen bei den Anfängen unserer geschichtlichen Erinnerungen die Vorstellung von einer Unterwelt als einem Sammelplatze der Schatten, der abgeschiedenen Seelen; eine Vorstellung, aus welcher dann die vollständige Lehre von einem anderen Leben nach dem Tode, als dem eigentlichen Haupttheile unseres Daseins, und von dem engen Wechselverhältniss dieser beiden Theile durch die in dem jenseitigen Leben eintretende Vergeltung des diesseitigen, sich erst nach und nach entwickelte. Sobald aber einmal in dem Glauben an eine Fortdauer der Seelen nach dem Tode die Möglichkeit gegeben war, sich einen Verstorbenen als fortlebend und fortwirkend zu denken, so erklärt sich die Erhebung geschichtlicher Persönlichkeiten zu götterähnlichen Wesen vollkommen aus der Art und Weise, wie das Andenken an eine bedeutende Persönlichkeit sich fortzupflanzen pflegt. Denn es ist eine allgemeine Erscheinung, welche sich durch die ganze Geschichte hindurchzieht, dass das Andenken an bedeutende Menschen, je mehr es im Laufe der Zeit in der Erinnerung der Nachkommen an Bestimmtheit und Schärfe verliert, um so mehr ins Grosse und Wunderbare sich steigert, bis solche Persönlichkeiten in der Vorstellung der späteren Geschlechter geradeswegs zu übermenschlichen Wesen werden. Ihre Verehrung, die im Anfange aus Bewunderung, Dankbarkeit oder Furcht hervorging, wird dann bei den späteren Geschlechtern dem Dienste der eigentlichen Gottheiten, der ursprünglichen Götterbegriffe gleichgestellt, und so entwickelt sich der bei den meisten Nationen wahrnehmbare Dienst der Verstorbenen. Ja, indem die mit solchen Persönlichkeiten verbundene geschichtliche Erinnerung, ins Wunderbare ausgeschmückt, die Phantasie der Menge mehr anspricht und ihrer Fassungskraft zugänglicher ist, als die eigentlichen allgemeineren und darum immer unbestimmteren Götterbegriffe selbst, so tritt in den meisten Glaubenskreisen die Erscheinung ein, dass der Dienst

der Verstorbenen mit dem Laufe der Zeit immer mehr zunimmt, und zuletzt den Dienst der allgemeinen Götterbegriffe fast verdängt. Diese Erscheinung findet sich daher auch in den meisten älteren Religionen, einige wenige ausgenommen, wo besondere religiöse Verbote dem Dienste der Verstorbenen entgegenstehen, wie z. B. in der jüdischen.

Demnach findet sich in den meisten älteren Glaubenskreisen eine doppelte Klasse von Götterbegriffen, die eine hervorgegangen aus der Anschauung der Natur, die andere hervorgegangen aus der Geschichte und dem Menschenleben selbst. Die erste Klasse der Götterbegriffe hängt mit der Weltanschauung eines Volkes auf's Engste zusammen, da sie unmittelbar aus der Wahrnehmung der Aussenwelt hervorgeht, und enthält gewöhnlich die ersten Keime zu einer eigentlichen religiösen Spekulation. Die zweite Klasse dagegen ist es, welche den Kern der Mythologie, der religiösen Sagengeschichte ausmacht, und an welche der ganze übrige Mährchenkreis sich anschliesst, den die Phantasie eines Volkes aus seinen eigenen gesellschaftlichen Zuständen hervorbildet. Gerade dieser Theil der Götterbegriffe aber ist es auch, der von eigentlich religiösem Gehalt am meisten entblösst ist, und mit der vom Denken erstrebten Erkenntniss am wenigsten zu thun hat.

Erst nach der Ausbildung dieses Götterkreises wird nach Maassgabe der steigenden geistigen Bildung das Bedürfniss des Verstandes rege, von dem Weltganzen selbst, welches den Göttervorstellungen zu Grunde liegt, eine Erklärung zu erhalten. Die ersten Versuche, ein Erkenntnissgebäude zur Erklärung des Weltganzen aufzustellen, entstanden nothwendiger Weise viel später, als die übrigen Theile eines Glaubenskreises. Denn ein Volk musste schon einen grossen, ja fast den grössten Theil seiner Entwicklung zurückgelegt haben, ehe nur das Bedürfniss nach einer Erkenntniss in ihm fühlbar werden konnte; die geistige Bildung musste schon sehr hoch gestiegen und das Denken selbst gereift sein, ehe nur ein Denker befähigt sein konnte, einen Versuch zur Befriedigung jenes Bedürfnisses zu unternehmen. Wenigstens zeigt die Geschichte aller Völker, deren geistige Entwicklung wir verfolgen können, dass bei ihnen die Thätigkeit der Einbildung der des Verstandes vorausgeht. Die Dichtung und nicht das wissenschaftliche Denken begleitet die Anfänge der Gesittung, und wenn das

wissenschaftliche Denken eintritt, hat die Dichtung schon einen grossen Theil ihrer naturgemässen Gestaltungen durchlaufen. Die geschichtliche Dichtung, d. h. die Geschichte in dichterischer Form, die einzige Art der geschichtlichen Ueberlieferung, ehe es eine Geschichtschreibung giebt, beginnt gewöhnlich die geistige Entwicklung; die Gefühlsdichtung, die Lyrik, folgt dann; und erst wenn durch diese letztere der Vorstellungskreis eines Volkes schon ausgebildet und verfeinert ist, dann ist die Nation reif genug, die ersten, und doch oft noch sehr rohen Versuche des wissenschaftlichen Denkens zu machen. Bei einem Volke, dessen geistige Bildung hauptsächlich auf seinem Priesterstande beruht, geht daher die religiöse Dichtung: das religiöse Epos und die religiöse Lyrik, letztere ohnehin ein wichtiger Theil des Gottesdienstes, den ersten Versuchen der religiösen Spekulation lange voraus.

Ob nun bei einem Volke die ersten Denkversuche eine religiöse Färbung annehmen oder nicht, hängt lediglich davon ab, ob dieses Volk einen gesonderten Priesterstand als Träger seiner geistigen Bildung hat, oder nicht. Hat ein Volk zufolge seiner ursprünglichen bürgerlichen Einrichtungen keinen gesonderten Priesterstand, so zeigt natürlich auch seine Entwicklung keine Spuren eines priesterlichen Einflusses, und sein Denken, so gut wie seine Dichtung, ist ohne eine besondere religiöse Färbung. Dies war z. B. bei den Chinesen der Fall. Bei einem Volke dagegen, dessen bürgerliche Einrichtungen die Entstehung eines selbstständigen Priesterstandes begünstigten, dessen geistiges Leben also vorzugsweise von diesem Priesterstande gepflegt wurde, bei einem solchen Volke musste auch die ganze geistige Bildung den priesterlichen Einfluss an sich tragen, und sein Denken so gut wie seine Dichtung und seine gesammte übrige Literatur musste einen religiösen Anstrich erhalten. Dies war z. B. der Fall bei den Indern.

Lediglich also von den Einrichtungen des bürgerlichen Lebens und des Staates, von den politischen Institutionen — davon, ob diese einen gesonderten Priesterstand hervorriefen, oder nicht — hing es ab, ob das wissenschaftliche Denken bei einer Nation einen religiösen Anstrich erhielt oder nicht; je nachdem nämlich sein gesammtes geistiges Leben von einem gesonderten Priesterstande gepflegt wurde, oder nicht. Die religiöse Färbung des Denkens, der Spekulation,

ist also bei einer Nation keine vereinzelte Erscheinung, sondern derselbe religiöse Geist erstreckt sich auf seine gesammte geistige Bildung, und durchweht seine ganze Literatur; die Dichtung z. B. ist davon ebensogut durchdrungen als das Denken. Nimmt bei einer Nation der Priesterstand nicht die Gesammtbildung in sich auf, sondern sind auch neben ihm noch andere Stände geistig thätig, so entsteht die Erscheinung, dass sich in jenen andern Ständen eine von der priesterlichen Bildung verschiedene, unabhängige, entwickelt, die mit derselben in einen mehr oder minder schroffen Gegensatz, ja sogar in Kampf tritt. Dies Schauspiel bieten die meisten neuern Nationen dar. Nimmt dagegen bei einem Volke der Priesterstand die Gesammtbildung so in sich auf, dass die anderen Stände geradezu von ihr ausgeschlossen sind, dass sie sich mit dem Wissen gar nicht beschäftigen dürfen, so findet der ganze Verlauf der geistigen Entwicklung durch die verschiedenartigsten und zum Theil entgegengesetztesten Erkenntnissgebäude innerhalb der Priesterschaft selbst statt, und es zeigt sich dann die auf den ersten Anblick überraschende Erscheinung, dass in dem Priesterstande selber die nämlichen Gegensätze der geistigen Bildung mit einander im Kampfe liegen, die sonst nur zwischen ihm und den nichtpriesterlichen Ständen stattfinden, und dass der Priesterstand in seinem eigenen Schoosse die Zweifler, die Ungläubigen, die Götterverächter aufstehen sieht, die bei andern Nationen gewöhnlich nur ausserhalb seines Schoosses Platz finden können. Diese auffallende Erscheinung findet sich z. B. bei den Indern.

Nur in den äusseren politischen Institutionen also hat es seinen Grund, wenn die Philosophie im Laufe ihrer Entwicklung eine religiöse Färbung bald annahm, bald wieder verlor. Bei den Griechen und Römern verlor die Philosophie ihren ursprünglichen religiösen Charakter, weil beide Völker keinen selbstständigen abgeschlossenen Priesterstand besassen. Im Mittelalter dagegen trat die Philosophie mit der Glaubenslehre der Kirche von Neuem in enge Verbindung, weil das Christenthum allmählig einen selbstständigen, wenn auch nicht erblichen Priesterstand erhielt, welcher während des ganzen Mittelalters der hauptsächlichste Träger der höhern wissenschaftlichen Bildung war. In der neuesten Zeit wiederum, namentlich in den protestantischen Ländern, trennte sich die Philo-

sophie von der Kirchenlehre, weil neben dem Priesterstande ein selbstständiger Lehrerstand sich gestaltete, der hauptsächlich an den Universitäten seinen Wirkungskreis fand, und Ursache wurde, dass die geistige Bildung sich über die sämmtlichen höheren Klassen der Gesellschaft verbreitete, und ein einzelner Stand aufhörte, Träger der Wissenschaft und der Philosophie zu sein.

Von einer mehr als äusserlichen, von einer wirklich innerlichen Verschiedenheit der religiösen Spekulation und der Philosophie kann also gar nicht die Rede sein. Beide haben Eine Quelle: das geistige Bedürfniss; Einen Gegenstand: das Weltganze und das Menschengeschlecht in demselben; Einen Zweck: von diesem Weltganzen und der Stellung des Menschengeschlechtes in demselben eine Erklärung zu geben, den Menschen daraus über den Grund und Endzweck seines Daseins zu belehren, und ihn darnach seine Pflichten und Hoffnungen ermessen zu lassen. Die religiöse Spekulation kann demnach von der philosophischen nur so verschieden sein, wie die einzelnen philosophischen Systeme untereinander; nämlich nur durch die Art und Weise, die allen gemeinschaftliche Aufgabe zu lösen, durch den höheren oder niederen Standpunkt, den weiteren oder engeren Umfang des Gesichtskreises; je nach dem höheren oder geringeren geistigen Bildungszustande, aus dem sie hervorgegangen sind.

Da nun die beiden Nationen, von denen die Griechen ihren ersten spekulativen Ideenkreis erhielten, die Aegypter und die Baktrer, einen gesonderten, selbstständigen Priesterstand hatten, welcher die geistige Bildung bei ihnen pflegte, so ist es nicht zu verwundern, dass auch ihre ersten Erkenntnissversuche von den Priestern ausgegangen waren, und eine durchaus religiöse Färbung hatten. Die Zurückführung der griechischen Spekulation auf zwei Glaubenskreise wird demnach ganz natürlich erscheinen und kann nichts Ueberraschendes mehr haben. Zugleich, da sich die religiöse Spekulation und die Philosophie nur als verschiedene Auffassungsweisen eines und desselben Gegenstandes ausgewiesen haben, wird der aufgestellte Satz von der inneren Verwandtschaft der Religion und der Philosophie vollkommen erklärt und gerechtfertigt sein.

Durch die Beseitigung dieses Vorurtheils ist schon bedeutend für das Verständniss der alten Philosopheme gewonnen.

Denn nun wird es nicht mehr befremden, wenn sich bei der Darstellung der ältesten griechischen spekulativen Systeme herausstellt, dass sie je näher der Quelle, aus der sie geflossen sind, um so mehr eine sehr starke religiöse Färbung haben, wie z. B. noch das platonische System. In noch höherem Grade findet dies natürlich bei den älteren statt, z. B. selbst bei dem des Demokrit, welchen die früheren theologischen Geschichtschreiber der Philosophie zu einem Gottesläugner, einem wahren philosophischen Ungeheuer machten; ganz besonders aber bei dem pythagoräischen, das fast weiter Nichts ist, als eine aus den beiden erwähnten Ideenkreisen, dem ägyptischen und dem baktrischen, zusammengesetzte Glaubenslehre.

Nun ist aber ein anderes Hinderniss wegzuräumen, das noch störender dem Verständniss der alten Philosopheme entgegensteht, und über dessen Ursachen man sich sehr schwer und erst spät vollkommen klar wird, das nämlich, dass diese alten philosophischen Systeme einen von unserer heutigen Philosophie ganz verschiedenen Gehalt und eine ganz verschiedene Denkform haben, so dass man, wenn man sich vom Studium der modernen Philosophie an das der alten begiebt, alles Andere eher findet, nur nicht das, was man nach den neueren Begriffen in einem philosophischen Systeme erwartet und auch in ihm sucht. Diese Erscheinung erfordert also eine genauere Beleuchtung.

Zweites Kapitel.

Dass bei dem beständigen Flusse, in welchem die Entwicklung der Erkenntniss mit der geistigen Bildung überhaupt fortwährend begriffen ist, ein steter Wechsel ihrer Formen und selbst ihres Inhaltes stattfinden müsse, lässt sich schon von selbst aus der Natur der Sache schliessen und begreift sich aus dem bisher Vorgetragenen leicht. Die einzelnen aufeinander folgenden Erkenntnissgebäude sind ja nur verschiedenartige Versuche, die Aufgabe der Wissenschaft zu lösen und die gesuchte Erkenntniss aufzufinden. Nur der Gegenstand und die Aufgabe der Philosophie blieben unverrückbar dieselben, das Weltall selbst, und die Aufstellung eines Erkenntnissganzen über dasselbe; alles Uebrige aber war gleichmässig einer steten Veränderung unterworfen: das Erfahrungswissen selbst, auf welches die Erkenntniss gebaut sein muss, war in einer beständigen, wenn auch langsamen Zunahme; kein Wunder daher, dass sich auch das Erkenntnissganze selbst nach jeder wesentlichen Bereicherung und Umänderung des Erfahrungswissens ganz oder theilweise umgestalten musste. Alles ist veränderlich in diesen höchsten Wissenskreisen, Alles, sogar der Begriff der Philosophie selbst. Wie wäre es auch möglich gewesen, dass der menschliche Geist gleich bei dem Beginne seines Denkens sich hätte den Begriff einer Wissenschaft schon zum Voraus bilden können, die noch nicht vorhanden war, die er erst hervorbringen sollte, deren Umfang und Gebiet er selbst noch nicht kannte, zu welcher jedes Denkgebäude nur ein Probeversuch war, eines jener Uebungsstücke, an denen der menschliche Geist während seiner langen Lehrzeit seine Kräfte entwickeln sollte, und auf die auch wohl das Meisterstück so bald noch nicht folgen wird. Einer der wichtigsten Theile in der Geschichte aller Wissenschaften, besonders aber in der Geschichte der höchsten von ihnen, der Erkenntnisswissenschaft, besteht gerade darin, dass sie nachweist, wie der menschliche Geist in seinen Bemühungen um

das Wissen die zu lösende Aufgabe selbst erst nach und nach genauer kennen lernte, wie er das zu durchforschende Gebiet selbst nur allmählig entdeckte. Und so langsam geht die Entwicklung des menschlichen Wissens vorwärts, dass die Menschheit gar manches Jahrhundert dazu brauchte, ehe sie nur die hauptsächlichsten Aufgaben des Wissens erkannte, so dass die grössten und wichtigsten unserer modernen Wissenschaften in der That erst aus den letzten Jahrhunderten herstammen, und vielleicht andere, von denen wir jetzt noch keine Ahnung haben, den nachfolgenden Geschlechtern vorbehalten sind.

Man muss sich also darauf gefasst machen, den Begriff der Philosophie selbst im Verlaufe ihrer Geschichte sich umwandeln zu sehen, und man braucht dazu nur die Geschichte der neueren Philosophie seit den letzten drei Jahrhunderten, ja nur seit den letzten Jahrzehenden zu kennen, um zu wissen, wie mannigfach in dieser kurzen Zeit die Denker je nach dem Fortgange der geistigen Entwicklung, ja sogar je nach ihrem persönlichen Bildungsstande, den Begriff der Philosophie gestalteten. Um so mehr muss dies also der Fall sein, je weiter wir ins Alterthum zurückschreiten, dessen Bildungszustände ganz verschieden von den unsrigen waren, und in welchem namentlich ein ganz anderer und noch unendlich viel mangelhafterer Zustand des Erfahrungswissens stattfand. Je mehr man sich den Anfängen der geistigen Bildung nähert, je mehr das wirkliche Erfahrungswissen mangelt, je mehr blosse Dichtungen die nur aus dem Erfahrungswissen hervorgehende Erkenntniss ersetzen, um so unentwickelter und unklarer muss auch der Begriff sein, den man sich von dem höheren Wissen machte, dessen erste Pfleger sich bescheiden mit dem Namen Philosophen, Weisheitsfreunde, bezeichneten, und das erst später mit dem eigentlich ganz inhaltslosen Namen der Philosophie, der Weisheitsliebe, benannt wurde. Der Name selbst zeigt, wie unbestimmt die Vorstellung von der Sache lange Zeit hindurch war, und noch heute, nachdem die Schulen schon längst einen bestimmten Begriff mit dem Worte Philosophie zu verbinden gesucht haben, zeigen sich die üblen Folgen, dass man aus Begriffsunklarheit einen so nichtssagenden Namen wählte. Ein bestimmterer Name als dieser leere, blos durch seine Abstammung aus dem Alterthum geheiligte,

hätte sicher einen wohlthätigen Einfluss auf eine schärfere Auffassung der Wissenschaft selbst gehabt, denn er hätte auch die Geistesträgen, welche gar zu gern sich glauben machen, sie hätten die Sache, wenn sie nur den Namen haben, dazu gezwungen, mit dem Namen auch einen bestimmten Begriff zu verbinden.

Eine Nachweisung, welche verschiedene Umwandlungen der Begriff der Philosophie erlitten hat, kann nur im Verlauf der Geschichte selbst gegeben werden, da die Veränderung des Begriffes mit den Veränderungen der Wissenschaft selbst aufs Genaueste zusammenhängt.

Eine Darstellung der Verschiedenheit aber, welche zwischen der Philosophie in ihren ersten Anfängen und in ihrer jetzigen Ausbildung besteht, ist zum Verständniss der ältesten Erkenntnissgebäude, der ältesten spekulativen Systeme, unumgänglich nothwendig; damit der Leser sich sogleich auf den richtigen Standpunkt zu ihrer Auffassung stelle. Diese Darstellung muss also in kurzen Umrissen hier gegeben werden.

Die Verschiedenheit der Erkenntniss in ihren ersten Anfängen und ihrer heutigen Ausbildung lässt sich auf drei Hauptpunkte zurückführen: die Spekulation der Alten ist auf eine andere Weltanschauung gegründet; sie fasst die Erkenntnissaufgabe in einer ganz verschiedenen Weise auf; und erzeugt endlich die Erkenntniss durch eine verschiedene Art des Denkens. Jeder dieser Punkte bedarf einer besonderen Erwägung.

Die Erkenntnissgebäude der Alten beruhen auf einer von der unsrigen ganz verschiedenen Weltanschauung. Nun ist aber die Erkenntniss nichts Anderes als eine Erklärung, eine Interpretation des Weltganzen, wie es in unsere Sinnenwahrnehmung fällt, eine Erklärung der Erscheinungswelt. Wenn nun das Denken auf diese Weise die Erkenntniss durch eine Erklärung der Erscheinungswelt, des in unsere Sinnenwahrnehmung fallenden Weltganzen, hervorbringt, so ist die Vorstellung, die sich ein Denker von diesem Weltganzen macht — die Weltanschauung selbst, die ihm bei seinen Versuchen einer Erklärung von dem Weltganzen beständig vor dem Geiste schwebt — von dem entschiedensten Einfluss sowohl auf die Fragen, die er sich zu beantworten stellt, als auf die Art, wie er sie löst. Dies ist so einleuchtend, dass es keines besonderen Beweises bedarf. Nun sollte man zwar denken, die Erscheinungswelt müsse für uns noch dieselbe sein, wie für die Alten; und das ist sie natürlich auch. Nichtsdestoweniger ist aber unsere Auffassungsweise derselben von der des Alterthums wesentlich verschieden, ja geradezu entgegengesetzt; und man scheint bisher ganz übersehen zu haben, dass diese unsere Auffassungsweise der Erscheinungswelt, obgleich sie jetzt alle Klassen der Gesellschaft durchdrungen hat, und — schon durch den ersten Jugendunterricht eingesogen — fast unbewusst einen Theil unseres Vorstellungskreises ausmacht, demungeachtet nicht von jeher vorhanden war, sondern erst in den letzten drei Jahrhunderten seit Kopernikus sich entwickelte. Unsere Weltanschauung steht mit der Sinnenwahrnehmung in geradem Widerspruch. Die neuere Wissenschaft hat uns daran gewöhnt, den äusseren Schein, nach welchem die Erde in der Mitte der Welt ruht, während Sonne und Mond sammt dem Himmelsgewölbe in täglichem Umschwunge um die Erde herumkreisen, als eine blosse Sinnentäuschung zu betrachten, die scheinbare Wölbung des Himmels der Endlosigkeit des Raumes zuzuschreiben und ihre tägliche Umdrehung mit Sonne, Mond und Gestirnen gegen das Zeugniss unserer Wahrnehmung auf eine Umdrehung der Erde um sich selbst und um die Sonne zurückzuführen. Unsere moderne Weltanschauung beruht wesentlich auf der Vorstellung eines unendlichen gränzenlosen Raumes, der mit einer unendlichen, unbegränzten Zahl von Welten, Sonnen und Planetensystemen erfüllt ist, von deren einem unser Erdkörper einen so untergeordneten Theil ausmacht, dass er in Vergleichung mit der Unermesslichkeit des übrigen Weltalls fast zu einem Punkte, einem Nichts zusammenschwindet. Das Weltall selbst ist nach unserer heutigen Vorstellung unendlich.

Das Alterthum dagegen kennt, wenn es auch die Vorstellung von einem unendlichen Raume besitzt, doch nur eine endliche, beschränkte Welt, in deren Mitte die Erde ruht, um welche sich die Himmelskörper: Sonne, Mond und Planeten, sammt dem ganzen Himmelsgewölbe, dem Fixsternhimmel, in täglichem Umschwunge herumbewegen. Das Himmelsgewölbe ist die äusserste Gränze dieser Welt, die demnach selbst eine abgeschlossene, ringsum von dem unendlichen Raume umgebene Kugel bildet. Diese Weltanschauung der Alten ist, wie man

sieht, ganz auf den Augenschein gegründet, und mit diesem vollkommen übereinstimmend. Und sie war nicht etwa blos eine Volksvorstellung, sondern so ernst gemeint, dass sie während der ganzen Dauer des Alterthumes und des Mittelalters allen astronomischen Systemen zu Grunde lag.

Diese Verschiedenheit der Weltanschauung bei den Alten und den Neueren ist die eigentliche und wahre Ursache der ganzen Umgestaltung, welche das Erkenntnissganze in der modernen Zeit erleiden musste, und in deren Wehen die Spekulation jetzt noch liegt. Erst seitdem der menschliche Geist zu einer richtigen Weltanschauung vorgedrungen ist, hat er sich die Möglichkeit einer wahren Einsicht in die Natur des Alls eröffnet. Diese neue Weltanschauung bildet den Boden, auf dem das neue Erkenntnissgebäude errichtet werden muss, dessen Grundlegung die Aufgabe unserer Zeit ist, dessen Auf- und Ausbau wohl aber den kommenden Geschlechtern vorbehalten bleibt, eine Aufgabe, deren Lösung voraussichtlich eine ähnliche durch die Jahrhunderte sich hindurchziehende Reihe von Versuchen hervorrufen wird, wie sie die Geschichte der Philosophie in der Vergangenheit während der Dauer der alten Weltanschauung aufweist, und deren endlicher Abschluss für den menschlichen Geist in ebenso unbegränzter Ferne und in einem ebenso undurchdringlichen Dunkel verhüllt liegt, als die Erkenntniss jenes unendlichen Wesens selbst, das sich der Menschheit nur so weit offenbaren wollte, dass sie es ahnen, nicht aber begreifen kann. Wie gross aber dieser Einfluss der Weltanschauung auf die ganze Erkenntnissbildung ist, kann man z. B. sogleich an der Lehre von der Gottheit selbst ermessen. Die Alten konnten bei ihrer Weltanschauung, bei ihrer Annahme einer begränzten, abgeschlossenen, kugelförmigen Welt mit vollkommener innerer Folgerichtigkeit eine über- und ausserweltliche Gottheit denken, welche ringsum von aussen das ganze Himmelsgewölbe umfasst, und die Weltkugel gleichsam in ihrem Schoosse einschliesst. Im ganzen Alterthume wird daher das äusserste Himmelsgewölbe, die äussere Seite des Fixsternhimmels, als der eigentliche Sitz der Gottheit, der Götter- und Geisterwelt angesehen, und der Aufenthalt der Seligen wurde ebenfalls in diesen überhimmlischen Räumen gedacht. Nach der neueren Weltanschauung kann aber die Gottheit nichts Ausserweltliches und Ueberweltliches mehr sein, da es sich gar nicht denken lässt, wie eine unendliche, unbegränzte Welt in einem unendlichen, unbegränzten Raume von der Gottheit eingeschlossen werden könnte; sondern sie muss mit Nothwendigkeit auch innerhalb dieses unendlichen Weltganzen gedacht werden. Die Folgen, welche diese Weltanschauung auf den Begriff von der Gottheit ausüben muss, geben den Schlüssel zum Verständniss der neuesten spekulativen Systeme, welche sich alle um den Punkt herumdrehen, statt des früheren, durch die Ueberlieferung aus dem Alterthume auf uns gekommenen Begriffes von einem über- und ausserweltlichen, transcendentalen Gotte, den Begriff eines innenweltlichen, immanenten Gottes zu entwickeln.

Nothwendiger Weise müssen demnach die Erkenntnissgebäude der Denker mit steter Beziehung auf die Weltanschauung aufgefasst werden, in der sie wurzeln. Namentlich aber müssen die alten Denker mit beständiger Berücksichtigung der alten Weltanschauung aufgefasst werden, damit man nicht in den Fehler verfalle, die moderne Weltanschauung in ihre spekulativen Systeme hineinzutragen. Denn entzieht man ihnen diesen ihren Boden, und schiebt ihnen unbewusst die moderne Weltanschauung unter, so müssen sie ohne inneren Halt zusammenstürzen, und Alles das, was in Bezug auf die alte Weltanschauung, wenn auch nicht Wahrheit an sich, doch wenigstens inneren Zusammenhang hatte, muss als unbegreiflich und ungereimt erscheinen. Die allmähliche, wenn auch nur sehr langsam eintretende Veränderung der Weltanschauung selbst darf demnach in der Geschichte der Philosophie durchaus nicht unberücksichtigt bleiben, damit man sich genaue Rechenschaft davon geben kann, welche Weltanschauung einem Erkenntnissgebäude zu Grunde liegt. Im Allgemeinen mag es zu diesem Zwecke hinreichend sein, im Voraus Folgendes zu bemerken: Die antike Weltanschauung, die eine begränzte kugelförmige Welt mit einer aussenweltlichen, die Weltkugel umschliessenden Gottheit annimmt, zerfällt selber wieder in zwei Vorstellungsweisen. Die eine, die frühere, denkt sich die Weltkugel als ein in allen seinen Theilen beseeltes, lebendiges Ganze, und seine einzelnen Theile: die Himmelswölbung, die Gestirne und Himmelskörper, die Welträume, und jene grossen, die Erzeugung und Entstehung der Dinge her-

vorbringenden Kräfte — betrachtet sie ebenfalls wieder als selbstständige beseelte Wesen, als einzelne Gottheiten. Die Welt selber macht einen Theil der Gottheit aus. Dies ist die Weltanschauung der gesammten älteren Völker. Die zweite spätere Vorstellungsweise ändert sich dahin um, dass diese von der Gottheit umfasste, vom Himmelsgewölbe begränzte Weltkugel, mit der Erde in ihrem Mittelpunkt, als ein von der Gottheit gesondertes, für sich selbst todtes, unbeseeltes, blos materielles Ganze betrachtet wird, welches seine Erhaltung und Fortdauer nur dem Einflusse der es umgebenden Gottheit verdankt. In dieser Vorstellungsweise trat die Welt zur Gottheit in das Verhältniss eines Werkes zu seinem Werkmeister, eines Kunstgebildes zu seinem Künstler. Die Welt ward entgöttert. Dies ist die jüdische, christliche und muhammedanische Weltanschauung, welche während des ganzen Mittelalters, bis zu dem 16ten und 17ten Jahrhunderte hin, in allgemeiner Geltung stand. Erst seit dieser Zeit, in den beiden letzten Jahrhunderten, bildete sich auf den Anstoss des Kopernikus die heutige Weltanschauung, welche der alten in allen Haupttheilen entgegengesetzt ist, und zur Entwicklung der neueren Philosophie und unserer heutigen Krisis wesentlich beigetragen hat. Es ist also eine unumgängliche Bedingung für das Verständniss der alten Spekulation, dass man die grosse Verschiedenheit, welche zwischen der alten und neuen Weltanschauung stattfindet, niemals aus den Augen verliere. Und dass man diesen Punkt übersehen, oder sich doch denselben nicht gehörig klar gemacht hat, war eines der hauptsächlichsten Hindernisse, die sich bei den Neueren der richtigen Beurtheilung der alten spekulativen Systeme entgegenstellte.

Eine zweite Verschiedenheit, die zwischen der Erkenntniss in ihren ersten Anfängen und ihrer jetzigen Ausbildung stattfindet, liegt in der verschiedenen Auffassungsweise der Erkenntnissaufgabe. Auch über die Aufgabe der Erkenntniss, sollte man denken, könne keine Verschiedenheit stattfinden, denn alle Erkenntniss betrifft ja die Erklärung des Weltganzen, der Erscheinungswelt. Aber betrachten wir die Sache genauer.

Die Erkenntniss betrifft das den einzelnen Erscheinungen der Erfahrungswelt zu Grunde liegende Gemeinsame, Allgemeine. Nur die einzelnen Erscheinungen fallen unmittelbar in

die Wahrnehmung, die Gründe und Ursachen der Erscheinungen aber nicht, sondern müssen durch das Denken aus ihnen herausgefunden werden. Alle Erkenntniss betrifft also etwas ausserhalb der Sinnenwahrnehmung Liegendes. Dieser Satz ist so augenscheinlich und klar, dass er durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurchgeht. Er drang sich dem Denken schon bei seinem Erwachen auf und liegt den ältesten Versuchen zu einem Erkenntnissgebäude als dunkles Gefühl zu Grunde, bis er sich allmählig immer klarer entwickelte und für die Begriffsbestimmung der Erkenntniss und der Erkenntnisswissenschaft, der Philosophie, ein entscheidendes Merkmal wurde.

Was liegt nun nach den Begriffen unseres heutigen Bildungszustandes ausserhalb der Sinnenwahrnehmung? Zunächst in der Gegenwart, in dem unter unsere Sinnenwahrnehmung unmittelbar fallenden Theile des Weltganzen, die gesammten der Erscheinungswelt zu Grunde liegenden und in ihr wirkenden Kräfte und die Gesetze ihrer Thätigkeiten; das Leben in der Natur, das Geistige, die Gottheit. Sodann aber ist unserer Sinnenwahrnehmung ebenfalls entrückt die Vergangenheit und die Zukunft dieses Weltganzen. Seitdem man aber das Weltall selbst als ein Unendliches hat kennen gelernt, das, in einem unbeschränkten Raume verbreitet, aus einem zahllosen Heere von Himmelskörpern besteht, welche alle auf den mannichfachsten Stufen der Entwicklung vom Entstehen an bis zum Vergehen hin sich befinden; seitdem die neueren Forschungen über die Vergangenheit und die Entwicklungsgeschichte des Erdballes allein sich zu einer eigenen und bedeutenden Wissenschaft ausgedehnt haben, welche die Entstehung des Erdkörpers in eine so entfernte Vergangenheit zurückführt, dass unsere bisher hierüber herrschenden Ideen sich auf eine unerwartete Weise als ganz unhaltbar und viel zu eng herausgestellt haben: seitdem ist der Gedanke, Etwas über die Vergangenheit und Zukunft dieses ebensowenig in seiner Dauer als in seiner Ausdehnung begränzbaren unendlichen Weltganzen festsetzen zu wollen, ein so riesenhafter und über die Schranken eines jeden Vorstellungsvermögens hinausschreitender geworden, dass es die Wissenschaft ganz aufgegeben hat, diese Fragen zu Gegenständen der Erkenntniss zu machen, und sich blos auf die Erkenntniss der Gegenwart beschränkt, auf die Erkenntniss des Weltganzen, wie es sich unserer Wahrneh-

mung fortdauernd darbietet: Anfang und Ende der Welt liegen für uns, als in unbestimmbare Ewigkeiten hinausgehend, unter einem dichten Nebel völliger Unerkennbarkeit.

Was musste aber dem Menschen bei den Anfängen des Denkens und einem noch ganz unentwickelten Bildungsstande ausserhalb der Sinnenwahrnehmung zu liegen scheinen? Nichts als die Vergangenheit und Zukunft des Weltalls; die Gegenwart, der vorhandene Zustand des Weltganzen, musste ihm durch die Sinnenwahrnehmung schon klar zu sein scheinen; denn der Unterschied zwischen Erkenntniss und Sinnenwahrnehmung konnte ihm noch gar nicht zum Bewusstsein gekommen sein. Tadelt doch Aristoteles noch an den älteren griechischen Denkern, dass sie diesen Unterschied nicht gekannt hätten, und dass ihnen Erkennen und Wahrnehmen noch ganz gleichbedeutend sei. Wie viel mehr muss dies also von den noch früheren Denkern gelten? Und in der That, was konnten diese von allen den Räthseln wissen, welche zu lösen sind, um zu einer wirklichen Einsicht in die Erscheinungswelt zu gelangen, was von den Schwierigkeiten, welche unsere heutige Wissenschaft zu bewältigen sucht, um zu einem Verständniss des Weltganzen, wie es uns vor Augen liegt, vorzudringen; von den Einwirkungen, welche das Weltall im Ganzen und Grossen zusammenhalten und in Bewegung setzen; von den Urbestandtheilen des Stoffes, aus denen das Weltall zusammengesetzt ist; von den Kräften, welche diesen Stoff beleben und die Körperwelt hervorbringen; von den Gesetzen, nach denen diese allgemeinen Kräfte in der Bildung und Belebung der Körperwelt thätig sind — Fragen, mit welchen die Naturwissenschaften sich beschäftigen, aus deren Ergebnissen wiederum die Naturphilosophie ihr Erkenntnissgebäude bildet —; von dem Verhältniss des Geistes zur Körperwelt, und von den Gesetzen, welchen die geistige Natur des Menschen in ihren verschiedenen Thätigkeiten: Denken, Fühlen und Handeln unterworfen ist — Fragen, mit welchen bisher vorzugsweise die Philosophie im engeren Sinne, die Erkenntniss vom Geiste, sich beschäftigte, — endlich von dem Verhältniss der Körper- und Geisterwelt zur Gottheit, als dem Urgrunde und dem vermittelnden Bande dieser beiden Welten — Fragen, welche den Gegenstand der religiösen Spekulation, der Erkenntniss von der Gottheit, ausmachen —: von allen diesen Fragen, deren Beantwortung eine wirkliche

Erkenntniss der Erscheinungswelt voraussetzt, konnte man sich natürlich bei den Anfängen des Denkens noch keine Rechenschaft geben, wenn sich auch in den älteren Spekulationen von einem Theile derselben wenigstens im Groben eine Ahnung vorfindet. Die Ausbildung unserer heutigen Erfahrungswissenschaften, welche sich mit diesen Fragen beschäftigen, sind zum grösseren Theile erst von gestern und ehegestern, d. h. sie sind erst in den letzten drei Jahrhunderten entstanden; ein wissenschaftliches Gebäude aber, welches die aus allen Erfahrungswissenschaften hervorgehende Erkenntniss in ein Ganzes verbände, soweit es jetzt schon möglich ist, eine solche Vereinigung unserer gesammten Erkenntniss in Ein zusammenhängendes System, was also allein die Philosophie unserer Zeit darstellen würde, ist noch gar nicht vorhanden, und erwartet jetzt, nachdem schon dritthalb tausend Jahre unserer geistigen Bildung verflossen sind, erst noch seinen Schöpfer. Was Wunder also, dass den Früheren bei den Anfängen des Denkens eine solche Wissenschaft noch ganz ausserhalb ihres Gesichtskreises lag. Eine oberflächliche Kenntniss der Erscheinungswelt ergab sich aus der unmittelbaren Sinnenwahrnehmung, und mit dieser, da man von den in ihr selber verborgen liegenden Fragen noch keine Ahnung hatte, begnügte man sich. Man glaubte die Gegenwart des Weltganzen zu verstehen, weil man sie wahrnahm.

Aber auch nur von der Gegenwart des Weltganzen gab die Sinnenwahrnehmung eine solche oberflächliche Kunde, nicht aber von dessen Vergangenheit, und nicht von dessen Zukunft. Da aber die Gegenwart nur das Mittelglied in einer beständig der Zukunft zueilenden Kette von Veränderungen ist, da man Alles entstehen, Alles vergehen sah: so schien die Kenntniss der Vergangenheit und der Zukunft des Weltganzen jenes höhere Wissen zu sein, aus dem der Zustand der Gegenwart seine Erklärung fände; man hoffte, dass man das Weltganze begreifen würde, wenn man wüsste, wie es entstanden sei und was aus ihm werden solle; eine Kenntniss der Vergangenheit und der Zukunft des Weltalls war das geistige Bedürfniss, das sich den ersten Denkern fühlbar machte. Und dies Bedürfniss zu befriedigen, darauf waren die ersten Denkversuche gerichtet; denn durch das reine Denken allein konnte man auf diese Fragen eine Antwort finden, da die Sinnenwahrnehmung nicht bis

zu ihnen reichte. Woher und wie war das Weltganze mit dem darin befindlichen Menschengeschlechte entstanden, und was wird aus ihm in der Zukunft werden, das waren die ersten Fragen, worüber der Mensch seine Unwissenheit empfand, und die er sich zur Lösung vorlegte. Ihre Beantwortung gab gleichsam eine vollendete Geschichte des Weltganzen, die einen inneren Abschluss, einen Anfang, eine Mitte und ein Ende hatte, und dadurch den Bedürfnissen des forschenden Geistes, soweit sie dem Menschen fühlbar geworden waren, eine täuschende Befriedigung gewährte. Daher zeigt denn auch die Geschichte der Religionen und der Philosophie auf gleiche Weise, dass die ältesten spekulativen Systeme als Erkenntnissganzes eine solche Geschichte des Weltalls darboten, und wir werden im Verlaufe dieses Werkes sehen, dass die älteren philosophischen Systeme der Griechen, das eines Pythagoras, eines Heraklit, eines Empedokles, in dieser Beziehung mit der ägyptischen und baktrischen Glaubenslehre ganz denselben Gegenstand haben.

Alle älteren Spekulationen enthalten daher im Wesentlichen folgende vier Haupttheile:

1. Eine Lehre über die Entstehung des Weltganzen: eine Götter- und Weltentstehungslehre, Theogonie und Kosmogonie, denn Beides ist den Alten Eins, da sie sich, wie wir gesehen haben, die Welt als ein beseeltes, lebendiges Ganzes dachten, dessen einzelne Theile eben die einzelnen Gottheiten sind. Die Welt als eine todte Körpermasse und die beseelten denkenden Wesen, die Gottheit und die Geister, als von der Körperwelt gesondert und selbstständig zu betrachten, ist, wie schon gesagt worden, erst eine sehr späte Vorstellungsweise.
2. Eine Darstellung der in der Gegenwart bestehenden Gestaltung des Weltalls mit seinen göttlichen Theilen, ein Gesammtbild des Weltganzen: eine Weltanschauung.
3. Eine Lehre über die Stellung des Menschengeschlechtes in diesem Weltganzen, eine Erklärung über den Grund und Zweck seines Daseins: eine Lehre vom Menschen.
4. Endlich einen Aufschluss über die Zukunft und das bevorstehende Schicksal dieses Weltganzen: eine Lehre von der Zukunft.

Der Inhalt der alten Spekulation ist also von dem Inhalte der Philosophie, wie wir sie in neueren Zeiten begreifen, himmelweit verschieden.

Anstatt eine wirkliche aus dem Erfahrungswissen abgezogene Erkenntniss über das Weltganze, über die in ihm wirkenden Kräfte und die Gesetze ihrer Thätigkeit aufzustellen, wie es die Aufgabe der heutigen Philosophie ist, bieten die ersten Denkversuche, da es den ältesten Denkern noch ganz an allem Erfahrungswissen mangelte, nur eine grossartige Dichtung, ein schimmerndes, aber willkührliches Gebilde der Phantasie dar — eine Art Weltepos, welches die ganze Geschichte, gleichsam den Lebenslauf des Weltalls, seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft darstellen sollte, geformt theils nach Anleitung der Kenntniss vom vorhandenen Weltzustand, soweit man eine solche haben konnte, theils aber und hauptsächlich nach Maassgabe der menschlichen Wünsche und Herzensbedürfnisse. Das Ganze war hervorgegangen aus der sinnlichen Anschauung, dass alles Vorhandene einen beständigen Wechsel der Zustände zeigt, von denen immer der gegenwärtige aus einem entschwundenen hervorgegangen ist, und einen zukünftigen vorbereitet; und aus der Bemerkung, dass man sich nur dann Rechenschaft von dem augenblicklichen Zustande eines Dinges geben kann, wenn man ihn in den gesammten Entwicklungsgang, in die ganze Kette von Zustandswechseln einzureihen vermag.

Statt eines eigentlichen Erkenntnissgebäudes bieten demnach die ältesten Denkversuche eine Geschichtserzählung vom Weltganzen dar, und zwar eine Geschichtserzählung, die in ihren wesentlichsten Theilen gänzlich auf Dichtung beruht. Eine durch Dichtung erzeugte Geschichte vertrat die Stelle einer Erkenntniss, die aus der Erfahrung durch Begriffsbildung hätte abgezogen werden sollen.

Eine solche Aufgabe zu lösen, war aber in jenen Zeiten ganz unmöglich, da es an wissenschaftlicher Erfahrung und Beobachtung noch gänzlich mangelte, und das Denken selber sich erst Jahrhunderte später und nur sehr langsam aus dem Kreise blosser Vorstellungen zur Begriffsbildung emporhob. Das Denken in blossen Vorstellungen, das Denken der dichtenden Phantasie, musste damals noch ganz das begriffsmässige Denken ersetzen. Und dies ist der dritte Punkt, der die alten

Erkenntnissgebäude von den neueren zu ihrem Nachtheile unterscheidet. Schon diese ihre Denkform schliesst sie aus dem Gebiete der Erkenntniss aus, weil ihnen die Begriffsbildung, die wesentlichste Eigenschaft einer jeden Erkenntniss, gänzlich abgeht; denn eine Erkenntniss kann nur in der Form von Begriffen stattfinden.

Ein Einzelding nämlich, oder eine einzelne Erscheinung kommt durch den Eindruck einer Wahrnehmung, sei es nun einer äusseren oder einer inneren, zu unserem Bewusstsein. Alle unsere Kenntniss von den Dingen oder den Erscheinungen beruht nun auf einem unserem Geiste eigenthümlichen Vermögen, den Eindruck einer solchen Wahrnehmung in unserem Bewusstsein nach unserer Willkühr zu wiederholen, gleichsam ein Abbild einer gehabten Wahrnehmung in unserem Geiste hervorzurufen. Diese Abbilder gehabter Wahrnehmungen sind aber die Vorstellungen. Alle unsere Kenntnisse beruhen also auf Vorstellungen; alle unsere Erfahrungswissenschaften bestehen in ihren wesentlichen Theilen aus Vorstellungen.

Die den Erscheinungen zu Grunde liegenden allgemeinen Ursachen und Gesetze dagegen, die den Inhalt der Erkenntniss ausmachen, sind keine Gegenstände der Wahrnehmung, denn sie kommen uns nicht unmittelbar in der Erfahrung vor, sondern müssen als das einer Mehrzahl von Erscheinungen Gemeinschaftliche erst durch das Denken gefunden werden. Dieses aus einer Mehrzahl von Dingen und Erscheinungen als das allen Gemeinsame herausgefundene Denkerzeugniss nennen wir aber einen Begriff; und in der Aufsuchung dieses einer Mehrzahl von Dingen und Erscheinungen Gemeinsamen beruht eben die Begriffsbildung, die eine reine Thätigkeit des Verstandes ist. Keine Erkenntniss kann demnach die Form einer Vorstellung haben, sondern sie kann nur in Begriffe gekleidet sein.

Alles Denken also, das in der Form von Vorstellungen geschieht, seien es nun Vorstellungen des Gedächtnisses, Wiederholungen schon gehabter Wahrnehmungen, oder Vorstellungen der Einbildungskraft, Gedankenbilder, welche sich die Phantasie nach Analogie der gehabten Wahrnehmungen selber erschafft, kurz alles sogenannte niedere Denken kann keine Erkenntniss enthalten, sondern nur entweder eine blosse Kenntniss, eine Erfahrung, oder gar nur eine Dichtung, eine Einbildung. Da nun die vermeintlichen Erkenntnissgebäude der

sämmtlichen älteren Denker sich nur in Vorstellungen, ja meist nur in Dichtungen und Einbildungen bewegen, so ist es von selbst klar, dass sie auf den Namen einer Erkenntniss schon ihrer Denkform wegen keine Ansprüche haben.

In diesem unvollkommenen Zustande des Denkens befinden sich nun die beiden Glaubenskreise, aus welchen sich die griechische Spekulation entwickelte, der ägyptische und der baktrische, noch ganz und gar. Nicht weniger leiden auch noch die ersten Systeme der griechischen Denker, eines Pythagoras, Heraklit u. A. an demselben Mangel; sie sind noch blosse Dichtungen und Phantasiegebilde, statt Erkenntnissganze in streng ausgeprägter Begriffsform. Und auch nachdem Parmenides die erste eigentliche Bildung von Begriffen hervorgerufen und das bisherige Phantasiedenken stark angezweifelt hatte, dauerte dasselbe doch neben dem rasch sich entwickelnden begriffsgemässen Denken immer noch fort, und gelangte bei Plato, obgleich dieser das strenge Begriffsdenken schon zu einer hohen Entwickelung brachte und mit einer seltenen Meisterschaft handhabte, doch noch einmal zu einer glänzenden Blüthe, da dieser wunderbare Genius in einem seltenen Grade die sonst unvereinbar scheinenden Gaben einer dichterischen Phantasie mit scharf denkendem Verstand vereinigt besass. Und erst Aristoteles war es, der das begriffsmässige Denken zu seiner ganzen Ausbildung entwickelte. Weit entfernt aber, dass nun das Begriffsdenken in der Ausbildung des Wissens die ihm gebührende Alleinherrschaft erhalten und das Phantasiedenken ganz aus dem Gebiete der Spekulation verdrängt hätte, so ward letzteres im Gegentheile bei dem Verfalle der Wissenschaft wieder überwiegend, und hat sich bis auf die Gegenwart, selbst bei begabten und bedeutenden Denkern fortwährend und fast gleichherrschend in Ausübung erhalten. Ja es ist sehr die Frage, ob dies Afterdenken jemals aus dem Gebiete der wissenschaftlichen Erkenntniss ganz weichen wird. Es erregt ein gemischtes Gefühl von Verwunderung und Pein, wenn man sieht, mit welchen oft rohen Dichtungen sich die Menschheit so viele Jahrhunderte hindurch die mangelnde Erkenntniss ersetzte; mit wie Wenigem der Durst nach Wissen sich stillen, das Bedürfniss des Herzens sich beschwichtigen liess. Es ist daher auch für unsere Zeit im höchsten Grade belehrend, die ältesten

Denkgebäude des menschlichen Geistes genauer kennen zu lernen, denn auch abgesehen davon, dass sie oft Ansichten enthalten, die durch ihre fremdartige Eigenthümlichkeit überraschen und zum Nachdenken anregen, so führen uns gerade ihre rohen Dichtungen nicht selten zu beschämenden Vergleichungen.

Eine wesentliche Bedingung zum Verständnisse der alten spekulativen Systeme ist es also, dass man sich über diesen Unterschied klar ist, der zwischen der alten und heutigen Spekulation selbst stattfindet, sowohl in der Auffassungsweise der Erkenntnissaufgabe, als auch in der Art des Denkens, welches zur Lösung der Erkenntnissaufgabe angewandt wird. Die Alten bis zu Aristoteles hin stellen zur Erklärung des vorhandenen Weltzustandes eine ganze Weltentwicklungsgeschichte auf, das Erzeugniss einer mehr oder minder willkührlichen Dichtung, und bedienen sich hierzu der einfachen Vorstellungen des gewöhnlichen Phantasiedenkens; die Neueren von Aristoteles an beschränken sich mehr auf eine blosse Erklärung des vorhandenen Weltzustandes und suchen diese in der strengeren Form eines auf Begriffsbildung gestützten Verstandesdenkens zu erreichen.

Die Philosophie hat also seit ihrem Entstehen sowohl Inhalt als Form gewechselt, und ihre Geschichte gewährt daher im Allgemeinen folgendes Bild von ihrer Entwickelung:

1. Sie beginnt mit Dichtung. Die Weltanschauung und die zur Erklärung dieser Weltanschauung hervorgebrachte Spekulation sind in gleicher Weise blosse Phantasiegebilde.
2. In dem Maasse nun, wie die einzelnen Denker sich der ältesten spekulativen Systeme als eines Stoffes zu ihrem Denken bemächtigen, gestalten sie den ursprünglichen Vorstellungskreis um, indem sie ihn den Bedürfnissen ihres jedesmaligen Bildungszustandes anzupassen streben. Durch die verschiedenen Standpunkte und Bedürfnisse der einzelnen Denker wechseln auch die zu lösenden Probleme der Erkenntniss, und dem menschlichen Geiste kommen nach und nach die verschiedenen Seiten der Erkenntnissaufgabe zum Bewusstsein.
3. Allmählig aber tritt zu dem reinen Denken eine anfänglich kleine, dann aber immer anwachsende Masse von Erfahrung und Beobachtung, und die Stelle des blossen Phantasiedenkens wird nach und nach durch ein aus der Beobachtung gezogenes begriffsmässiges Verstandesdenken ersetzt. Aus dem Denken in blossen Vorstellungen entwickelt sich das wissenschaftliche Begriffsdenken.
4. In dem Maasse, wie neben dem blos dichterischen Denken die Masse der Erfahrungen und Beobachtungen anwächst, fangen je nach den einzelnen Theilen der Erscheinungswelt die einzelnen gesonderten Erfahrungswissenschaften an zu entstehen. Die Erfahrungswissenschaften bilden sich neben der blossen Spekulation.
5. Dadurch bestimmt sich der Begriff der Philosophie als einer von dem Erfahrungswissen verschiedenen Wissenschaft, und gelangt im Verlaufe der geistigen Bildung nach mannigfachen Schwankungen und Umgestaltungen zu dem heutigen Begriffe einer Erkenntnisswissenschaft; der Begriff der Philosophie kommt zum Bewusstsein.
6. Endlich wechselt die Weltanschauung selbst und die hierdurch hervorgebrachte Nothwendigkeit eines gänzlichen Umbaues der gesammten Erkenntniss führt unter dem Einflusse der rasch entwickelten Erfahrungswissenschaften, nach mancherlei fehlgeschlagenen Versuchen ein genügendes Erkenntnissgebäude aufzustellen, zu unserer heutigen Krisis.

Drittes Kapitel.

Alles im Vorhergegangenen von der ältesten Spekulation im Allgemeinen Gesagte gilt von der ältesten griechischen Spekulation insbesondere. Denn das ältere griechische Denken bis auf Plato und diesen noch mit inbegriffen hat sich an einem Vorstellungskreise entwickelt, der aus jenen beiden Glaubenskreisen, dem ägyptischen und dem baktrischen, zusammengesetzt war. Man muss dies wohl hervorheben. An einem aus zwei Glaubenskreisen hervorgegangenen Vorstellungskreise, nicht an der unmittelbaren Anschauung und Beobachtung der Erscheinungswelt hat sich die griechische Spekulation entwickelt. Dies ist der erste und für das Verständniss der griechischen Spekulation wesentlich entscheidende Satz, der an die Spitze einer Geschichte der griechischen Philosophie gestellt werden muss. Es ist also gar nicht daran zu denken, aus den Zuständen der griechischen Kultur und des geistigen Lebens der griechischen Völkerstämme selber die Anfänge der griechischen Philosophie herleiten zu wollen; denn der Vorstellungskreis, welcher dem griechischen Denken zu Grunde liegt, ist gar nicht aus dem griechischen Volke selbst hervorgegangen, sondern schon ganz fertig aus der Fremde nach Griechenland überpflanzt worden, wie die Geschichte lehrt. Alles demnach, was von dem Einflusse gesagt worden ist, den die Charakterverschiedenheit der griechischen Stämme, namentlich des dorischen im Gegensatze zum ionischen, auf die Entstehung und Ausbildung der griechischen Spekulation ausgeübt haben soll, fällt damit über den Haufen; ganz abgesehen davon, dass diese Ansicht ohnehin, wie sich später ausweisen wird, auf schwachen Füssen steht, da die Hauptführer und die Hauptheerde der sogenannten dorischen Philosophie, Pythagoras selbst und ein Theil der unteritalischen Städte, ionischen Stammes waren. Den Volkscharakter und die Eigenthümlichkeit der Bildung eines Volkes oder gar eines Volksstammes aus seiner angebornen geistigen Natur herleiten zu wollen, das heisst überhaupt, den festen Boden der Wirklichkeit und der Geschichte verlassen, um in eine Wolkenregion sich

zu versteigen, aus deren verschwimmenden Nebelgebilden leicht alle Gestalten herausgedeutet werden können, die eine bewegliche Phantasie gerne sehen will. Diese Ansicht gehört zu jenen oben erwähnten wechselnden Tagesmeinungen, welche von dem Schimmer des Geistreichen geschützt, eine Zeit lang in Geltung stehen, und dann anderen Phantasiegebilden Platz machen. Haben solche Tagesmeinungen einmal ihre Zeit überlebt, so ist es leicht, ihre Grundlosigkeit nachzuweisen, und es ist nur häklich ihnen entgegenzutreten, so lange sie noch in Ansehen stehen, weil sie als Modedinge von ihren Anhängern am zärtlichsten gepflegt und am wärmsten vertheidigt werden. Denn die geistreichen Ansichten bedeutender Männer pflegen so zu Geltung zu gelangen, dass sie, von den gleichzeitigen und reiferen Zeitgenossen bei ihrem Erscheinen gewöhnlich bekämpft und verworfen, nach und nach Zutritt zu der jüngeren Generation erhalten, welche, in jenen Bildungsjahren begriffen, wo der Mensch für Alles empfänglich ist, dieselben begierig in sich aufnimmt, und dann in reiferen Jahren als einen Bestandtheil ihrer Ueberzeugungen ansieht; und so kommen sie bei dieser Generation zu einem herrschenden Ansehen. Dies dauert so lange, bis sie durch die Wiederholung desselben Herganges nach und nach auch wieder verschwinden, indem bei dem ewigen Flusse der geistigen Bildung die nachfolgende Generation wiederum mit anderen Tagesmeinungen aufwächst, und so wie sie allmählig die Stelle der älteren Generation einnimmt, auch deren Meinungen mit verdrängt.

Ein zweiter für das Verständniss der griechischen Spekulation ebenso wichtiger Satz ist der, dass derselbe Vorstellungskreis, der, aus jenen beiden Glaubenslehren, der ägyptischen und baktrischen, zusammengesetzt und nach Griechenland übergetragen, die griechische Spekulation weckte, auch die gemeinsame Grundlage aller spekulativen Systeme durch die ganze ältere griechische Philosophie fortwährend bleibt, bis auf Plato hin und diesen mit eingeschlossen. Die ganze ältere griechische Philosophie bietet nur den Entwicklungsverlauf eines einzigen Vorstellungskreises dar, und die Systeme der einzelnen Denker sind blos besondere Gestaltungen dieses allen gemeinschaftlichen Vorstellungskreises. Die Systeme der einzelnen Denker sind daher nur einzelne Glieder und Phasen in dem zusammenhängenden Entwicklungsgange dieses Vorstellungskreises und

keineswegs selbstständige, von einander unabhängige, aus der blossen geistigen Eigenthümlichkeit des Denkers hervorgegangene Ganze. Der Entwicklungsverlauf dieses Vorstellungskreises ist im Allgemeinen folgender:

Als die neue Lehre zuerst nach Griechenland kam, war ihr Empfang wie der aller neuen Lehren. Von den älteren Zeitgenossen, die, wie die reiferen Männer zu allen Zeiten, wenig Empfänglichkeit für das Neue hatten, ward sie theils mit Gleichgültigkeit, theils mit Widerspruch aufgenommen, und die günstigst Gesinnten nahmen nur Einzelnes und das Allgemeinste von ihr an. Die Jugend dagegen, die zu allen Zeiten das Neue liebt, empfing sie mit Begeisterung. Schon in dieser ersten Zeit entspannen sich daher Streitigkeiten, die ganz wie heutigen Tages bis zu politischen Zerwürfnissen und Verfolgungen stiegen. Diese Kämpfe hatten aber das Gute, was immer die Kämpfe haben, dass die neue Lehre selbst Gegenstand mannigfacher Angriffe und Vertheidigungen wurde, und so keine todte Ueberlieferung blieb, sondern als ein Gährungsmittel zur Erregung des geistigen Lebens wirkte. Die verschiedenen Fragen, zu denen die Lehre Veranlassung gab, weckten weitere Untersuchungen, die Gegner griffen ihre unhaltbaren Seiten an, und deckten ihre Blössen auf; die Anhänger vertheidigten sie, oder suchten sie, wo sie sich wirklich unhaltbar zeigte, anders umzugestalten, um ihr wo möglich eine haltbare Form zu geben. Ganz wie bei uns; denn die menschliche Natur bleibt sich immer gleich. Diese Streitigkeiten pflanzten sich auf die folgenden Generationen fort, und so entstanden nach und nach durch die ausbessernden Bemühungen der Denker die Umgestaltungen einzelner Theile der Lehre, die gewöhnlich als gesonderte Systeme aufgefasst zu werden pflegen. Diese Umgestaltungen dauerten so lange fort, als das Denken noch neue Seiten an dem der Lehre zu Grunde liegenden Vorstellungskreise aufzufinden im Stande war, und so lange man noch die Hoffnung hegen konnte, den klar gewordenen Unhaltbarkeiten und Blössen verbessernd abzuhelfen.

Dabei wurden die Denker durch die Verarbeitung des ihren Streitigkeiten zu Grunde liegenden Vorstellungskreises auf die unmittelbare Beobachtung der Erscheinungswelt hingeführt, indem sie die Nichtübereinstimmung dieses Vorstellungskreises

mit der Erscheinungswelt wahrnahmen. So bildeten sich die ersten Anfänge des Erfahrungswissens.

Zugleich aber entwickelte sich hierbei das wissenschaftliche Denken selber und erhob sich aus der niederen Form des Denkens in blossen Vorstellungen, zu seiner eigentlichen angemessenen Form, zu der des Verstandesdenkens durch Begriffsbildung. Das sind die ersten Anfänge des Begriffsdenkens.

Endlich, als in Folge der nach und nach stattgefundenen Streitigkeiten und Systembildungen der Vorstellungskreis den Denkern keine neuen Seiten mehr darzubieten hatte, und man durch das indessen fortgeschrittene Denken und die angewachsene Beobachtung erkannte, dass der überlieferte Vorstellungskreis mit der Erfahrungswelt nicht übereinstimme und unhaltbar sei, wie es nothwendig erfolgen musste, da er ja nur auf Dichtungen beruhte, so ward der ganze Vorstellungskreis angezweifelt und verworfen. Die Denker wandten sich ermüdet von ihm ab, und verzweifelten an der Möglichkeit auf dem eingeschlagenen Wege zu einer Erkenntniss zu gelangen, oder — was für die auf diesem Standpunkte des Entwicklungsverlaufes Befindlichen Eins ist, da man nicht gleich einen neuen Vorstellungskreis zu schaffen im Stande ist — an der Möglichkeit einer Erkenntniss überhaupt. So trat die Skepsis ein, und der Vorstellungskreis starb ab. Dies ist der natürliche und nothwendige Verlauf eines jeden Vorstellungskreises, der in seinen wesentlichsten Theilen nur auf Dichtungen beruht. Und gerade hierdurch ist dieser Entwicklungsgang des ältesten griechischen Denkens so anziehend und belehrend, weil er schon gleich bei dem Beginne der Philosophie ein ziemlich vollständiges Bild von einem Verlaufe giebt, der sich hernach im weitern Fortgange der geistigen Bildung so oft und in so verschiedenen Formen wiederholt hat.

Nun tritt während einiger Zeit ein Denkstillstand ein, und ein neuer Vorstellungskreis bereitet sich vor.

Als ob aber an dieser ersten Entwicklungsphase Nichts fehlen sollte, so zeigt sich denn auch noch die Entstehung eines Restaurationsversuches desselben Vorstellungskreises. Dieser Wiederbelebungs- und Verjüngungsversuch wird durch Plato gemacht; denn Plato war, wie nach seiner politischen Stellung ein Anhänger und Glied der gestürzten athenischen Aristokratie, so auch ein Anhänger der alten pythagoräischen

Lehre; und wie er während seines ganzen Lebens die politischen Grundsätze eines conservativen Aristokratismus gegen die immer mehr um sich greifende, alles Alte umstürzende demokratische Richtung seiner Zeitgenossen zu stützen sich bemühte, so trat er auch in der Philosophie als Wiederhersteller des so lange herrschenden und nun schon absterbenden pythagoräischen Vorstellungskreises auf. Aber seine Restauration hatte das Schicksal der meisten Restaurationen, sie war ohne Dauer; und die neuen Vorstellungskreise entwickelten sich unmittelbar nach ihm durch einen seiner Schüler selbst und dessen Zeitgenossen.

So hat dieser Vorstellungskreis alle Gestaltungen einer regelmässigen Entwicklung durchlaufen. Es war demnach einer der Hauptfehler der bisherigen Darstellungsweisen der griechischen Philosophie, dass man, ohne eine Ahnung von diesem inneren Zusammenhange der älteren griechischen Denkgebäude, die als eigenthümliche Lehren der einzelnen Denker angegebenen Sätze wie selbstständige, von einander unabhängige Ganze, wie abgeschlossene neue Systeme aufstellte und behandelte; während sie doch nur verschiedene Gestaltungen eines gemeinsamen Vorstellungskreises, ja oft nur Umgestaltungen eines seiner einzelnen Theile sind, wie sie gerade zur Zeit des Denkers nach dem Stande der Streitigkeiten und dem Fortschritte der Denkentwicklung über den zu Grunde liegenden Vorstellungskreis an der Tagesordnung waren. Eine natürliche Folge dieses Irrthums musste dann sein, dass die als eigenthümliche Lehren eines Denkers aufgestellten Sätze, als aus dem Entwicklungszusammenhange herausgerissene Glieder, besonders wenn sie nur Umgestaltungen eines einzelnen Theiles des gemeinschaftlichen Vorstellungskreises waren, keine ordentlichen abgeschlossenen Ganze darboten und für vollständige Systeme keinen befriedigenden Inhalt hatten. Da man sie jedoch nichtsdestoweniger der irrigen Voraussetzung gemäss als Denkganze auffasste, so musste Unsinn und Missverstand herauskommen, der einzelnen Irrthümer und verkehrten Auffassungen gar nicht zu gedenken. Es wäre unbegreiflich, wie man im Stande war, sich so lange darüber zu täuschen, dass diese Lehren, so vorgetragen, ohne Sinn und Verständniss blieben, wenn sich nicht zur Erklärung dieser Erscheinung eine Bemerkung aufdrängte, die sowohl Dem, der sie macht, als Dem,

den sie betrifft, gleich unangenehm sein muss, die man aber doch zum Besten der Wahrheit zu machen nicht umgehen kann, denn sie betrifft ein Geständniss, das wohl ein Jeder — die Hand auf das Herz gelegt! — gleich dem Verfasser aus seiner eigenen Erfahrung wird bestätigen können. Jeder Denker beginnt, ehe er zur Bildung eines eigenen selbstständigen Begriffskreises gelangen kann, nothwendig damit, die Denkerzeugnisse Anderer in sich aufzunehmen. In der ersten Zeit dieses mehr oder minder blos passiven Lernens ist es ganz natürlich, dass man, noch mit der Schwierigkeit kämpfend ein Denkganzes in seinem Zusammenhange aufzufassen, gerade das Tiefstgedachte in einem Systeme am dunkelsten findet, ja oft geradezu ganz unverstanden lassen muss. Dies ist ein sehr quälendes Gefühl, weil es den, der es empfindet, demüthigt; denn es bringt ihm die Schwäche und Unzulänglichkeit seines Denkvermögens zum Bewusstsein; es ist um so quälender, weil es oft längere Zeit hindurch, trotz aller angestrengten Bemühungen zum Verständniss vorzudringen, anhält. Es ist ziemlich allgemein und wird wohl Keinem im Anfange seiner Studien geschenkt. So widerwärtig diese Erkenntniss der eigenen Unzulänglichkeit jedoch ist, so heilsam ist sie, wenn sie zur Selbstkenntniss führt. Denn entweder lässt man dann die philosophischen Studien bei Seite, weil man einsieht, dass man mehr Beruf zu einer praktischen Laufbahn hat — nicht Alle sind ja zum abstrakten Denken befähigt — und dann ist man vor unnützem Zeitverluste bewahrt. Oder wenn trotz aller Entmuthigung eine innere Stimme, die Mahnung des angebornen Wissenstriebes, hörbar bleibt, die zu immer neuen Versuchen zum Verständniss zu gelangen antreibt, so wird nach und nach und ob auch nach manchen Mühen das Denken erstarken und mit den wachsenden Kenntnissen wird endlich auch die Verständnissfähigkeit glücklich errungen. Stellt sich aber die Selbsterkenntniss nicht ein — und die Eitelkeit, sich nicht geringer dünken zu wollen als Andere, hindert oft daran —, so erfolgt die Selbsttäuschung, dass man zu verstehen glaubt, was man mit dem Gedächtniss aufgefasst hat; und dann ist es um das wirkliche Verständniss jedes höheren abstrakteren Denkens für immer gethan; die Fähigkeit zu einer ihrer Gründe bewussten Unterscheidung des Unsinnes vom Tiefsinn ist verloren. Denn alsdann findet man einen abgerissenen zusammenhangslosen

Satz, einen leeren Wortschwall nicht dunkler und unverständlicher, als alle Spekulation überhaupt; im Gegentheil die Schwerverständlichkeit gilt dann als ein wesentliches Merkmal des Tiefsinnes, und da, wo man einen Anderen oder sich selber ganz und gar nicht mehr versteht, glaubt man gerade auf den höchsten Höhen des Denkens zu stehen. Und dass diese Erscheinung nicht selten, und nicht blos bei untergeordneten Köpfen vorkommt, das lehrt die Geschichte aller philosophischen Schulen, von der ersten und ältesten an bis auf die letzte und neueste. Nur unter dem Schutze dieser Denkweise konnte sich das Nichtverständniss der älteren griechischen Denker, wie so mancher neueren, in den geschichtlichen Arbeiten über die Philosophie so lange forterhalten. Man gestand sich nicht ein, dass die vorgeblichen Systeme der älteren Griechen nach der bisherigen Darstellungsweise unverständlich und unverstanden seien; man hinterging sich selbst und die Anderen und versteckte das Nichtverständniss hinter hohlen Redensarten, die, je inhaltsleerer sie waren, desto orakelmässiger und dunkler klangen. Es liesse sich ein halb drolliges, halb verdriessliches Register von Redensarten und Ausdrücken dieser Art aufzeichnen, die allemal da eintreten, wo der Sinn ausgeht. Leider sind die grossen Denker unserer Nation in dieser Beziehung selbst mit einem üblen Beispiel vorangegangen, und haben theils aus Geringschätzung der äusseren Form, theils auch, weil sie Ursache zu haben glaubten, sich über manchen zarten Gegenstand nicht allzudeutlich auszusprechen, häufig die Dunkelheit des Ausdrucks nicht vermieden, so dass sich nun selbst unsere bedeutenderen philosophischen Schriften durch Unklarheit urd Formlosigkeit vor den philosophischen Erzeugnissen der anderen Völker nicht eben zu ihrem Vortheile auszeichnen; wodurch es dann den Halbdenkern um so leichter gemacht wurde, Gedankenleere hinter hohlem Wortgeklingel zu verstecken. Es ist ein unumstösslicher Grundsatz, dass jeder, auch der tiefsinnigste Gedanke in dem Maasse, wie er im Denker zur inneren Reife durchgegohren ist, in demselben Maasse auch eine durchsichtige und klare Form annimmt, so dass die höchste Denkreife auch zugleich mit der höchsten Formklarheit verbunden ist. Dieser Grundsatz, allgemein beherzigt und geübt, würde das Schreiben etwas schwieriger, das Lesen aber um so leichter machen.

Diese offene Bemerkung möge man dem Verfasser nicht übel deuten. Er verabscheut alles gehässige Polemisiren und alles Herabziehen Anderer; wie diese Schrift bezeugt, die, obgleich sie sich mit unendlichen Missverständnissen, Irrthümern, und selbst lächerlichen und anmaasslichen Verirrungen der Unkenntniss bei einem so dunkeln und schwierigen Gegenstande herumzuschlagen hat, doch niemals den Ton des Spottes anstimmt, durch den sich der Ueberdruss am Verkehrten so leicht Luft macht. Deshalb aber will doch der Verfasser niemals die Pflicht und das Recht des Geschichtschreibers umgehen, sich und seinen Zeitgenossen unangenehme Wahrheiten vorzuhalten, wenn er damit der Wissenschaft einen Dienst zu leisten glaubt.

Zugleich diene diese Bemerkung zu einer nothgedrungenen Verwahrung, damit man nicht etwa gerade das in diesem Werke mit Unbedacht angreife, worin der Verfasser nach reiflichster Ueberlegung und nach langen, mit beharrlicher Anstrengung durchgeführten Studien von der bisher üblichen Auffassungs- und Darstellungsweise abgewichen ist.

Hiermit mögen die Vorbemerkungen zu unserer Darstellung der ältesten Glaubenskreise geschlossen sein.

Wir wenden uns nun zu unserem Gegenstande selbst, und beginnen mit einer Uebersicht der ältesten Geschichte Vorderasiens und Aegyptens, so weit sie im Dunkel des Alterthums noch erkannt werden kann und zum Verständniss der ältesten Spekulation nöthig ist. Denn die Zusammenstellung der Nachrichten von den ältesten Zuständen dieser Völker, so mangelhaft und bruchstückweise sie auch durch Vermittelung der späteren Zeiten auf uns gekommen sind, ist doch unumgänglich nothwendig, um uns den Entwicklungsgang der ältesten Spekulation, wenigstens in seinen Hauptumrissen, errathen zu lassen. Ohne diese spärlichen Nachrichten wäre uns sonst die Einsicht in die Entstehung der ältesten Glaubenskreise gänzlich verschlossen.

Uebersicht der ältesten Geschichte.

Der Schauplatz, auf welchem die Entwicklungsgeschichte unserer abendländischen Philosophie spielt, zerfällt in drei grosse Ländermassen, die Wohnsitze dreier verschiedener Völkerstämme mit eigenthümlicher Sprache, Schrift und Gesittung. Der eine dieser Stämme bewohnte Mittelasien vom Indus an zwischen dem persischen Meerbusen und dem kaspischen Meere: Karamanien, Persien, Baktrien, Medien, Assyrien, Armenien, bis herüber nach Kleinasien zwischen dem schwarzen und dem mittelländischen Meere: Kappadokien, Lydien, Bithynien. Wir wollen ihn, weil die bedeutendsten dieser Völker, die Meder und die Baktrer, den Gesammtnamen Arier führten [1], den arianischen nennen. Mit diesem Volksstamme waren nach Osten die Inder, nach Westen die ältesten Bewohner von Griechenland und Italien verwandt. Der zweite Stamm hatte die Länder zwischen dem persischen und arabischen Meerbusen bis an die Küsten des mittelländischen Meeres inne: Arabien, Mesopotamien und insbesondere Babylonien, Syrien, Phönikien, Palästina. Man ist übereingekommen, ihn, obgleich unrichtig, den semitischen zu nennen. Der dritte Stamm bewohnte die afrikanischen Länder längs dem Nile: Aegypten und das südlich von Aegypten gelegene Aethiopien. Die Sprachen der arianischen Völker: das Assyrische, Medische, Persische, Baktrische u. s. w. sind sämmtlich nahe verwandt und gehören nach den erhaltenen Resten zum indogermanischen Sprachstamme. Das Aegyptische bildet ebenfalls einen eigenthümlichen, selbstständigen Sprachstamm. Zwischen beiden in der Mitte stehen die Sprachen der sogenannten semitischen Völker, die, obwohl zu einer eigenthümlichen grammatischen Ausbildung gelangt,

in vielen Beziehungen sich an den äthiopisch-ägyptischen Sprachstamm anschliessen, und dagegen von dem indogermanischen bedeutend abweichen.

Nach den Andeutungen, welche der Bau dieser Sprachstämme darbietet, ständen der arianische und der äthiopisch-ägyptische Volksstamm einander am gesondertsten und selbstständigsten gegenüber, während der semitische Volksstamm eine weniger selbstständige Stellung zwischen beiden anderen Völkerstämmen einnähme, indem er sich mehr an den äthiopisch-ägyptischen anschlösse.

Die ältesten geschichtlichen Nachrichten über die Abstammung dieser Völker gehen sogar noch weiter. Die bekannte Völkerstammtafel zu Anfange der mosaischen Gesetzbücher (Gen. X.) fasst die von uns oben angeführten arianischen Völker ebenfalls in eine Völkerfamilie zusammen, indem sie die Meder (Madai), die Völker am schwarzen Meere: die Tibarener (Thubal) und Moscher (Meschech), ferner die Skythen (Gog), die Thraker (Thiras), die Griechen (Javan) und endlich sogar die Kimbern (Gomer) zu Söhnen eines und desselben Stammvaters, des Jephet, macht. Die von den Neueren fälschlich sogenannten semitischen Völker erklärt sie aber als stammverwandt mit den Aethiopern und Aegyptern, indem sie Kusch, zu dessen Sohne sie auch den Gründer von Babylon Nimrod macht, d. h. also die Aethioper, mit Mizraim, den Aegyptern, und Canaan, den Phönikern, von einem und demselben Stammvater, Cham, herleitet. Welchen Werth man nun auch dieser Stammtafel beilegen mag, so erhellt doch daraus wenigstens so viel, dass ihr Verfasser die von uns sogenannten semitischen Völker, die Babylonier und Phöniker, als mit dem äthiopisch-ägyptischen Volksstamme verwandt ansah.

Ueber die Urgeschichte dieser Völkerstämme während der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft und Gesittung lässt sich bei dem leicht begreiflichen Mangel aller historischen Nachrichten aus einer so frühen Zeit durchaus nichts Bestimmtes festsetzen. Man kann es jetzt, wo die bisherige Annahme von einem gemeinschaftlichen Abstammungspunkte aller Völker sich aus naturgeschichtlichen und sprachlichen Gründen als unhaltbar ausweist, höchstens wahrscheinlich finden, dass jeder der beiden Hauptvölkerstämme seinen Ursitz in den seinen nachherigen Wohnplätzen benachbarten Hochländern hatte, dass

also der arianische Stamm ursprünglich in den Hochebenen von Mittelasien, und der äthiopisch-ägyptische mit den von ihm abstammenden sogenannten semitischen Völkern in dem Hochlande von Mittelafrika, in den jetzigen Gebirgsländern Abyssiniens, wohnte, und dass sie sich von beiden Punkten aus allmählich in ihre späteren Sitze herabzogen.

Dass der Ursitz der arianischen Völker in dem Nordosten von Baktrien, also auf den Hochebenen Mittelasiens und nicht um den Kaukasus her zu suchen sei, haben die Untersuchungen neuerer Forscher aus zendischen und indischen Angaben höchst wahrscheinlich gemacht [2].

Ebenso scheint es angemessener, statt wie bisher die Aegypter von Südarabien her über die Strasse von Bab-el-Mandeb nach Abyssinien einwandern und von da längs den Ufern des Niles nach Aethiopien und Aegypten ziehen zu lassen, vielmehr umgekehrt anzunehmen, dass beide Volksstämme, der äthiopisch-ägyptische und der babylonisch-phönikische in dem abyssinischen Hochlande ihren Ursitz gehabt haben, und von da aus der eine längs den Ufern des Niles nach Meroë und Aegypten herabgezogen sei, der andere dagegen sich über die Strasse von Bab-el-Mandeb in den südlichen Theil der arabischen Halbinsel und von hier an die Ufer des persischen Meeres und längs dem Euphrat und Tigris nach Mesopotamien und Syrien ausgebreitet habe. So begriffe man einestheils, wie die mosaische Völkertafel die Babylonier von den Aethiopern ableiten konnte, denn nach den A.T. Büchern, sowie nach Herodot [3], wohnten allerdings Aethioper im südlichen Arabien, während es doch natürlicher ist, die Heimath derselben da zu suchen, wo sie einen grossen und sehr alten Staat bildeten, in Mittelafrika nämlich.

Auf ausdrücklichen geschichtlichen Nachrichten beruht jedoch diese Annahme nicht, und sie wird nur dadurch wahrscheinlich, dass nach den einstimmigen Zeugnissen der alten Schriftsteller dem äthiopischen Staate zu Meroë ein noch höheres Alterthum zugeschrieben wird, als selbst dem ägyptischen zu Theben, obgleich dieser schon vorhanden gewesen sein soll, als Unterägypten noch eine unbewohnbare Sumpfgegend war. Nur die allmählige Ausbreitung der ägyptischen Kultur von Süden nach Norden, von Aethiopien herab bis nach Unterägypten längs den Ufern des Niles ist geschichtlich sicher.

Zu welcher Zeit aber diese allmählige Einwanderung des äthiopischen Stammes nach Aegypten geschehen sei, liegt ausserhalb dem Bereiche aller historischen Ueberlieferung.

Nach den einstimmigen Aussagen des Alterthums gehören die Aegypter zu den ältesten Völkern der Welt. Die Verzeichnisse der ägyptischen Königsdynastieen, wie sie uns Manetho überliefert hat [4], reichen bis in das sechste Jahrtausend vor Chr. G.; in ein noch höheres Alterthum führen die Aegypter ihre Sagen- und Göttergeschichte zurück; von den nach Jahrtausenden gezählten Perioden ihrer Kosmogonie ganz zu geschweigen. Sie schreiben ihrem Staate eine während dieser ganzen Zeit nicht unterbrochene Dauer zu und lassen ihn von allen auf dem übrigen Erdkreise eingetretenen Revolutionen unberührt bleiben [5].

Wenn man auch in dem Maasse, wie sich unsere Kenntniss des Alterthums erweitert, genöthigt ist, die Anfänge der Geschichte weiter hinauszurücken und dem Menschengeschlechte ein höheres Alter zuzuschreiben, als man bisher, auf die einzigen hebräischen Quellen gestützt, annahm, so liegt doch begreiflicher Weise eine feste Zeitbestimmung über den Beginn eines dieser ältesten Staaten ausserhalb dem Bereich aller historischen Möglichkeit. Die Angaben der Aegypter über den Beginn ihrer eigentlichen Geschichte, von ihrer Sagengeschichte natürlich ganz abgesehen, müssen also ganz dahingestellt bleiben, und Jeder kann davon denken, was ihm gut däucht. Nur so viel ist gewiss, dass das Alter des ägyptischen Staates sehr hoch hinaufsteigt. Das beweisen auf eine unwiderlegliche Weise seine noch vorhandenen Baudenkmäler. Denn die ältesten mit hieroglyphischen Inschriften versehenen Monumente rühren von Königen der sechzehnten Dynastie her, die nach dem Verzeichnisse des Manetho noch vor dem zweiten Jahrtausend vor Chr. G. regierte, früher als die Hyksos in Aegypten einfielen. So ist ein Obelisk, der noch zu Heliopolis steht [6], nach seiner Inschrift das Werk des Osortasen, eines Königs dieser 16. Dynastie, dessen Herrschaft in das 23. Jahrhundert vor Chr. G. fällt. Die Herrschaft der Hyksos selbst ist durch die Pyramiden dokumentirt, in denen die neuesten Ausgrabungen der Engländer ganz gegen alles Erwarten theils auf Steinen, theils auf Mumienüberresten Hieroglyphen-Inschriften mit

den Namen der von Herodot als Erbauer angegebenen Könige Cheops, Chephren und Mykerinos aufgefunden haben. Von den auf die Hyksos folgenden Herrschern, namentlich der 18. Dynastie, unter der Aegypten vom 19. bis zum 15. Jahrhundert vor Chr. G. in der höchsten Blüthe stand, sind Denkmäler mit Hieroglypheninschriften sogar zahlreich vorhanden. Wenn Aegypten in diesen frühen Zeiten schon auf einer so hohen Stufe der Ausbildung stand, dass es solche Bauten errichten konnte und seine eigenthümliche Schrift besass, so musste nothwendig schon manches Jahrhundert seiner Dauer vorhergegangen sein. Das ägyptische Volk ist also eines der ältesten.

Ein ähnliches fabelhaftes Alterthum schreiben griechische Schriftsteller dem arianischen Volksstamme zu, indem sie den Stifter seiner ältesten Götterverehrung und Glaubenslehre, den sogenannten älteren Zoroaster, den Hom der Zendbücher, in das 7. oder 6. Jahrtausend vor Chr. G. setzen [7]. Von einem so hohen Alter reden indessen die eigenen Schriften dieser Völker nicht; sie erwähnen nur im Allgemeinen frühere Ursitze, in welchen die Arier vor ihrer späteren Ausbreitung gewohnt hätten. Die heiligen Schriften der Baktrer, die Zendbücher, die auf Zoroaster zurückgeführt werden, enthalten nämlich in einer Stelle über die verschiedenen Wohnsitze, welche das arianische Volk inne hatte, die Nachricht: das Zendvolk sei durch die Kälte genöthigt worden, aus seinen ursprünglich im Norden von Iran gelegenen Wohnsitzen nach dem Süden zu wandern. Diese dunkle Angabe will ein neuerer Gelehrter [8] mit jener grossen Erdrevolution in Verbindung setzen, welche nach naturgeschichtlichen Gründen das nördliche Asien in der Urzeit betroffen haben muss, und welche das vorher heisse Klima Nordasiens so plötzlich zu einem eisigen umwandelte, dass der riesige Bewohner der ehemaligen heissen Zone, das Mammuth, in Eisschollen eingefroren, durch die Jahrtausende bis auf unsere Zeit erhalten werden konnte. Das heisst jedoch wohl etwas zu rasch Hypothesen bauen.

Bei dieser Auswanderung scheint ein Theil des arianischen Volksstammes von Mittelasien aus westwärts gezogen zu sein, und so allmählig seine späteren Wohnsitze, Baktrien und die persischen Länder zwischen dem kaspischen Meere und dem persischen Meerbusen bis an den Euphrat und Tigris hin, eingenommen zu haben, während ein anderer Theil südöstlich nach den Ebenen des Indus zu zog und sich dort auf der indischen Halbinsel ausbreitete. Zu einer solchen Annahme zwingt die Identität der Inder und der Baktrer in Name, Sprache und frühester Lebensweise; eine Identität, die sowohl aus den heiligen Schriften der Baktrer, wie aus den ältesten Religionsschriften der Inder hervorgeht. Denn sowohl die Inder wie die Baktrer nennen sich Arier; ihre Sprachen, das Zend und das ältere Sanskrit, sind so nahe verwandt, dass nur eine Dialektverschiedenheit zwischen ihnen stattfindet; und beide Völker erscheinen in ihren heiligen Büchern als ackerbautreibende Hirtenvölker [9]. Später werden wir sehen, dass sie auch den nämlichen Götterkreis, den nämlichen Kultus, und namentlich den Feuerdienst gemeinschaftlich haben.

Durch diese Verbreitung des arianischen Volksstammes bis an die Ufer des Euphrat und Tigris und des persischen Meerbusens scheint eine weitere Auswanderung eines Theils der sogenannten semitischen Völker veranlasst worden zu sein. Die Arianer scheinen nämlich die älteren Bewohner des ebenen Landes um die Küsten des persischen Meerbusens, des erythräischen Meeres, verdrängt zu haben, so dass diese gezwungen wurden, aus ihrer Heimath zu weichen und sich nach Westen längs dem Euphrat und Tigris an das mittelländische Meer zu ziehen. Hier dehnten sie sich längs dessen ganzer östlichen Küste von Kleinasien an bis nach Aegypten herab aus, und nahmen das spätere Kilikien [10], Syrien, Phönikien und Palästina ein, von wo sie auch wohl gleichzeitig nach dem benachbarten Kypern wanderten. Im Inneren dieser Küstenländer blieben sie theils, was sie bisher gewesen waren, Hirten und Ackerbauer, an den Küstenstrichen selbst aber erhielten sie durch den Einfluss ihres neuen Wohnsitzes erst den Charakter, mit welchem sie in der späteren Geschichte erscheinen; denn der Meeresstrand war es, der sie durch seine natürliche Beschaffenheit zu einem Fischerei und Seefahrt, Handel und Gewerbe treibenden Volke umbildete, der sie durch seine Purpurschnecken zu Färbern, und in der späteren Zeit durch seinen feinen Sand zu Glasschmelzern machte. Dadurch erklären sich denn auch die vielen Namen, unter denen sie in der Geschichte vorkommen. Sie selbst nannten sich Kenaani, Kanaaniter, d. h. Niederländer, Bewohner des Niederlands, der Meeresküste, im Gegensatze zu den benachbarten Bewohnern der Gebirgsgegend,

die Arami, Hochländer, hiessen. Von ihren Gewerben erhielten sie die Namen Sidonier [11], d. h. Fischer, denn der Name ist Volks- und nicht blos Stadtname; und bei den Griechen Phöniker, d. h. Rothfärber. Die ältesten Städte, die sie bei ihrer Einwanderung gründeten: Sidon, die Fischerstadt, und Zor, Tyrus, die Felsenstadt, nach ihrer Lage so benannt, sind jene in der späteren Geschichte so mächtig und berühmt gewordenen Handelsstädte. Die Erinnerung an ihre Einwanderung von den Küsten des erythräischen Meeres hatte sich nach Herodot noch bis in die spätere geschichtliche Zeit bei ihnen erhalten [12]. Selbst über die Zeit dieser Einwanderung konnten sie noch eine bestimmte Auskunft geben, indem sie die Gründung von Tyrus 2300 Jahre vor die Zeit des Herodot, also ungefähr 2700 Jahre vor Chr. G. setzten [13]. Demnach müsste die Einwanderung der arianischen Stämme in ihre nachherigen Wohnplätze erst zu Ende des 4. oder zu Anfange des 3. Jahrtausends stattgefunden haben; also viel später, als die Aegypter ihr Land zu bewohnen anfingen.

Die unruhigen Zeiten dieser ältesten Völkerwanderung scheinen aber damit noch nicht beendigt gewesen zu sein, denn drei Jahrhunderte später, um 2300 vor Chr. G. erwähnt die Chronik des Manetho die Einwanderung der Phöniker auch nach Aegypten, und die förmliche Gründung eines phönikischen Reiches daselbst, dessen Hauptstadt Memphis wurde. Dies ist die Herrschaft der von den Aegyptern so genannten Hirtenkönige, Hyksos [14]; denn auch Manetho nennt diese Phöniker ausdrücklich ein Hirtenvolk [15]. Manetho bezeichnet sie genauer als Phoinikes allophyloi, d h. als denjenigen phönikischen Stamm, dessen Ueberreste in späterer Zeit unter dem Namen der Philistim die Meeresküste zwischen Aegypten und Tyrus inne hatten; denn durch den Beinamen „allophyloi" wurden bei den Alexandrinern diese Philister von den übrigen Phönikern unterschieden, weil sie nicht gleicher Herkunft mit den übrigen Phönikern zu sein schienen, da sie erst in späterer geschichtlicher Zeit vom Westen her nach ihren Wohnsitzen in Palästina eingewandert waren [16]. Diese Philistim kommen nun in den Büchern des A. T. auch unter den Namen Plethi, Krethi und Kari vor. Alle diese Namen sind aber auch dem Wortsinne nach gleichbedeutend; denn Philisti bedeutet Auswanderer; Plethi und Kari: Flüchtling; Krethi: den Vertriebenen;

alle demnach bezeichnen ein aus seinen früheren Wohnsitzen vertriebenes Volk [17], und waren ebenso aus ursprünglichen Gemeinwörtern zu Eigennamen geworden, wie in späterer Zeit der Name der Parther, der auch nur „die Ausgewanderten" bedeutet; denn auch die Parther waren ein aus den gemeinschaftlichen Wohnsitzen der Skythen vertriebener und ausgewanderter Volksstamm [18]. Die Aegypter selbst belegten diesen phönikischen Stamm mit demselben Namen der „Ausgewanderten, der Philisti, Plethi". In einer Stelle des Herodot (II, 128) führen die Aegypter den Bau der Pyramiden auf ein ihnen verhasstes Hirtenvolk Philitis zurück [19]. Dies ist nur die von Herodot gräcisirte Form des Namens Plethi, des Synonyms von Philisti; verhasst aber mussten die Philister den Aegyptern sein, denn die Philister waren ja ihre Unterdrücker, und von diesem Hasse der Aegypter gegen ihre phönikischen Gewaltherrscher werden uns noch zahlreiche Spuren begegnen. Aber auch der Name Philisti war den Aegyptern bekannt, wie sein Vorkommen in einer hieroglyphischen Tempelinschrift beweist [20].

Diese aus der Sprache nachgewiesene Einerleiheit der philistäischen Phöniker mit den Krethi und Kari giebt, wie sich bald ausweisen wird, einen wichtigen Aufschluss für die spätere Geschichte, weil es uns dadurch möglich wird, unter verschiedenen Völkernamen, die in der Geschichte vorkommen und die man bisher irriger Weise auch für Bezeichnungen verschiedener Völker gehalten hat, ein und dasselbe Volk, die Phöniker, wiederzuerkennen, das unter diesen verschiedenen Namen nur deshalb unerkannt versteckt war, weil man die identische Bedeutung aller dieser so verschiedenartig lautenden Namen nicht erkannt hatte.

Die Einwanderung der Phöniker nach Aegypten war jedoch nicht mit einer Eroberung von ganz Aegypten verbunden, sondern die einheimische Königsfamilie zog sich nur nach Oberägypten zurück und behielt fortwährend ihren Sitz in Diospolis und in Theben [21]. So bestanden diese beiden Reiche, das der Hyksos in Niederägypten, und das der einheimischen ägyptischen Könige in Oberägypten, ein halbes Jahrtausend lang neben einander [22], bis endlich nach lange dauernden Feindseligkeiten die oberägyptische Dynastie wieder das Uebergewicht erhielt und die Hyksos zuerst auf das Nildelta be-

schränkte, dann aber zu Ende des 19. Jahrh. v. Chr. G. ganz aus Aegypten vertrieb [23], nachdem die phönikische Herrschaft von 2300 bis um 1790 v. Chr. G., fünfhundert und elf Jahre, gedauert hatte. Von diesem Aufenthalte der Phöniker in Aegypten sind die Pyramiden unvergängliche Denkmäler, denn die von Herodot als deren Erbauer angegebenen Könige Cheops, Chephren und Mykerinos, deren Namen sich bei den letzten Ausgrabungen der Engländer in den Pyramiden auf Hieroglypheninschriften wirklich vorgefunden haben, gehören zu dieser phönikischen Dynastie der sogenannten Hirtenkönige, Hyksos.

Dieser lange Aufenthalt der Phöniker in Aegypten ist für die älteste Kulturgeschichte von der grössten Wichtigkeit. Denn er allein giebt den Schlüssel für eine doppelte auffallende Erscheinung. Die eine besteht darin, dass in der ägyptischen Glaubenslehre sich eine Reihe von Götterbegriffen findet, welche mit den älteren religiösen Vorstellungen sich offenbar erst in einer späteren Zeit verbunden hat und mit denselben niemals zu einem völlig übereinstimmenden Ganzen verschmolzen ist; diese Götterbegriffe finden sich aber gerade vorherrschend bei den Phönikern und den übrigen westasiatischen Völkern. Die zweite, eben so auffallende Erscheinung ist die, dass in der späteren geschichtlichen Zeit der ägyptische Glaubenskreis mit allen seinen hauptsächlichsten Göttergestalten, ja sogar mit der ihm eigenthümlichen Spekulation sich bei den Phönikern wiederfindet und von diesen zu allen den Völkern, mit welchen sie in Verbindung kamen, verpflanzt wurde. Wir werden auf diese sehr wichtige Bemerkung später wieder zurückkommen.

Die aus Aegypten vertriebenen Phöniker zogen sich nun wohl zum Theil in die von ihren Stammgenossen schon bewohnten Landstriche, nach Phönikien, Syrien, Kypern, Kilikien u. s. w., wieder zurück [24]; zum Theil aber suchten sie, wie es scheint in einzelne Heereshaufen getheilt, sich neue Wohnsitze.

Das nächste Ziel dieser Auswanderung scheint Kreta gewesen zu sein, als dessen älteste Bewohner Phöniker, Karer und Pelasger genannt werden, d. h. eben jenes phönikische Volk von Auswanderern, das wir unter den Namen der Philister, Karer und Kreter als die Eroberer Aegyptens kennen lernten; wodurch denn der Name Kreta's selbst und seiner

Bewohner, der Kreter, den die griechischen Nachrichten nicht abzuleiten wissen, seine ganz natürliche Erklärung findet. Denn die vollkommene Identität aller dieser Namen ist klar, und selbst der Name Pelasger ist, wie dem Kenner der orientalischen Sprachen kaum bewiesen zu werden braucht, völlig desselben Stammes, wie Philister [25]. Von Kreta aus verbreitete sich dieser phönikische Volksstamm der Karer und Pelasger allmählig über ganz Griechenland bis nach Italien.

Unter beiden Namen, besonders aber unter dem der Karer, findet er sich auf den meisten griechischen Inseln des Archipelagus bis an das schwarze Meer und nach Thrakien hin. Fast überall auf diesen Inseln werden Karer oder Pelasger als die ältesten Bewohner namhaft gemacht [26]. Ja nach Thukydides [27] waren die Karer bis auf Minos das in den griechischen Gewässern herrschende Volk. Sie waren nicht allein Seefahrer, sondern bebauten wahrscheinlich auch zuerst die Bergwerke in diesen Gegenden, und jene in die kretische Sagen- und Götter-Geschichte als fabelhafte Wesen, Erzarbeiter, Priester und Zauberer verflochtenen Kureten, Daktylen und Telchinen sind wohl keine Anderen als diese phönikischen Karer, Kreter und Pelasger. Denn der Name Kureten ist offenbar nur eine andere Form des Namens Kreti; die Namen Daktylen und Telchinen sind aber nur gräcisirte phönikische Wörter, welche Bergleute bezeichnen [28]. Dass aber diese Karer wirklich ein phönikischer Stamm waren, erhellt daraus, dass sie geradezu Phöniker genannt werden, und dass ihnen daher eine vom Griechischen verschiedene, den Griechen unverständliche Sprache beigelegt wird.

Unter dem Namen der Pelasger kommt dieser Volksstamm noch häufiger in den griechischen Nachrichten vor. Pelasger werden an vielen Orten des griechischen Festlandes, in Arkadien, Argos, Achaia, Athen, Böotien, in Epirus besonders um Dodona, in Thessalien u. s. w. als frühere Bewohner namhaft gemacht [29]. Sie werden ausdrücklich als Barbaren, d. h. Nicht-Griechen bezeichnet [30], die, obgleich sie später in der Mehrzahl mit den Griechen ganz verschmolzen waren, doch selbst noch zu Herodots Zeiten an den wenigen Orten, wo sie sich in einzelnen Ueberresten unvermischt erhalten hatten, eine fremde, den Griechen unverständliche Sprache redeten [31]. Dass aber diese pelasgische Sprache keine andere als die phöniki-

sche war, erhellt aus den einzelnen Ueberresten derselben, die sich in Orts- und Stamm-Namen erhalten haben und sich im Phönikischen wiederfinden. So ist z. B. der Name Dodona, den mehrere griechische Städte trugen, welche früher Wohnsitze der Pelasger waren, ganz unverändert der Name Dodan oder Dedan, der bei den Phönikern und Hebräern mehrfach vorkommt, z. B. bei Sanchuniathon als Name eines phönikischen Stammes [32], — in den Schriften des A. T. als Name einer Insel im persischen Meerbusen, dem alten Wohnsitze der Phöniker; einer Insel, die auch noch in den späteren geschichtlichen Zeiten von den Phönikern bewohnt war und einen Stapelplatz ihres Handels mit Indien bildete [33]. So ist selbst der Name der Ionier, oder der Iaonen, wie Homer sie nennt, welche nach Herodots ausdrücklicher Aussage ursprünglich ein pelasgischer Volksstamm gewesen waren und erst später griechische Sprache und Sitten angenommen hatten [34], ein ächt phönikischer; denn Javan, wie die Ionier bei den Hebräern heissen, kommt auch als Eigenname einer Stadt in Südarabien vor [35].

Auf Griechenland beschränkte sich aber die Ausbreitung der Pelasger nicht, sondern sie gingen auch — nach Einigen von Thessalien, nach Anderen von Arkadien aus — nach Italien hinüber [36], wo ihr Einfluss noch bis zur späteren geschichtlichen Zeit in dem etrurischen Staate sichtbar war, dessen eigenthümliche ägyptisch gefärbte Kultur doch wohl hauptsächlich durch diese phönikischen Pelasger vermittelt war. Von den griechischen Inseln wurden diese phönikischen Stämme später durch Minos vertrieben [37], und zogen sich nach den benachbarten Küstenstrichen Kleinasiens, wo sie noch in der späteren geschichtlichen Zeit als Karer mit phönikischer Sprache vorkommen. Bei dieser Verdrängung der Karer durch die Griechen kehrte dann ein versprengter phönikischer Volksstamm nach Palästina zurück und eroberte sich in seiner Heimath einen bleibenden Sitz [38]. Dies sind jene Philisti, Plethi, Kari, Krethi, das von den Hebräern vor und zu David's Zeiten so gefürchtete Nachbarvolk, dessen Spuren in den A. T. Büchern diese ganze Untersuchung allein möglich machten.

Auf dem griechischen Festlande dagegen verschmolzen die phönikischen Stämme nach und nach mit den Hellenen, und nahmen, wie z. B. die Ionier, griechische Sprache und griechische Sitten an, so dass sie in der späteren geschichtlichen Zeit, bis auf wenige Ueberreste, die Herodot namhaft macht, als ein selbstständiges Volk von dem griechischen Boden verschwanden. Dass diese Verschmelzung aber nur sehr langsam vor sich ging, sieht man aus dem Homer, der unter den griechischen Völkerschaften auch noch Pelasger als gesonderte Stämme aufführt.

Ein Theil der aus Aegypten vertriebenen Phöniker ging also, wie wir gesehen haben, nach Kreta, und verbreitete sich von da über die griechischen Inseln bis nach Kleinasien, und über das griechische Festland bis nach Italien hin.

Ein anderer Theil der phönikischen Auswanderer scheint sich von Aegypten aus nach dem Westen gewendet zu haben, und über Sicilien theils nach der Nordküste von Afrika, theils nach Sardinien und bis nach Spanien gezogen zu sein; denn in allen diesen Ländern gehörten die Phöniker zu den ältesten Einwohnern und blieben auch bis in die spätere Römerzeit ein bedeutender Bestandtheil der Bevölkerung. Besonders aber die Nordküste von Afrika war von den Phönikern, und zwar schon lange vor der Gründung Karthago's durch eine tyrische Kolonie, so zahlreich bevölkert, dass der phönikische Volksstamm, die von den Griechen so genannten Liby-Phöniker, hier geradezu der herrschende wurde, durch Karthago sich an die Spitze eines Weltreiches erhob, und auch nach dessen Sturze sich mit seiner Sprache selbst noch in die christlichen Jahrhunderte hinein erhielt; bis im Beginne des Mittelalters ein anderer semitischer Stamm, die Araber, sich über diese Gegenden ausbreitete und über Sicilien hin seine Herrschaft auf der ganzen Nordküste von Afrika selbst bis nach Spanien ausdehnte. So erklärt sich nun erst die weite Verbreitung des phönikischen Seehandels und der phönikischen Kolonieen; beide fanden vom Mutterlande aus zu sprach- und stammverwandten Völkern statt.

Von dieser weiten Ausbreitung des phönikischen Stammes in so früher Zeit hat sich, obgleich die Literatur der Phöniker und Karthager verloren gegangen ist, eine dunkle Kunde doch auch bei griechischen und römischen Schriftstellern erhalten [39], deren zerstreute Nachrichten mit einander vereinigt, und unterstützt durch die noch vorhandenen, wenn auch äusserst spärlichen Denkmäler der phönikischen Sprache aus diesen Gegenden, diese älteste Völkerbewegung zu einer geschichtlichen

Thatsache und nicht blos zu einer Hypothese machen, und auf diese Weise, so abgebrochen und dunkel sie auch sind, eine bedeutende Lücke in der ältesten Geschichte ausfüllen.

Mit der Vertreibung der Phöniker begann eine neue Blüthezeit für Aegypten. Aseth, der letzte König der 17. Dynastie, unter welchem die Phöniker verdrängt wurden, scheint als Ordner des wiedererstarkten ägyptischen Staates aufgetreten zu sein, denn in seine Zeit fällt eine Veränderung des Kalenders durch die Einführung eines Jahres von 365 Tagen, indem er zu dem bisherigen Mondenjahr von 360 Tagen die später üblichen 5 Schalttage hinzufügte. Die Nachricht von dieser Reform, die sich in des Syncellus Auszuge aus der Manethonischen Chronik erhalten hat, ist von Biot [40] durch eine astronomische Nachrechnung bestätigt und die Reform selbst auf das Jahr 1780 v. Chr. G. festgesetzt worden.

Diese Nachricht, obgleich nur in wenigen kargen Worten berichtet, ist doch im höchsten Grade wichtig; nicht blos weil sie für die Anordnung der ägyptischen Geschichte in dieser frühen Zeit einen durch die Astronomie gesicherten chronologischen Anhaltspunkt darbietet, sondern auch weil sie beredter als die weitläufigste Auseinandersetzung für die hohe Ausbildung der alten ägyptischen Kultur spricht, welche zu einer Zeit, wo sich die übrigen Völker noch in der ersten Kindheit der geistigen Entwicklung befanden, schon im Stande war, ein dem wirklichen Sonnenjahre so nahe kommendes und für die Vorausbestimmung des Kalenders so zweckmässiges bürgerliches Jahr einzuführen. Denn Biot weist nach, dass dies bewegliche Jahr von 365 Tagen mit einem 25jährigen Cyklus verbunden wurde, nach dessen Verlaufe die Mondphasen wieder auf den nämlichen Tag des Kalenders fielen; so dass also durch eine einmalige Aufzeichnung der Mondphasen während dieses Cyklus der Lauf des Mondes und damit auch der Kalender für eine lange Reihe von Jahrhunderten festgesetzt war; denn von den Mondphasen hing ja die Bestimmung der Feste ab. Zugleich aber zeigt Biot, dass nach den erhaltenen Nachrichten die Aegypter hierbei von der wahren Dauer des synodischen Mondmonates eine so annähernd richtige Kenntniss hatten, wie nicht einmal die spätere griechische Astronomie in ihrer höchsten Blüthe.

Wie hoch aber in derselben Zeit auch die literarische und religiöse Ausbildung gestiegen war, erhellt daraus, dass unter des Aseth Sohn und Nachfolger Amasis, oder Thetmosis — denn beide Namen sind identisch — eine schriftliche Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre durch den saïtischen Propheten, d. h. Oberpriester, Bithys abgefasst wurde, und dass eben derselbe Amasis den ägyptischen Kultus von den Menschenopfern reinigte, welche unter der phönikischen Herrschaft bis dahin üblich gewesen waren und bei den phönikischen und westasiatischen Völkern noch fast ein Jahrtausend lang bis in die spätere geschichtliche Zeit fortdauerten [41].

In den nächsten Jahrhunderten nach dieser Wiederherstellung erreichte der ägyptische Staat unter der 18. und 19. Dynastie den höchsten Gipfel seiner Macht; denn Sesostris, aus der 18. Dynastie, der von 1570 bis 1503 v. Chr. G. herrschte, und Rhamses Maiamum aus der 19. um 1450 v. Chr. G. traten als Eroberer auf. Sesostris machte grosse Heereszüge durch ganz Vorderasien bis an das schwarze Meer. Auf einem dieser Heereszüge wahrscheinlich war es, wo Sesostris eine Priesterkolonie nach Babylon führte und eine andere ägyptische Kolonie in Kolchis zurückliess, die noch zu Herodots Zeiten vorhanden war und ägyptische Sitten beibehalten hatte. Sesostris scheint seine Eroberungen selbst nach Südasien und Indien hin ausgedehnt zu haben, wozu er eine Flotte im rothen Meere ausrüstete. Auf diesen Heereszügen scheinen die Aegypter den grössten Theil der sogenannten semitischen Völkerschaften, der Babylonier und der Phöniker, und denjenigen Theil der arianischen Völker, welche in Kleinasien wohnten, der ägyptischen Herrschaft unterworfen zu haben. Selbst Baktrien, in welchem nach den Zendbüchern während dieser ganzen Zeit ein gesondertes Reich unter einer einheimischen Dynastie, den Achämeniden, bestand, kommt in einer hieroglyphischen Papyrusrolle als ein von Sesostris besiegtes Land vor. Sonst sind die Erwähnungen des baktrischen Staates nur sehr spärlich; er lag dem politischen Gesichtskreise der Griechen und der Vorderasiaten fern, da er mit Westasien, selbst mit den Ländern am Euphrat und Tigris, getrennt durch die grosse Länderstrecke der persischen Steppen, selten in unmittelbare Berührung kam. Auch Babylon hatte in diesen frühesten Zeiten eine einheimische Königs-

dynastie gehabt, aber ausser leeren Königsnamen ist von seiner Geschichte Nichts erhalten worden. Von den um diese Zeit bestehenden kleinen phönikischen Staaten, wie z. B. Sidon und Tyrus, meldet die Geschichte gar Nichts. Die Mehrzahl der phönikischen Völkerschaften wird um diese Zeit gleich den Hebräern noch gar keine geordneten Staaten gebildet haben [42].

Rhamses Maiamun, der erste König der 19. Dynastie, hat ebenfalls grosse Heereszüge nach Asien gemacht, und wurde deshalb von den Alten oft mit Sesostris verwechselt; genauere Angaben über ihn fehlen jedoch [43]. Der Bruder dieses Rhamses Maiamun war es, der, weil er in des Königs Abwesenheit während jener asiatischen Feldzüge nach dem Throne strebte, bei dessen Rückkehr, aus Aegypten nach dem Peloponnes flüchtete, und daher in der griechischen Sage unter dem Namen des Danaos eine bekannte Person ist [44].

Die Aegypter also beginnen die Reihe der Nationen, welche nach einander eine Oberherrschaft über das westliche Asien ausübten, und die Gesammtheit oder doch wenigstens den grössten Theil sämmtlicher drei Völkerstämme, des arianischen, des babylonisch-phönikischen und des äthiopisch-ägyptischen, zu Einem Reiche verbanden. Die ganze Geschichte des nun folgenden Jahrtausends dreht sich um den Wechsel dieser Oberherrschaft bei einzelnen Nationen dieser Völkerstämme. Und zwar ist es auffallend, dass ausser den Aegyptern nur Völker des arianischen Stammes zu dieser Oberherrschaft gelangten, und dass der Kampf um dieselbe zuletzt immer zwischen ihnen und den Aegyptern stattfand; denn sowohl die Assyrer, als auch die nach ihnen in Babylon herrschenden Chaldäer, die Meder, und die Perser, auf welche nach jenen die Weltherrschaft überging, gehörten alle dem arianischen Volksstamme an. Die Babylonier dagegen und die seit ihrer Vertreibung aus Aegypten in einzelne kleine Staaten zersplitterten phönikischen Stämme waren nur die Beute des jedesmaligen Siegers. Dies ist ein für die Kulturgeschichte Westasiens wichtiger Umstand. Denn der Wechsel der Oberherrschaft zwischen den arianischen Volksstämmen und den Aegyptern und der damit verbundene vorwiegende Einfluss des jedesmal herrschenden Staates auf die Kultur der beherrschten Völker trug mit zu der Erscheinung bei, dass der spätere

Glaubens- und Götterkreis der babylonisch-phönikischen Stämme aus einem Gemische ägyptischer und arianischer Göttergestalten und Glaubenslehren besteht, weil die unterworfenen Völker natürlich geneigt sein mussten, Glauben und Gottesdienst ihrer Herrscher anzunehmen.

Das erste Volk, welches nach den Aegyptern ein grösseres Reich in Westasien stiftete, waren die Assyrer, die ihre Stammsitze unterhalb Armenien an den Quellen des Tigris um Ninive herum hatten. Sie wurden unter Ninus das Hauptvolk des arianischen Stammes, und dehnten ihre Herrschaft zunächst über die anderen arianischen Völkerschaften: die Meder, Baktrer und Chaldäer, über das nördliche Kleinasien bis nach Sardes aus, wo Ninus im Jahre 1237 v. Chr. G. seinen Sohn Ninyas zum Könige der Lyder einsetzte [45]. Bei zunehmender Macht eroberten sie auch das babylonische Reich, verpflanzten zur Sicherung ihrer Oberherrschaft einen ganzen arianischen Volksstamm aus den karduchischen Gebirgen Armeniens, die Chaldäer, nach Babylon, und beherrschten es von da an durch ihre Statthalter [46]. Auf dem Gipfel ihrer Macht geriethen sie endlich durch die Eroberung von Phönikien und Palästina mit Aegypten selbst in feindliche Berührung. Innere Unordnungen stürzten darauf die Oberherrschaft der Assyrer, nachdem sie 520 Jahre gedauert hatte; die der assyrischen Oberherrschaft unterworfen gewesenen Vasallenstaaten machten sich frei und gründeten unabhängige Reiche, unter denen sich besonders die Meder und die von den Assyrern nach Babylon verpflanzten Chaldäer, also wiederum zwei arianische Völkerschaften, auszeichneten. Die Chaldäer insbesondere, welche in dem von ihnen besetzten Babylon als ein ausländischer Kriegerstamm eine auf die Gewalt der Waffen gestützte Königsdynastie gründeten [47], waren es, welche in dem kurzen Zeitraume eines Jahrhunderts unter mehreren siegreichen Eroberern ganz Westasien ihrer Botmässigkeit unterwarfen, so dass Babylon unter der Herrschaft dieses ausländischen arianischen Kriegerstammes für den Zeitraum eines Jahrhunderts der Sitz eines Weltreiches war. Das unterdessen durch innere Unruhen zerrüttete Aegypten konnte diesen chaldäischen Eroberern keinen Widerstand leisten und fiel, wenn auch nur für kurze Zeit, in ihre Gewalt [48]. In diese letzte Zeit der babylonischen Weltherrschaft unter den Chaldäern fallen

jene grossen Bauten[49], deren Trümmer noch heute Bewunderung erregen und durch die auf ihrem Baumaterial eingegrabenen Keilinschriften sich als die Werke eines assyrischen Volksstammes ausweisen. Auch dieser Umstand, dass die Chaldäer, unter welchen Babylon zur Oberherrschaft gelangte, zu dem arianischen Volksstamme gehörten, und keineswegs zu dem babylonisch-phönikischen oder sogenannten semitischen, sondern dass vielmehr die Chaldäer dem beherrschten einheimischen babylonischen Volke als ein fremder herrschender Stamm gegenüberstanden, ist für eine richtige Einsicht in die ältere Kulturgeschichte von grosser Wichtigkeit. Denn der Priesterstamm der Chaldäer, der eigentlich den Namen Mag, d. h. Priester, führte, gewöhnlich aber ebenfalls mit dem Namen Chaldäer bezeichnet wird[50], musste demnach mit dem Priesterstande (den Magern) der übrigen arianischen Völkerschaften, der Baktrer, Meder und Perser auf's Engste verwandt sein; und so erklärt es sich denn, wie bei den späteren griechischen Schriftstellern die Glaubenslehre der Chaldäer mit der der Mager als vollkommen identisch angesehen wird, was ganz unbegreiflich wäre, wenn diese sogenannten Chaldäer, die auch noch in der späteren griechischen Zeit, als Babylon längst aufgehört hatte die Hauptstadt eines eigenen Reiches zu sein, daselbst fortwährend ihren Sitz hatten, ein wirklicher einheimischer Priesterstand der Babylonier selbst gewesen wären, und also dem babylonisch-phönikischen oder fälschlich sogenannten semitischen Volksstamme angehört hätten.

Der schon von ihrer Grösse herabgesunkenen Herrschaft der Chaldäer in Babylon machten darauf um 550 v. Chr. G. die Perser ein Ende, die bisher in der Geschichte noch nicht bekannt geworden waren. Und so war es also wieder ein arianischer Volksstamm, der sich der Herrschaft über Westasien bemächtigte. Auch das von den Chaldäern schon einmal eroberte Aegypten gerieth nun durch Kambyses von Neuem unter fremde Botmässigkeit. Diese persische Oberherrschaft über Asien währte bis auf Alexander; denn die Perser blieben der herrschende Volksstamm, obgleich nach dem Tode des Kambyses mit Darius, einem der grossen Vasallen des persischen Reiches, ein Abkömmling der baktrischen Königsfamilie auf den persischen Thron gekommen war. Denn Darius war der Sohn des baktrischen Königs Hystaspes (Gustasp), und

Hystaspes, obgleich von Kyros nicht besiegt, hatte sich doch der persischen Oberherrschaft unterworfen.

So weit diese Uebersicht der älteren asiatischen und ägyptischen Geschichte. Denn die Epoche, wo in Baktrien unter Hystaspes gleichzeitig mit Kyros Zoroaster die baktrische Glaubenslehre zu einer religiösen Spekulation ausbildete, ist zugleich auch als Darstellungspunkt für die ägyptische Spekulation in diesem Werke angenommen worden, weil es der Zeitpunkt ist, in welchem Pythagoras sich, wie wir sehen werden, unter der Regierung des Amasis in Aegypten aufhält, um die ägyptische Priesterlehre kennen zu lernen; zugleich aber auch, weil um diese Zeit, in den letzten Jahren der selbstständigen Existenz des ägyptischen Staates die ägyptische Spekulation ihre vollkommene Ausbildung erhalten haben musste, und von nun an bis zu ihrem allmähligen Absterben wohl keine neue Entwicklung mehr erfuhr.

Wenn wir nun bei den Völkern, deren älteste Geschichte wir in den obigen Umrissen darzustellen versuchten, auch noch die ursprünglichen und ältesten Götterbegriffe nachgewiesen haben, so werden wir hinlänglich ausgerüstet sein, um in das Verständniss der religiösen Spekulation einzudringen, die sich bei diesen Völkern entwickelt hat.

Uebersicht der ältesten religiösen Vorstellungen.

Was bei einer tieferen Untersuchung der ältesten religiösen Vorstellungen sich am Auffallendsten der Beobachtung aufdrängt, ist die Bemerkung, dass auch rücksichtlich der geistigen Bildung bei den ägyptischen, arianischen und babylonisch-phönikischen Völkerstämmen sich dasselbe Verhältniss zeigt, welches in ihren Sprachen und in ihrer Geschichte zum Vorschein kam, dass nämlich nur der ägyptisch-äthiopische und der arianische Stamm einander gegenüber eine selbstständige Stellung einnahmen, während die babylonisch-phönikischen Stämme von den beiden anderen abhängig erscheinen. Nur der ägyptische und der arianische Stamm hatten eine selbstständige Bildung; die des babylonisch-phönikischen dagegen ist ein Gemisch ägyptischer und arianischer Bestandtheile, das natürliche Ergebniss des wechselnden Einflusses, welchen die beiden anderen Stämme auf den zwischen ihnen gelegenen ausübten. Dies zeigt sich zunächst in ihrer Schrift. Der äthiopisch-ägyptische Stamm und der arianische haben ein jeder seine eigenthümlichen Schriftzeichen, die Nichts mit einander gemein haben, und auf ganz verschiedenartigen Grundsätzen der Lautbezeichnung beruhen; jener die Hieroglyphen, dieser die Keilschrift. Dagegen die Phöniker und die ihnen verwandten vorderasiatischen Semiten, und ebenso die Babylonier, hatten ein Alphabet, das nach den nämlichen Grundsätzen gebildet ist, wie die Hieroglyphenschrift, und wahrscheinlich nur aus einer auf das nothwendigste Bedürfniss beschränkten Zahl von hieroglyphischen Zeichen entstanden ist, die aus dem Reichthum der ägyptischen Schrift ausgewählt waren.

Noch stärker tritt dies Verhältniss in den religiösen Vorstellungen hervor. Nur der äthiopisch-ägyptische Stamm und der arianische hatten eine selbstständige, aus ihren eigenen Bildungszuständen hervorgegangene, gleichsam auf ihrem eigenen Grund und Boden gewachsene Götter- und Glaubenslehre, während die Götter- und Glaubenslehre der semitischen Stämme sich nur als ein Gemisch aus denen der beiden anderen Stämme ausweist, so dass sogar noch ein Theil ihrer Götternamen den ausheimischen Ursprung verräth.

Die ältesten Götterbegriffe sowohl des äthiopisch-ägyptischen, als des arianischen Stammes sind auf die unmittelbare Anschauung der Aussenwelt gegründet und betreffen die einzelnen Theile des Weltalls selbst, sowohl dessen grosse körperliche und räumliche Theile, als auch die in demselben wirkenden Kräfte, die Ursachen der in dem Weltall sichtbaren Erscheinungen des Entstehens und Vergehens. Das Himmelsgewölbe und die beiden grossen Himmelskörper, Sonne und Mond, die Erde, Wärme und Feuchtigkeit oder Feuer und Wasser, die grossen Himmelsräume, Licht und Dunkel oder Tag und Nacht, und der in ihrem Wechsel sichtbar hervortretende Strom der Zeit sind die sowohl in der ältesten ägyptischen, als auch in der ältesten arianischen Glaubenslehre gemeinschaftlich vorkommenden Götterwesen. Nur in der Vorstellung von dem Urgrunde des Bösen in der Welt scheinen die beiden Glaubenskreise von einander verschieden gewesen zu sein, wenn sie überhaupt in ihrer ältesten noch unausgebildeten Gestalt schon die Vorstellung eines solchen bösen Urwesens besassen, indem später bei den Aegyptern die Zeit, bei den Arianern vor Zoroaster das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft, als die bösen Urwesen angesehen wurden. Die ältesten Gottheiten des äthiopisch-ägyptischen Stammes waren demnach das Himmelsgewölbe, Pe, und die Erde, Anuki, beide weiblich gedacht; die Sonne, Re, der Mond, Joh, beide männlich; der Tag, Sate, und die Nacht, Hathor, beides weibliche Wesen; die Wärme, der Gott Phtah, und das Wasser, die Göttin Neith; diese beiden letzteren offenbar als die schöpferischen Gottheiten des Weltalls. Alle diese Götterbegriffe sind kosmischer Natur, aber keiner wohl war als ein reingeistiges Wesen gedacht; denn der Urgeist, Kneph, so gut wie die Gottheit des Urraumes, die Pascht, und der Gott der

Zeit, Sevek, das zerstörende Urwesen in der ausgebildeten ägyptischen Glaubenslehre, waren wohl erst ein weit späteres Erzeugniss der eigentlichen Spekulation und als solche dem ursprünglichen Vorstellungskreise fremd. Dies anzunehmen wird man dadurch bewogen, dass die Aegypter die Zahl ihrer ersten und ältesten Gottheiten ausdrücklich auf acht festsetzen, welches eben die oben angegebenen acht Gottheiten sind. Diese acht Gottheiten, als die ersten und ältesten, sind durch ausdrückliche Zeugnisse griechischer Quellen und hieroglyphischer Inschriften vollkommen sicher, wie wir in der Folge sehen werden.

Weniger sicher sind Anzahl und Namen der ältesten arianischen Gottheiten, da sie nur durch eine Vergleichung der Zendbücher mit den Nachrichten griechischer Schriftsteller über die in Westasien verehrten Gottheiten bestimmt werden können; wobei man sich hauptsächlich durch diejenigen Götternamen leiten lassen muss, die nachweisbar nicht dem semitischen Sprachstamme angehören, sondern arianischen, d. h. baktrisch-persischen Ursprungs sind und ihre Erklärung im Zend oder selbst noch im heutigen Persischen finden. Wenn aber auch auf diese Weise die Hauptgestalten jenes alten Glaubenskreises bald hervortreten, so bleibt doch eine feste Bestimmung der übrigen Göttergestalten sehr schwierig und theilweise fast unmöglich. Denn einestheils sind die Nachrichten von diesem Glaubenskreise sehr spärlich und bestehen nur in gelegentlichen Anführungen, die sich in späteren griechischen und orientalischen Schriftstellern und in den heiligen Büchern der Hebräer vorfinden; anderntheils beziehen sich aber auch diese Nachrichten auf die erst später eingetretene Veränderung dieses Glaubenskreises, so dass sich aus ihnen nur mit grosser Vorsicht auf seinen früheren ursprünglichen Zustand schliessen lässt. Diese Veränderung ist doppelter Art: erstens ein in späterer Zeit immer stärker hervortretendes Ueberwiegen des Gestirndienstes, der die Verehrung der älteren Gottheiten zuletzt fast verdrängt, eine Erscheinung, die auch in der ägyptischen Glaubenslehre, wenngleich nicht in einem so starken Grade, bemerkbar ist; dann aber die förmliche Umgestaltung, welche Zoroaster durch seine religiöse Spekulation mit diesem älteren Glaubenskreise vornahm, und durch welche er einen Haupttheil der älteren Götterverehrung ganz aufhob.

Die erste Veränderung, die, nach den Spuren in A. T. Büchern besonders bei den späteren Propheten zu schliessen, schon mehrere Jahrhunderte vor Zoroaster allmählig stattgefunden hatte, zeigt sich hauptsächlich in dem Götterdienst der Völker des sogenannten semitischen Stammes, besonders bei den roheren Syrern und Arabern, und hat sich da auch noch lange nach der Umgestaltung der arianischen Glaubenslehre durch Zoroaster und selbst noch neben dem Christenthum bis zur Einführung der Lehre Muhammeds in Geltung erhalten. Denn bei ihnen konnte die von Zoroaster aufgestellte religiöse Spekulation nicht so leicht Zugang finden, obgleich sie in dem persischen Reiche bald Staatsreligion wurde, weil sie, aus einem gelehrten Priesterstamme hervorgegangen, dem niedrigeren geistigen Bildungsstande dieser semitischen Völkerschaften unangemessen sein musste. Die zweite Veränderung dieses alten Glaubenskreises durch die zoroastrische Spekulation findet sich vorherrschend in den heiligen Zendschriften. Diese Bücher — als ächte Urkunden der baktrischen Sprache und der späteren baktrisch-persischen Glaubenslehre von unschätzbarem Werthe, obgleich in ihrem heutigen Zustande nur noch spärliche Ueberreste einer ausgedehnten reichen Priesterliteratur — geben daher gerade über den vorzoroastrischen Zustand der arianischen Glaubenslehre sehr unsichere Andeutungen, weil sie natürlich nur die von Zoroaster schon umgestaltete Lehre enthalten. Aus diesen, theils so spärlichen und mangelhaften, theils selbst schon so wenig ursprünglichen Quellen lassen sich demnach die Hauptgestalten des alten arianischen Götterkreises fast nur noch durch Vermuthungen erkennen.

Im Allgemeinen gilt von den ältesten Göttervorstellungen aller arianischen Völker, was Herodot[51] von den persischen sagt: „Die Perser hätten sich ihre Gottheiten nicht menschenähnlich gedacht, wie die Hellenen, und hätten ihnen deshalb auch keine Tempel gebaut und keine Bilder errichtet; sondern bei ihnen sei es altherkömmlicher Brauch, auf den Bergeshöhen ihren Gottesdienst zu verrichten und zwar sowohl der höchsten Gottheit, als welche sie den ganzen Himmelskreis anriefen, wie auch der Sonne und dem Monde, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden.“ Ganz dieselbe Kultusweise und derselbe Götterkreis findet sich auch bei den Baktrern und bei den Indern, wie aus ihren heiligen Schriften, dem Zend-Avesta

und den Vedas erhellt. Auch im Zend-Avesta und im Rig-Veda ist ein Gottesdienst ohne Tempel, und als Gottheiten erscheinen, abgesehen von dem, was in dem Zend-Avesta Erzeugniss der zoroastrischen Spekulation ist, der Himmelsraum mit Sonne und Mond, Erde, Feuer, Wasser und Winden. Es ist also klar, dass auch die alten Götterbegriffe der arianischen Völker aus der Anschauung der Aussenwelt hervorgegangen sind. Der höchste dieser Götterbegriffe war, wie Herodot angiebt, der ganze Umkreis des Himmels; dabei ist aber wohl nicht an das Himmelsgewölbe selbst zu denken, sondern an den Himmelsraum, der mit seiner Unendlichkeit das Himmelsgewölbe umgiebt. Die Vorstellung der Unendlichkeit scheint das Wesentliche dieses Götterbegriffes auszumachen, und zwar die Unendlichkeit sowohl räumlich als zeitlich gedacht. Dass ein solcher Götterbegriff bei den arianischen Völkern schon vor der zoroastrischen Spekulation bestand, in welcher er bekanntlich unter dem Namen Zaruana-akarana, die unerschaffene Zeit, an der Spitze aller Götterbegriffe steht, wird daraus wahrscheinlich, dass bei den vorderasiatischen Nationen, den Phönikern sowohl als den Babyloniern, ein Gott der Zeit unter den Namen El-Eljon, höchster Gott, Kevan, Bel-Itan, Baal-Cheled, Herr der Zeit, Melech-Olam, König der Ewigkeit, als höchste Gottheit erscheint, die unmittelbar über dem Himmelsgewölbe thronend gedacht wird. Es ist dies die nämliche Gottheit, welche bei den Griechen Kronos und bei den Römern Saturnus genannt wird[52]. Der Name Kevan, welcher aus dem Semitischen nicht abgeleitet und erklärt werden kann, scheint der ursprüngliche arianische Name dieser Gottheit gewesen zu sein. Denn Kevan, in seiner Zendform Kâvijan, hängt offenbar mit dem in Zend und Sanskrit vorkommenden Kavi zusammen, das sich im Neupersischen in der Form Kej erhalten hat, und „der Hohe, Erhabene" bedeutet[53], so dass also El-Eljon nur die semitische Uebersetzung des Namens Kevan wäre. Dazu kommt noch, dass in den Zendschriften der Name Kevan sich neben Zaruana-Akarana als Bezeichnung einer Planeten-Gottheit erhalten hat, und zwar als der Gott desselben Planeten, der auch bei dem phönikisch-arabischen Volksstamme dem Kevan, bei den Griechen dem Kronos zugeeignet wurde. Wir werden aber weiter unten sehen, dass die Vorsteher der Planeten, die in der Lehre Zoroasters zu untergeordneten

Genien heruntergesunken sind, in der vorzoroastrischen Zeit bei den arianischen Völkern Gottheiten waren, und zwar solche, die schon lange verehrt wurden, ehe die fortgeschrittene Himmelsbeobachtung die Planeten von den übrigen Gestirnen unterschied, und dadurch Veranlassung wurde, schon vorhandene Götternamen auf die neu bekannt gewordenen Planeten überzutragen. Dadurch würde es sich denn auch erklären, wie bei den zu den arianischen Völkern gehörenden Urbewohnern Griechenlands und Italiens die Verehrung eines Zeitgottes unter dem Namen des Kronos oder Saturnus als der älteste, vorgeschichtliche Götterdienst vorkommt; denn nur diesen Sinn kann es haben, wenn es heisst, dass Kronos und Saturn in den ältesten Zeiten in diesen Ländern geherrscht hätten. Das Wesen der Vorstellungen von Zeit und Raum selber, welche diesem Götterbegriffe zu Grunde liegen, erklären seine frühe Entstehung, denn auch dem einfachsten Nachdenken mussten sich Zeit und Raum als das vor allen Dingen schon Bestehende und nach allem Vorhandenen immer noch Fortdauernde, Anfangs- und Endlose, das allein der Geist nicht wegzudenken vermag, von selbst aufdringen.

Die höchste Stelle neben Kevan scheint eine weiblich gedachte Gottheit eingenommen zu haben, welche als die Ursache aller Erzeugung und Entstehung und alles Wachsthums auf der Erde betrachtet wurde. Ihr ältester Begriff scheint aus der Vorstellung der Himmelsgewässer hervorgegangen zu sein, welche nach der Meinung aller alten Völker über dem festen Himmelsgewölbe angesammelt sind, und woher der befruchtende Regen auf die Erde herabkommt. Weil daher diese Himmelsgewässer als der Urgrund aller Entstehung und Befruchtung auf Erden erschienen, als der Urquell alles Wachsthums und alles Lebens, so werden sie in den Zendschriften sowohl wie in den Vedas als eines der grössten im Weltganzen wirkenden Wesen verehrt, und machen daher einen der höchsten Götterbegriffe aus[54]. Auch bei den westasiatischen Völkern wurde diese Gottheit hoch verehrt, und kommt deshalb in den uns erhaltenen Nachrichten unter vielfachen Beinamen vor. Einer ihrer gewöhnlichsten ist Astaroth, Astarte, den die Griechen durch Rhea und Aphrodite-Urania wiedergeben; Rhea, die Fliessende, heisst ihnen die Gottheit, offenbar insofern ihr Begriff aus der Vor-

stellung der Himmelsgewässer hervorgegangen ist: Aphrodite-Urania, die himmlische Zeugungsgottheit, insofern diese Gewässer die Ursache alles Entstehens und Wachsens auf der Erde sind. Bei den arianischen Völkern hatte diese Gottheit neben ihren einfachen Sachnamen: Ap, Wasser[55], nach Herodots Zeugniss noch den Beinamen Mitra d. i. „die Freundliche, Holde". In den Zendbüchern scheint aber die Gottheit weder mit diesen Beinamen, noch überhaupt mit einem Eigennamen vorzukommen, sondern, wie die Mehrzahl der verehrten Götterbegriffe, nur unter ihrem gewöhnlichen Gemeinnamen. Es ist aber eine allgemeine Erscheinung in allen alten Religionen, dass die Götternamen zuerst nichts als einfache Gemeinnamen waren, weil sie nur Sachen bezeichneten: Wasser, Wind, Feuer und dgl., und der Begriff eines persönlichen Wesens noch gar nicht mit ihnen verbunden war. Dieser letztere entwickelte sich erst spät und allmählig aus den Eigenschaften, die man dem Götterwesen beilegte, und so entstand dann auch sein Eigenname aus einem jener Beinamen, welche dem Götterwesen zur Bezeichnung seiner verschiedenen Eigenschaften ursprünglich in grösserer Zahl beigelegt wurden. Verfolgt man daher einen Götterbegriff bis auf seinen Ursprung, so tritt die Erscheinung ein, dass er, je näher seinen Anfängen, um so unbestimmter wird, so dass ein Göttername sich zuletzt in einen blossen Sachnamen oder in ein Eigenschaftswort auflöst. Es kann dabei der doppelte Fall vorkommen, einmal dass ein Name, der später als Eigenname an ein bestimmtes Wesen gebunden ist, früher als ein blosser allgemeiner Beiname oft mehreren Gottheiten zugleich beigelegt wurde; umgekehrt aber auch, dass zwei Namen, mit denen sich in späterer Zeit verschiedene scharf ausgeprägte Vorstellungen verbunden haben, so dass sie als Eigennamen verschiedener Wesen betrachtet werden, ursprünglich Beinamen eines und desselben Wesens sind, indem sie nur verschiedene Eigenschaften, verschiedene Seiten eines und desselben Götterbegriffes bezeichneten. Beide Fälle finden sich in den Zendbüchern ebensowohl, wie in den Vedas, und machen es sehr schwierig, die in späteren Nachrichten schon scharf ausgeprägten Götterbegriffe in ihrer anfänglichen, noch unbestimmten Gestalt wiederzuerkennen. Beide Fälle finden sich nun auch bei dem Götterbegriff, welchen die Westasiaten mit dem

Namen Astarte bezeichnen. Denn in dem bis jetzt interpretirten Theile des Zend-Avesta kommt zwar das Wasser als ein angebeteter und verehrter weiblicher Götterbegriff vor; da aber nur von dem Wasser, Ap, im Allgemeinen die Rede ist, so lässt sich die Identität dieses unbestimmten Götterbegriffes mit dem späteren so scharf ausgeprägten der Astarte noch nicht mit Sicherheit behaupten, weil das bis jetzt bekannte Material den Entwicklungsgang des Götterbegriffes von der einfachen und unbestimmten Gestalt, die er in seinen Anfängen haben musste, bis zu jener scharf individualisirten Ausprägung, mit welcher er später bei den westasiatischen Nationen vorkommt, noch nicht hinlänglich übersehen lässt. Wenn auf der andern Seite Herodot als persischen Namen der Göttin Mitra angiebt, so ist dies Nichts als ein blosser Beiname, „die Freundliche, Holde"; ein Beiname, der auch anderen Göttern beigelegt wird. Denselben Beinamen führte übrigens diese Gottheit auch bei den westasiatischen Völkern; denn der Name Nemanun, welchen die Phöniker der Astarte beilegten, bedeutet ebenfalls „die Freundliche, die Holde," und ist also eine wörtliche Uebersetzung des Namens Mitra[56].

Ein zweites Götterpaar machen bei den Arianern, wie bei den übrigen alten Nationen, Sonne und Mond aus; die Sonne, Hvare, als männliches Wesen, der Mond, Mah, als weibliches Wesen gedacht [57]. Hierdurch unterscheidet sich die arianische Götterlehre von der ägyptischen, in welcher beide Götterwesen männlich gedacht werden; offenbar, weil das Wort Mah in der Zendsprache ein Femininum, das Wort Joh, der Mond, dagegen im Aegyptischen ein Maskulinum ist. Sonne und Mond heissen „Himmelskönig und Himmelskönigin," und standen unter diesen Namen auch bei den westasiatischen Nationen in hoher Verehrung. Unter ihren eigentlichen Namen kommen diese Gottheiten wenig vor, unter zwei Beinamen dagegen erscheinen sie in den alten Nachrichten als von allen arianischen Nationen hoch verehrt. Der Sonnengott wird nämlich als eine wesentlich gute Gottheit „Mithras, der Freundliche, Gütige" [58] genannt, und die Mondgöttin „Anais, d. h. Anahita, die Reine" [59], die Artemis, die reine Jungfrau der Griechen. Dass beide Götternamen nur Eigenschaftswörter sind, erhellt nicht nur aus der Zendsprache, aus welcher sie herrühren, sondern auch daraus, dass

beide Namen auch als Beinamen anderer Gottheiten vorkommen. So war oben der persische Beiname der Aphrodite-Urania: Mitra, die Freundliche; so heisst in den Zendbüchern auch die göttlich verehrte Quelle Arduisur: Anahita, die Reine.

Die fünfte Hauptgottheit der Arianer war endlich das Feuer, Atar [60], aufgefasst einerseits in seiner wohlthätigen Eigenschaft als die das Weltall beseelende und belebende Wärme, andererseits in seiner zerstörenden Eigenschaft als Alles versengende Gluthhitze. Es wurde als eine männliche Gottheit gedacht und erhielt in der ersten Eigenschaft, als gutes Wesen, den Beinamen „Siva, der Heilbringende“ [61], unter welchem Namen es auf den Mithras-Denkmälern vorkommt; derselbe Name, unter dem es, obgleich von seiner zerstörenden Seite aufgefasst, ein Glied des Trimurti, der indischen Dreieinigkeit, bildet. In seiner zerstörenden Eigenschaft erhielt es dagegen den Namen Sarva, Zerstörer [62], der sich als ein Beiname des Siva auch im Sanskrit erhalten hat. In dieser letzteren Eigenschaft, als eine ausschliesslich furchtbare Gottheit, wurde das Feuer von den westasiatischen Nationen aufgefasst, bei welchen sein Dienst ebenfalls weit verbreitet war. Es ist dies jene Gottheit Ader, Adrammelech d. h. Ader der König, auch bloss auszeichnungsweise Molech, Moloch, der König, genannt, dessen gräuelvoller Kult mit Menschenopfern verbunden war. Von dieser schrecklichen Seite fassten auch die späteren Inder den Siva auf. Es ist bekannt, dass die Verehrung des Feuers bei den arianischen Völkern der bei weitem verbreitetste Götterdienst war; er dehnte sich von Kleinasien an, längs den südlichen Küsten des schwarzen Meeres hin, über ganz Mittelasien bis nach Indien aus, denn auch in den Vedas kommt ganz dieselbe einfache Kultusweise des reinen Feuers vor, wie in dem Zend-Avesta. Zoroaster machte daher die Feuerverehrung zu einem Haupttheile seines gereinigten Götterdienstes, und die Erhebung der zoroastrischen Lehre zur persischen Staatsreligion unter Darius konnte nur dazu dienen, den Feuerdienst noch mehr zu verbreiten. Denn auf einer persepolitanischen Keilinschrift fordert Darius von den seiner Herrschaft unterworfenen Völkern ebensogut die Anbetung des Feuers, als die Darbringung eines Tributes. Und

nicht bloss auf Asien erstreckte sich der Dienst des Feuers, sondern auch in Griechenland und bei den im Norden von Griechenland wohnenden Völkern war es unter dem Namen der Hestia, Vesta, eine hochverehrte Gottheit.

Diese fünf, oder genauer sechs Götterbegriffe des alten arianischen Glaubenskreises sind die für unsere Untersuchungen zunächst wichtigen, weil ihr Dienst schon in der ältesten Zeit nicht blos bei den Arianern, sondern selbst bei den babylonisch-phönikischen Stämmen herrschend war, und durch die Wanderungen der letztern auch nach Aegypten übergetragen wurde, wo er mit dem Dienste der ursprünglich ägyptischen Götterbegriffe verschmolz, und dadurch zur Gestaltung der späteren ägyptischen Glaubenslehre wesentlich beitrug.

Die beiden übrigen von Herodot erwähnten Götterbegriffe: der Erde und des Windes, kommen in den heiligen Schriften der Baktrer auch als göttlich verehrte Wesen vor [63], und machen mit den obigen sechs eine Achtzahl von Naturgottheiten aus, welche den kosmischen Gottheiten der Aegypter ganz nahe kommen. Auch die zoroastrische Glaubenslehre mit ihren gereinigten Götterbegriffen behielt diesen Kult der äusseren Natur in seiner ganzen Ausdehnung bei. Es ist dies ein Kult, der ganz jener altgriechischen Verehrung der Berg- und Haingottheiten, der Quell- und Baumnymphen, der Flüsse und Winde u. s. w. entspricht, wie er sich in der späteren geschichtlichen Zeit in Arkadien erhalten hatte; nur mit dem Unterschiede, dass die Arianer sich die äussere Natur zwar auch lebendig und beseelt, aber nicht mit menschenähnlichen Wesen belebt vorstellten, wie die Arkader und Griechen der späteren Zeit, sondern dass sie die Dinge selbst in ihrer wirklichen materiellen Gestalt als beseelt dachten und verehrten; dass ihre Götterbegriffe mit Einem Worte Sachbegriffe und nicht Personenbegriffe waren. Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass auch die griechisch-arkadischen Naturgottheiten in ihrer ältesten Gestalt nur Sachbegriffe waren, und erst später zu Personenbegriffen umgestaltet wurden, als der ganze griechische Götterkreis seine spekulative Bedeutung verlor und zu blossen menschenähnlichen Wesen heruntersank.

Nach diesen Voruntersuchungen können wir nun zur Darstellung der ältesten religiösen Spekulationen selbst übergehen. Wir beginnen mit der ägyptischen.

Der ägyptische Glaubenskreis.

Erstes Kapitel.

Ehe aber zur Darstellung der ägyptischen Spekulation selber geschritten werden kann, muss wohl erst nachgewiesen werden, dass die Aegypter wirklich eine wissenschaftliche Glaubenslehre spekulativen Inhalts besassen; sodann wird Rechenschaft abzulegen sein theils über die Quellen, welche uns zu ihrer Erforschung offen stehen, theils und insbesondere über die Art und Weise, wie der Verfasser aus diesen Quellen geschöpft hat. Bei dem Dunkel, das über dem alten Aegypten verbreitet liegt, bei der Lückenhaftigkeit, an der auch jetzt noch unsere Kenntniss der ägyptischen Geschichte leidet, besonders aber bei den bestehenden schiefen Ansichten über die Aegypter und die orientalischen Völker überhaupt, ist es wohl nöthig, die Untersuchung mit der grössten Genauigkeit zu führen. Es ist ein noch immer ziemlich allgemein herrschendes Vorurtheil, dass die nichtgriechischen Nationen des Alterthums, besonders die morgenländischen, nur Barbaren gewesen seien, und zwar Barbaren, nicht blos nach dem Sprachgebrauche der Hellenen, die auf einem beschränkten nationellen Standpunkte alle auswärtigen Nationen als Fremde so benannten, sondern in der neueren Wortbedeutung, wornach dieser Ausdruck Halbrohe, noch auf einer niederen Stufe der Gesittung Stehengebliebene bezeichnet. Die grössere Zahl der Griechisch-Gelehrten hält die Griechen für das einzige gebildete Volk des früheren Alterthums und betrachtet die übrigen alten Völker, besonders die orientalischen, für so weit hinter den Griechen zurückstehend, dass Der lächerlich erscheint, der von einer höheren Bildung des Orients redet, besonders wenn er ihr gar einen Einfluss auf die griechische Bildung beizulegen wagt. Es folgt dies Vorurtheil auf frühere entgegengesetzte. Die älteren Gelehrten, meist von theologischer

Bildung ausgehend, sahen in den Hebräern das Urvolk, von dem alle höhere Erkenntniss und alle Philosophie auf die übrige Welt sollte übergegangen sein. Bei vorschreitender Bildung wurde diese Ansicht als einseitig beschränkt und alles Grundes entbehrend aufgegeben. Sie ward von einer anderen verdrängt, nach welcher bei dem ersten Bekanntwerden der Sanskrit-Literatur einige geistreiche Köpfe, von dem neu aufgehenden Lichte geblendet, in den Indern das Urvolk zu erblicken wähnten, von dem alle Weisheit ausgegangen sei. Es war nicht anders möglich, als dass die Urheber dieser neuen Meinung, bei der noch so mangelhaften Kenntniss der indischen Literatur, so arge Blössen gaben, dass man auch diese Annahme als grundlos wieder fallen liess. Wie nun der Wechsel solcher Tagesmeinungen nach Art der Pendelschwingungen vor sich geht, dass man nämlich immer von einem Extreme in das andere verfällt, so verwarf man zuletzt jeden Versuch, die griechische Bildung von aussen herzuleiten, und bemühte sich, dieselbe als eine ganz eigenthümliche und heimische Frucht des griechischen Bodens darzustellen. Es bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung, dass alle diese Uebertreibungen auf mangelhafter Sachkenntniss beruhen. Man verwirft etwas, weil man es nicht hinlänglich kennt. Es ist die Zweifelsucht einer beschränkten Einsicht, welche glaubt, die Welt höre da auf, wo ihr Gesichtskreis endigt.

Bei dem Eintritt in ein Gebiet, von dem wir bisher nur höchst unzulängliche Kenntniss hatten, und über welches die entgegengesetztesten und ausschweifendsten Ansichten vorgebracht worden sind, wird aber die Beseitigung jenes Vorurtheils doppelt nöthig. Man wolle also die nun folgenden Untersuchungen nicht gleich von vorn herein mit verwerfendem Lächeln beseitigen, sondern mit derjenigen prüfenden Ruhe aufnehmen, welche jedes Ergebniss gewissenhafter und mühseliger Forschung in Anspruch nehmen darf.

Zuvörderst also soll nachgeweisen werden, dass die Aegypter überhaupt eine Glaubenslehre in wissenschaftlicher Form besassen. Denn so überflüssig, ja fast lächerlich eine solche Nachweisung demjenigen erscheint, der sich anhaltender und genauer mit diesen Wissensgebieten beschäftigt hat, so wesentlich ist sie vielleicht für denjenigen, der gerade

aus Unbekanntschaft mit denselben von vorn herein Alles mit misstrauischen Augen zu betrachten geneigt ist.

Dass die Aegypter eine Priesterwissenschaft hatten und dass die ägyptische Priesterlehre den ganzen Kreis der damaligen Wissenschaften umfasste, sagt uns das ausdrückliche Zeugniss des Clemens Alexandrinus, der in einer Stelle seiner Stromata[64] einen Abriss des gesammten Wissens der verschiedenen Priesterklassen aufstellt, und uns zugleich den Inhalt der heiligen Schriften der Aegypter, der 42 sogenannten Bücher des Hermes, angiebt. Die Stelle lautet wörtlich so:

„Die Aegypter haben eine einheimische Wissenschaft. Das zeigt gleich am besten ein gottesdienstlicher Aufzug. Denn zuerst geht voran der Sänger, eines von den Symbolen der Musik tragend. Der, sagt man, muss zwei Bücher von denen des Hermes inne haben, von denen das eine die Lobgesänge auf die Götter enthält, eine Auseinandersetzung des königlichen Lebens das zweite."

„Nach dem Sänger kommt der Stundenbeobachter (Horoskopos), in der Hand eine Stundenuhr und einen Phönix[65] haltend, die Sinnbilder der Sternkunde; dieser muss von den Büchern des Hermes die sternkundlichen, vier an der Zahl, beständig im Munde haben, wovon das eine von der Anordnung der unbeweglich erscheinenden Sterne handelt, das andere von dem Zusammenkommen und der Erleuchtung der Sonne und des Mondes, die übrigen aber von den Aufgängen der Gestirne."

„Dann kommt in der Reihe der heilige Schreiber (Hierogrammateus), der Federn am Kopfe hat und ein Buch in den Händen und ein Lineal, wobei auch die Dinte ist und das Rohr, womit sie schreiben. Dieser muss die sogenannten Hieroglyphen kennen und was die Weltbeschreibung angeht, und die Erdbeschreibung und die Ordnung der Sonne und des Mondes, und was die fünf Wandelsterne betrifft, und die Landesbeschreibung von Aegypten, und die Aufzeichnung des Nils, und was die Beschreibung des Geräthes für die Opfer betrifft und die für dieselben geheiligten Plätze, und was die Maasse betrifft und das in den Heiligthümern Gebräuchliche" (den Bau und die Einrichtung der Tempel, wie es scheint. Die Zahl der heiligen Bücher, welche diese Dinge behandelten, muss 10 gewesen sein, weil so viele an der Zahl 42 fehlen, wenn man alle anderen erwähnten Bücher zusammenzählt.)

„Dann folgt den Vorhergenannten der Kleiderbewahrer (Stolistes), die Elle der Gesetzmässigkeit (d. h. eine gesetzmässig justirte Elle) haltend, und den Trankopferkelch. Der weiss Alles, was zu den Gebräuchen gehört, und zum Schlachten der Opferthiere. Zehn Bücher aber sind es, welche das auf die Verehrung ihrer Götter Bezügliche und den ägyptischen Dienst enthalten, als z. B. über die Räucheropfer, die Erstlinge, die Lobgesänge, Gebete, Aufzüge, Feste und Aehnliches dergleichen."

„Nach Allen aber kommt der Orakel-Abfasser (Spruchfasser, Prophetes), das gemeinübliche Schöpfgefäss im Busen tragend; ihm folgen die, welche die Ausstellung der Brode tragen. Dieser, als Vorsteher des Heiligthums, lernt die zehn sogenannten priesterlichen Bücher auswendig: ihr Inhalt betrifft die Gesetze und die Götter (Jurisprudenz und Theologie) und den ganzen Unterricht der Priester; dieser Ausleger ist bei den Aegyptern auch Vorsteher der Vertheilung der (priesterlichen) Einkünfte."

„Zwei und vierzig an der Zahl sind also die durchaus nothwendigen Bücher des Hermes, von denen sechsunddreissig, welche die gesammte höhere Wissenschaft der Aegypter umfassen, durch die bisher Genannten auswendig gelernt werden, die übrigen sechs aber durch die Tabernakelträger (die in den feierlichen Umzügen Tabernakel mit Götterbildern tragen): das sind ärztliche Bücher: über die Beschaffenheit des Körpers und über die Krankheiten, und über die Instrumente und die Arzneimittel, und über die Augen, und das letzte über die Weiber."

„Und so viel in Kurzem, was die Aegypter angeht."

In dieser merkwürdigen Stelle giebt Clemens eine Uebersicht des ganzen priesterlichen Wissens, wie es die verschiedenen Priesterklassen nach Anleitung der heiligen Bücher inne hatten. Er zählt dieser Priesterklassen sechs, nach der verschiedenen Stellung, die sie im Dienste der Heiligthümer einnehmen.

Als die ersten führt er an die Spruch-Fasser (Propheten), d. h. diejenigen, welche, wie auch in den grie-

chischen Orakel-gebenden Tempeln, die ertheilten Götterspräche abfassten, in Worte einkleideten. Sie waren zugleich die Vorsteher und Verwalter der priesterlichen Einkünfte, und die Pfleger des die Gesetze und die Götter betreffenden Wissens, d. h. der Jurisprudenz und der Theologie. Diese Prophetae waren also offenbar die eigentlichen Besitzer jener religiösen Spekulation, jener wissenschaftlichen Glaubenslehre und Dogmatik, um welche die griechischen Denker, ein Pythagoras und Plato, nach Aegypten reisten.

Die zweite Klasse waren die Kleiderbewahrer (Stolisten), welche dem eigentlichen Ceremoniell des Tempeldienstes vorstanden[66].

Die dritte Klasse machten die heiligen Schreiber (Hierogrammateis) aus, denen Alles obgelegen zu haben scheint, was die Gebäulichkeiten der Tempel und die Tempelländereien betraf; und der ganze Kreis der ihnen zugeschriebenen Wissenschaften scheint von diesem Punkte aus entstanden und in Verbindung damit sich weiter entwickelt zu haben. Wenigstens drehen sich alle Kenntnisse, die ihnen zugeschrieben werden, um diese beiden Gegenstände und stehen mit ihnen in Verbindung: die Kenntniss der Hieroglyphen mit der äusseren Ausschmückung der Tempel; die Astronomie mit der Nothwendigkeit, die Tempel genau nach den wirklichen Himmelsgegenden zu richten; die Geometrie mit der Aufzeichnung des Nils. Damit verbunden war die Geographie, als Landesbeschreibung von Aegypten und Beschreibung der Erde im Allgemeinen, mit dieser wieder die Kosmographie, als Beschreibung des Weltganzen. Das waren diejenigen von den ägyptischen Priestern, welche die eigentlichen gelehrten geometrischen, astronomischen und geographischen Kenntnisse besassen, jene Gelehrten (Noëmones, Arpedonaptae), von denen Demokrit spricht[67], wenn er sich in Bezug auf seine mathematischen Kenntnisse rühmt, dass ihn im Ziehen der geometrischen Linien mit Beweisführung, Keiner je übertroffen habe, nicht einmal die bei den Aegyptern so genannten Arpedonapten.

Eine vierte untergeordnete Klasse machten die Stundenschauer (Horoscopi) aus, deren Amt bei dem heiligen Dienste, wie es scheint, die Verkündigung der Stunden am Tage und bei der Nacht nach der Beobachtung des Himmels und dem Stande der Gestirne war; daher hatten sie sich nur mit dem

einfacheren, äusserlichen Theile der Astronomie zu beschäftigen, mit der Kenntniss der blossen Erscheinungen am Himmel, der Kenntniss des Fixsternhimmels, den Aufgängen der Sternbilbilder nach den verschiedenen Jahreszeiten, der Stellung der Sonne am Himmel in Bezug auf den Mond und die Sternbilder, und endlich mit den verschiedenen Lichtwechseln des Mondes. Doch scheinen sich schon frühzeitig, und nicht erst in den späteren Zeiten der Ausartung und des Verfalles der Priesterwissenschaft, diese Priester auch mit den später eigentlich so benannten Horoskopien, dem Nativitätsstellen, dem Weissagen aus der Geburtsstunde, beschäftigt zu haben, sowie mit Tagwählerei und Astrologie in der heutigen üblen Bedeutung des Wortes.

Den fünften Rang nahmen die heiligen Sänger ein, welche beim Gottesdienst die Lobgesänge auf die Götter zu singen hatten.

Den sechsten und letzten Rang endlich hatten die Tabernakelträger (Pastophori), welche bei den öffentlichen Aufzügen die Tabernakel und Nischen zu tragen hatten, in welchen die Götterbider standen, die also eine dienende Klasse bildeten, denen die äussere Aufsicht und Pflege der Heiligthümer anvertraut war, als: die Reinhaltung der Tempel und dergleichen; weswegen sie auch bei Porphyr[68] mit den Tempelkehrern (Neokoroi) zusammengestellt werden. Diese übten zu gleicher Zeit die Arzneikunst aus.

Demgemäss umfassten die heiligen Bücher der Aegypter, der Kreis der Priesterwissenschaften, folgende Gegenstände:

10 Bücher, die eigentlich sogenannten hieratischen. enthielten die Gesetze, die Jurisprudenz, und die Lehre von den Göttern, die eigentliche Theologie, die religiöse Spekulation.

10 andere Bücher enthielten die Gesetze und Anordnungen über den Gottesdienst, Ritual- und Ceremonialgesetze.

10 Bücher enthielten die Wissenschaft der heiligen Schreiber (Hierogrammateis), die eigentlichen strengeren Wissenschaften und die Gelehrsamkeit; einestheils die Geometrie, Astronomie, Geographie und Kosmographie, und anderntheils die Kenntniss der Hieroglyphen.

4 Bücher enthielten den niederen Theil der Astronomie: die Kenntniss des Fixsternhimmels und der auffallendsten Erscheinungen desselben, besonders die Aufgänge der Sternbilder, die auch bei den späteren Griechen einen bedeutenden Theil der Himmelswissenschaften ausmachten; die eigentliche Kalenderwissenschaft, so viel zur Bestimmung der Feste nach den verschiedenen Jahres- und Tageszeiten nöthig war; und endlich auch wohl Astrologie in der bekannten abergläubischen Bedeutung.

2 Bücher enthielten Hymnen und Gebete zum Gottesdienst.

6 Bücher endlich waren ärztlichen Inhalts: über die Arzneikunst und Wundarzneikunst, und über die Weiber.

In diesen 42 Büchern war also, wie in ähnlichen Sammlungen heiliger Bücher, der ganze Umfang des damaligen Wissens enthalten: Theologie, Jurisprudenz, Arzneikunde, der sämmtliche Kreis der Naturwissenschaften, so weit sie ausgebildet waren, und endlich Geometrie. Einen ungefähren Begriff von ihrer Natur können uns die noch erhaltenen Priesterschriften des verwandten nahen hebräischen Volkes geben, das nach einem längeren Aufenthalt in Aegypten seine politische und priesterliche Bildung von den Aegyptern herübergenommen hatte. In beschränkterem Maassstab und in unvollkommenerer Ausbildung behandeln die mosaischen Bücher, ebenfalls das gesammte Wissen der verschiedenen, jedoch nicht so streng gesonderten hebräischen Priesterklassen umfassend, durchaus dieselben Gegenstände: die Theologie, das Tempel- und Opfer-Ritual, die Jurisprudenz, Medizin und die Kalenderwissenschaft; die eigentlich strengeren Wissenschaften, die Geometrie und Naturkunde, natürlich ausgeschlossen.

Es begreift sich von selbst, dass diese 42 Bücher nur den Kern der Priesterliteratur bildeten und offenbar aus den ältesten und angesehensten Priesterschriften zusammengesetzt waren, und dass sich an diesen Kern die übrige priesterliche Literatur in Form von Commentaren, Erläuterungen, einzelnen Abhandlungen u. s. w. anschloss; denn die Alten geben die Zahl der priesterlichen, sogenannten hermetischen Schriften als so gross an[69], dass man sieht, sie meinen damit den Umfang einer ganzen Literatur. Dieselbe Erscheinung, dass sich um einen Kern älterer heiliger Bücher eine ganze priesterliche

oder gelehrte Literatur über alle Theile des von dem priesterlichen oder gelehrten Stande gepflegten Wissens ausbreitet, steht keineswegs vereinzelt bei den Aegyptern da, sondern findet sich bei den meisten älteren Nationen, von denen wir Kunde haben: bei den Juden, Baktrern, Indern. Bei allen diesen Völkern bildet eine kleine Anzahl älterer Schriften den Kern einer ausgedehnten, bändereichen Literatur. Und im Grunde ist es bei uns noch so, wo sich die ganze theologische Literatur mit einer Reihe von Hülfswissenschaften an die Bibel anknüpft. So verschwindet denn bei näherer Untersuchung, wie das gewöhnlich der Fall zu sein pflegt, das Fabelhafte, was die Nachricht von einer so grossen Zahl hermetischer Bücher für den mit der Sache nicht Vertrauten beim ersten Anschein hat.

Dass diese einzelnen Schriften aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Verfassern herrühren, und erst in späterer Zeit zu einem einzigen Ganzen zusammengestellt wurden, lehrt die Natur der Sache und wird durch die Analogie der heiligen Schriften bei anderen Nationen, z. B. den Hebräern, den Indern, vollkommen bestätigt. Daraus erklären sich denn die Nachrichten von einzelnen Verfassern heiliger ägyptischer Bücher, z. B. von Nechepso, als dem Verfasser ärztlicher Schriften, von Bithys, als dem Verfasser einer älteren Darstellung der Glaubenslehre, u. A.[70].

Wenn demungeachtet diese Priesterliteratur von den Aegyptern auf eine Gottheit, den Thot-Hermes, zurückgeführt wurde, so hat dieses offenbar denselben Sinn, wie die allgemeine Annahme aller Völker und Religionspartheien: ihre heiligen Bücher kämen aus göttlicher Offenbarung her. Dass man schon im Alterthum die Sache so auffasste, beweist Diodor, welcher sich bei der Erwähnung des Königs Mnevis, als des ersten Urhebers geschriebener Gesetze bei den Aegyptern, über die Zurückführung derselben auf Thot-Hermes so äussert[71]: „Als die Zeit des älteren Zustandes von Aegypten, wo die Fabelgeschichte Götter und Heroen regieren lässt, vorüber war, da soll Mnevis, ein Mann von grossem Geist, der erste gewesen sein, der das Volk gewöhnte, geschriebene Gesetze anzunehmen und zu befolgen. Weil er sich wohlthätige Wirkungen von diesen Gesetzen versprach, so gab er, wie man sagt, vor, sie kämen von Hermes her.

Etwas Aehnliches soll ja auch bei den Griechen geschehen sein, da Minos in Kreta von Zeus, und Lykurg in Lakedämon von Apollo seine Gesetze erhalten haben wollten. Man weiss, dass noch bei mehreren anderen Völkern dieselbe Klugheitsregel angewendet worden ist, und dass der Glaube an ein solches Vorgeben einen sehr heilsamen Einfluss gehabt hat. So, erzählt man, habe bei den Arimaspen (Baktrianern) Zathraustes (Zoroaster) dem guten Dämon (Oromazes) seine Gesetzgebung zugeschrieben; ebenso bei den Geten, welche an die Unsterblichkeit der Seele glauben, Zamolxis der allgemein verehrten Vesta, und bei den Juden Moses dem Gotte, welcher Jao genannt wird; sei es nun, dass sie eine für die menschliche Gesellschaft heilsame Belehrung für eine wunderbare und wirklich göttliche Eingebung hielten, oder dass sie nur das Volk durch die Hinweisung auf die Macht und Hoheit der vorgeblichen Urheber ihrer Gesetze zum Gehorsam williger zu machen dachten."

Die Existenz eines priesterlichen gelehrten Wissens bei den Aegyptern steht also fest. Der einzige Unterschied zwischen der ägyptischen Bildung und unserer modernen besteht darin, dass bei den Aegyptern, wie bei mehreren anderen alten Völkern, der Priesterstand der einzige gelehrte Stand war; während in den modernen Staaten neben dem priesterlichen noch andere gelehrte Stände bestehen; da das Wissen schon längst sich viel zu weit ausgedehnt hat, als dass ein einziger Stand seine Gesammtheit zu umfassen vermöchte. Dies gelehrte Wissen hat sich also bei den Aegyptern ganz nach derselben Analogie ausgebildet, wie bei allen übrigen Nationen, die einen gesonderten Priesterstand hatten; und die Aegypter haben auch in dieser Beziehung gar nichts Eigenthümliches vor anderen Nationen voraus. Die verkehrten und wunderlichen Vorstellungen, welche sich manche Neuere über diese Dinge gebildet haben, beruhen nur auf Unklarheit und mangelnder Sachkenntniss. Wenn daher die Nachrichten der Alten den Aegyptern ferner ebenfalls dieselben Einrichtungen zuschreiben, durch welche auch bei anderen Nationen das gelehrte Wissen in den gelehrten Ständen fortgepflanzt und unterhalten wird: wenn sie von einem gelehrten Unterrichte in förmlichen Priesterkollegien, von Büchersammlungen in den Tempelgebäuden Meldung thun; so liegt auch

in diesen Nachrichten Nichts, was Befremdung oder Zweifel erregen könnte. Denn eine gelehrte Bildung kann nicht ohne die zu ihr nöthigen Mittel bestehen. Die Aegypter besassen demnach nicht blos jene niedere Schulbildung, welche im Lesen, Schreiben und Rechnen besteht, und welche Plato als ein Gemeingut des ägyptischen Volkes, sogar der unteren Klassen, angiebt, sondern sie hatten auch in den grösseren Städten, z. B. in Heliopolis, Theben u. s. w., förmliche Priesterkollegien (Systemata), in welchen der gelehrte Unterricht ertheilt wurde, und Strabo redet als Augenzeuge von den zu diesem Zweck bestimmten Gebäuden in Heliopolis, obgleich sie zu seiner Zeit — er bereiste Aegypten um Christi Geburt — schon verödet und leer standen[72], ein sprechendes Zeichen des damals eingetretenen Verfalles der ägyptischen Bildung. So erwähnt Diodor[73], nach dem Berichte des Hekataeus, einer Bibliothek bei dem Grabmale des Osymandias in Theben, und Champollion entdeckte noch unter den heutigen Ruinen dieser Stadt in einer Reihe von Gebäuden, welche von Rameses, dem Sesostris der Griechen, aus dem 16. Jahrhundert v. Chr. G. herrühren, die Umfangsmauern eines Saales, der nach seinen hieroglyphischen Inschriften ein Büchersaal war. In allen diesen Nachrichten wird hoffentlich nach dem bisher Vorgetragenen Niemand mehr den geringsten Anstoss finden.

Dass diese priesterliche Wissenschaft und Gelehrsamkeit nur langsam sich zu dem Grade der Entwickelung erhob, den sie zur Zeit der höchsten Blüthe des ägyptischen Staates besass und den sie zur Zeit des Pythagoras in den letzten Zeiten seiner politischen Selbstständigkeit schon längst erreicht haben musste; und dass eine lange Reihe von Jahrhunderten dazu gehörte, während deren ihre einzelnen Theile in sehr ungleicher Entwickelung begriffen sein mussten, ehe sie zu dem Umfange gedieh, den sie nach der angeführten Stelle in der späteren Zeit hatte: — das liegt ganz in der Natur der Sache und bedarf keines besonderen Beweises. So berichtet uns Diodor[74] über die verschiedenen Entwicklungsstufen der ägyptischen Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, die einen so beträchtlichen Theil der Priesterwissenschaft ausmachte: „Mnevis soll der Erste gewesen sein, der das Volk gewöhnte, geschriebene Gesetze anzunehmen und zu befolgen. — Der zweite Gesetzgeber in Aegypten (so wird weiter berich-

tet) war Sasychis, ein sehr einsichtsvoller Mann. Er vermehrte die vorhandene Gesetzsammlung namentlich mit genaueren Vorschriften über den Götterdienst. Er war der Erfinder der Geometrie, und lehrte die Einwohner die Sterne kennen und beobachten. Der dritte ist Sesoosis, der nicht blos durch seine Kriegsthaten unter allen ägyptischen Königen sich auszeichnet, sondern dem Wehrstand auch eigene Gesetze gegeben und das ganze Kriegswesen in eine bestimmte Ordnung gebracht hat. Der vierte Gesetzgeber ist der König Bocchoris, ein weiser und äusserst gewandter Mann. Er stellte die Verhältnisse der Könige von allen Seiten fest, und machte genaue Verordnungen über Geldanlehen. Auch als Richter bewies er viele Klugheit, und manche seiner trefflichsten Urtheilssprüche haben sich im Munde des Volks bis auf unsere Zeiten erhalten. Er hatte einen sehr schwächlichen Körper; sein Gemüth war von unbegränzter Habsucht beherrscht. Nach ihm trat als Gesetzgeber der König Amasis auf. Er ordnete die Verhältnisse der Nomarchen und die gesammte Staatshaushaltung von Aegypten. Auch er wird als ein höchst einsichtsvoller, und zugleich als ein menschenfreundlicher und gerechter Fürst gerühmt. Um dieser Eigenschaften willen wurde er von den Aegyptern auf den Thron erhoben, ob er gleich nicht aus königlichem Stamme war. Der sechste, der sich mit der Gesetzgebung in Aegypten beschäftigte, war Darius, der Vater des Xerxes. Er missbilligte die widerrechtlichen Eingriffe seines Vorgängers Kambyses in die Religion der Aegypter, und suchte sich nun den Menschen und den Göttern um so gefälliger zu machen. Er unterhielt sich gern mit den ägyptischen Priestern, um sich mit ihrer Götterlehre und mit der in den heiligen Büchern aufgezeichneten Geschichte vertraut zu machen; daraus lernte er die edle Denkart der alten Könige und ihre Milde gegen die Unterthanen kennen, und folgte ihrem Beispiele nach. Auf diese Art setzte er sich in ein so hohes Ansehen, dass ihn die Aegypter noch bei seinem Leben einen Gott nannten, was bei keinem der früheren Könige geschehen war, und nach seinem Tode widerfuhr ihm gleiche Ehre mit den gerechtesten unter den alten Regenten von Aegypten."

Eine ähnliche langsame Entwicklung muss daher auch bei den übrigen Theilen des Priesterwissens angenommen

werden, obgleich uns bestimmtere Nachrichten hierüber fehlen. Dass aber diese Entwicklung in eine sehr frühe Zeit zurückgeht, lässt sich nicht allein aus dem ganzen Alterthum des ägyptischen Staats und der ägyptischen Bildung schliessen, deren Blüthezeit nach den noch vorhandenen Baudenkmälern in die achtzehnte Dynastie vom 19. bis 15. Jahrhundert v. Chr. fällt, sondern wird auch noch durch einzelne Nachrichten bestätigt. Wir wollen dahin nicht die Angabe von der frühen Abfassung einzelner heiliger Bücher rechnen, wie z. B. die den Königen Athotus und Nechepso beigelegten ärztlichen Bücher, die wahrscheinlich theologische Schrift des Königs Suphis, den Manetho irrthümlich schon in die Urzeit des ägyptischen Staats versetzt; denn diese Angaben können, so nackt wie sie uns überliefert sind, keinen Beweis abgeben. Sondern glücklicher Weise hat sich eine Nachricht erhalten, die astronomischer Natur ist und deshalb mit der grössten Strenge geprüft werden kann. Sie betrifft die Einführung der fünf Schalttage in den ägyptischen Kalender unter Aseth, dem letzten Könige der 17. Dynastie, der in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts vor Chr. G. von Theben aus über Aegypten herrschte und in seinen Kriegen gegen die phönikischen Usurpatoren so glücklich war, dass er sie bis auf einen kleinen Theil des Nildeltas zurückdrängte. Diese Nachricht findet sich in der Chronik des Syncellus [75] und lautet wörtlich: „Aseth herrschte 20 Jahre; er war es, der zu dem Jahr die fünf Schalttage hinzufügte, und unter ihm, wie berichtet wird, erhielt das ägyptische Jahr 365 Tage, da es vor ihm nur 360 gehabt hatte; unter ihm wurde auch die göttliche Verehrung des Ochsen Apis eingeführt." Diese Stelle hat Biot [76] einer genaueren Untersuchung unterworfen und aus astronomischen Rechnungen ihre Richtigkeit nachgewiesen. Aus dieser Nachricht ergiebt sich mit Sicherheit, dass die ägyptische Priesterwissenschaft in dem Jahre 1780 v. Chr. G. schon so weit entwickelt war, dass sie ein Jahr von 365 Tagen in den Kalender einführen und den synodischen Mondsmonat bis auf den $^4/_{100}$ Theil seiner wahren Dauer genau bestimmen konnte. Diese Nachricht erweckt eine um so höhere Meinung von der Entwicklung der ägyptischen Priesterwissenschaft in einer so frühen Zeit, als, wie Biot bemerkt, die Griechen und Römer fast 2000 Jahre später noch nicht im Stande waren, die wahre

Dauer des synodischen Monats genauer zu bestimmen. Zugleich ist jene Nachricht um so wichtiger, als sie eine ganze bisher für unsicher und sagenhaft gehaltene Epoche der ägyptischen Geschichte auf den festen Boden der Wirklichkeit versetzt, und auch zu anderen Angaben der ägyptischen Chroniken Zutrauen erwecken muss. Wenn demnach die Astronomie in dieser Periode schon so weit entwickelt war, dass die Aegypter eine so genaue Einrichtung des Kalenders treffen konnten, so mussten auch die übrigen Theile ihrer Gelehrsamkeit auf einer angemessenen Stufe der Entwicklung stehen, und so kann es z. B. nicht befremden, wenn sich bei Diodor die Nachricht von einer Bibliothek aus dem 16. Jahrhundert v. Chr. G. findet, die übrigens durch die noch erhaltenen Ruinen von Theben eine überraschende Bestätigung erhalten hat, da unter denselben die Mauern dieser Bibliothek noch stehen.

Aus dem Vorgetragenen erhellt nun, dass allerdings eine wissenschaftlich ausgebildete Glaubenslehre bei den Aegyptern bestand, dass sie einen wesentlichen Theil der priesterlichen Gelehrsamkeit ausmachte, und zugleich, dass sie unter den übrigen Priesterwissenschaften denjenigen höheren Rang einnahm, der sich aus der Natur der Sache voraussetzen liess, indem die Glaubenslehre neben der Gesetzes- und Rechtskunde das Wissen der höchsten Priesterklasse, der Propheten, ausmachte.

Die Existenz einer Glaubenslehre bei den Aegyptern ist also unzweifelhaft und historisch vollkommen beurkundet. Dies ist der erste Punkt, der ins Klare zu setzen war.

Es fragt sich nun: sind noch Quellen vorhanden, aus denen wir eine Kenntniss derselben schöpfen können?

Wir haben oben gesehen, dass von den heiligen Schriften der Aegypter, den sogenannten hermetischen Schriften, 10 Bücher die Glaubenslehre und Rechtskunde umfassten. Auf das Studium dieser 10 Bücher müssten wir also zurückgehen, um die ägyptische Glaubenslehre kennen zu lernen.

Unglücklicher Weise ist aber von den gesammten heiligen Büchern der Aegypter gar Nichts mehr auf uns gekommen, denn die sogenannten hermetischen Bücher, welche uns in griechischer Sprache noch erhalten worden, sind erst spätere Machwerke schon aus den ersten christlichen Jahrhunderten, die zwar unzweifelhaft ägyptische Vorstellungen enthalten, nicht im Mindesten aber Ansprüche machen dürfen, für wirkliche Uebersetzungen ägyptischer Priesterschriften zu gelten.

Wir können also die ägyptische Glaubenslehre und Spekulation nicht mehr aus der ersten, unmittelbaren Quelle schöpfen, sondern sind auf das beschränkt, was in den sonstigen Resten der ägyptischen Schriftdenkmäler von religiösen Vorstellungen vorkommt, und was die griechischen und römischen Schriftsteller von der ägyptischen Glaubenslehre berichten.

Die uns erhaltenen ägyptischen Quellen sind im Allgemeinen doppelter Art: die Inschriften der Bauwerke und die Papyrusrollen. Die Aegypter hatten bekanntlich die Sitte, die Wände ihrer Tempel und ihrer grossen Gräber, die Seitenflächen ihrer Obelisken mit hieroglyphischen Inschriften zu bedecken, die als ein wesentlicher Theil der Bauverzierungen betrachtet wurden. Ausserdem errichteten sie auch häufig an öffentlichen Plätzen, vor Tempeln u. s. w. geradezu Steine, um Inschriften auf ihnen anbringen zu können. Ein grosser Theil dieser Bauten, Denkmäler und Kunstwerke hat der Zerstörung der Zeit widerstanden, und es findet sich auf ihnen ein Reichthum auch religiöser Inschriften, deren Inhalt aus Namen, Titeln und Anrufungen der ägyptischen Gottheiten besteht. Fast alle Namen und Aemter der ägyptischen Gottheiten sind schon allein durch die Steininschriften erhalten, man sieht also, welch eine reiche Quelle ägyptischer Religionsbegriffe sich blos schon in ihnen findet. Eine noch reichlichere Quelle wird sich in den Papyrusrollen eröffnen. Die Aegypter pflegten nämlich bei den Mumien ihrer verstorbenen Angehörigen nicht blos wichtige Familienurkunden niederzulegen, weil diese in den unantastbaren heiligen Grüften am Sichersten aufbewahrt werden konnten, sondern es war auch religiöser Gebrauch, den Verstorbenen eine mehr oder minder beträchtliche Zahl von Papyrusrollen mitzugeben, auf welchen alle die Gebete des Verstorbenen zu den Göttern, und die Anreden der Götter an den Verstorbenen aufgezeichnet waren, welche nach dem Glauben der Aegypter bei der Wanderung des Abgeschiedenen durch die Räume der Unterwelt und des Himmels bis zu seiner Ankunft bei den Seligen stattfinden würden. Unter diesen Papyrusrollen hat sich neben einzelnen Stücken von grösserem oder geringerem Umfange auch ein vollständiges Exemplar

erhalten, das in dem Museum zu Turin aufbewahrt wird und neuerdings — unter dem Titel: Todtenbuch der Aegypter — herausgegeben worden ist. Dadurch besitzen wir also einen nicht unbedeutenden zusammenhängenden hieroglyphischen Text, dessen Interpretation die nächste Aufgabe der Aegyptisch-Gelehrten sein wird; und da dieser Text durchaus religiöser Natur ist, so leuchtet es ein, welche bedeutende Aufklärung über das Ganze der ägyptischen Glaubenslehre aus ihm zu erwarten steht. Zu der Interpretation dieses Textes gedenkt auch der Verfasser dieses Buches seinen Beitrag zu leisten, falls er in den Stand gesetzt werden sollte, seinen hierauf bezüglichen Arbeiten diejenige Ausdehnung zu geben, welche die Natur des Gegenstandes verlangt; eine Unternehmung, welche die Kräfte eines blossen Privatmannes allerdings übersteigt.

Die griechischen Quellen für die ägyptische Glaubenslehre bestehen theils in zerstreuten, gelegentlichen Nachrichten, zum Theil bei solchen Schriftstellern, die über Aegypten und seine Geschichte geschrieben haben, wie Herodot, Manetho, Diodor, Strabo, Ammianus Marcellinus und andere; theils in Werken, welche die ägyptische Glaubenslehre geradezu betreffen, wie z. B. die einzelnen Schriften des Porphyrius, Jamblichus, Simplicius, Damascius u. s. w., besonders aber Plutarch's bekannte Abhandlung über Isis und Osiris; theils endlich in den griechisch-ägyptischen Inschriften, welche Letronne gesammelt hat.

Diese griechischen Quellen waren es, welche den bisherigen Bearbeitern der ägyptischen Glaubenslehre allein offen standen, denn von den ägyptischen Schriftdenkmälern war damals nur höchst Weniges bekannt, und dies Wenige so gut wie nicht vorhanden, da die ägyptischen Schriftzeichen noch nicht entziffert waren. Die Zusammenstellung eines Ganzen aus diesen griechischen Quellen war aber deshalb geradezu unmöglich, weil es an einem Prüfungsmittel fehlte, wornach man hätte beurtheilen können, was in den griechischen Schriftstellern wirklich ägyptische Lehre ist, und was Zusatz der Unkunde, des Missverständnisses und des Betruges. So erklärt es sich ganz einfach, warum das bekannte Werk von Jablonsky über die ägyptische Glaubenslehre, obgleich voll Belesenheit, und noch immer als Quellensammlung von Werth, zu keinem sicheren Resultate führen konnte, selbst wenn es

auch nicht von so völlig irrigen Ansichten über die Natur der ägyptischen Religion und über das Wesen einer Religion überhaupt ausginge, dass es in dieser Beziehung ein warnendes Beispiel ist, zu welchen Verkehrtheiten selbst Scharfsinn und Gelehrsamkeit führen können.

Ein solches Prüfungsmittel bieten aber eben die ägyptischen Schriftdenkmäler dar. Denn da über die Aechtheit und Richtigkeit der in ihnen enthaltenen religiösen Vorstellungen nicht der mindeste Zweifel stattfinden kann, so haben wir in ihnen einen sichern Maasstab, nach welchem wir die Angaben der übrigen Berichterstatter zu beurtheilen im Stande sind. Es kann also auch in den griechischen Quellen nur dasjenige eine ächte und richtige ägyptische Lehre enthalten, was mit den ägyptischen Original-Denkmälern übereinstimmt. Das Geschäft des Forschers besteht demnach darin, mit den nöthigen Sprachkenntnissen ausgerüstet, diese beiderlei Quellen: die ägyptischen Denkmäler und die Nachrichten der Alten, mit einander zu vergleichen und aus den so gefundenen einzelnen Ergebnissen ein geordnetes Ganze zusammenzustellen.

Bei dieser Zusammenstellung und Vergleichung der griechischen Nachrichten mit den ägyptischen Texten kommt Alles auf die Möglichkeit einer grammatisch richtigen Lesung und Erklärung dieser letzteren an.

Bekanntlich ist es das unsterbliche Verdienst Champollion's, durch die Entzifferung der Hieroglyphen diese Möglichkeit eröffnet zu haben. Auf seinem Systeme fussen also die nun folgenden Untersuchungen. Eine Darstellung und Beurtheilung dieses Systems oder auch nur eine kurze Auseinandersetzung seiner leitenden Grundsätze gehören, so interessant sie auch vielleicht für manchen Leser sein würden, nicht in den Bereich dieses Werkes. Nur so viel scheint bei den noch immer unter dem grösseren, selbst gelehrten Publikum in Betreff dieser Dinge herrschenden unklaren Vorstellungen bemerkt werden zu müssen, dass allerdings durch Champollion's Arbeiten, besonders jetzt, nach der Herausgabe seiner ägyptischen Grammatik, der Weg zu einer grammatisch-philologischen Interpretation ägyptischer Texte vollkommen gebahnt ist, da sich in dem Koptischen auch der ägyptische Sprachschatz im Ganzen und Grossen erhalten hat. Denn das Koptische ist nichts weiter, als die ägyptische Sprache in ihrer spätesten Gestalt, wie

sie noch in den ersten christlichen Jahrhunderten gesprochen wurde. Das Koptische steht also dem Altägyptischen noch viel näher, als z. B. das entartete Latein des Mittelalters der alten Römersprache.

Dass nun durch das Entzifferungssystem Champollion's die grammatische Interpretation hieroglyphischer Texte möglich geworden ist, gerade darin liegt das Prüfungsmittel und die Bewährung seiner Richtigkeit; zugleich aber auch die Möglichkeit, die bisher und zum Theil von Champollion selbst noch begangenen Irrthümer bei einem weiteren Eindringen in den Bau der ägyptischen Sprache zu berichtigen, und dadurch die Erklärung ägyptischer Inschriften und Texte auf eben so feste grammatische Gesetze zu begründen, als es bei der Erklärung griechischer oder lateinischer Texte der Fall ist. Da sich eine Grammatik nicht erdichten und erfinden lässt, unrichtige grammatische Principien sich vielmehr bei der Erklärung eines Textes nothwendig jeden Augenblick verrathen müssen, wie einem Sprachkenner nicht weiter bewiesen zu werden braucht, so liegt, trotz aller etwaigen Irrthümer im Einzelnen, die Gewähr für die Richtigkeit des Champollion'schen Systems in ihm selbst. Da es nun für eine Sprache nur Eine Grammatik giebt, weil sie nur Einen grammatischen Bau hat, so mussten schon deshalb alle von Champollion wesentlich abweichenden Erklärungsversuche der Hieroglyphen unrichtig sein. Und so hat es auch die Erfahrung bewiesen. Denn keine andere Erklärungsweise hat es möglich gemacht, einen ägyptischen Text grammatisch zu interpretiren. Die in den Noten dieses Werkes vorkommenden zahlreichen hieroglyphischen Texte mit ihrer grammatischen Uebersetzung werden eine Probe von der Richtigkeit des Gesagten sein.

Erst seitdem die Hieroglyphen lesbar und dadurch die ägyptischen Schriftdenkmäler zugänglich geworden waren, konnte demnach von einer Vergleichung der griechischen und römischen Angaben über die ägyptische Glaubenslehre mit den ägyptischen Quellen selbst die Rede sein. Auf eine solche durchgehende Vergleichung sind die nun folgenden Untersuchungen gebaut.

Zu diesem Zwecke hat der Verfasser die Angaben der alten Schriftsteller selbst auf's Neue gesammelt, da er sich bald überzeugt hatte, dass der in ihnen zerstreute Stoff bei

weitem noch nicht vollständig zusammengestellt worden sei. Die hierdurch erlangte grosse Bereicherung des Stoffes werden die Untersuchungen bei jeder nur etwas wichtigeren Lehre von selbst nachweisen. Dass dabei nothwendiger Weise manches Zusammentreffen mit den älteren Bearbeitern stattfinden musste, begreift sich von selbst, da dem Verfasser ja, Weniges ausgenommen, wie z. B. neuerdings erst herausgegebene Schriften von Neuplatonikern, oder die Sammlung der griechisch-ägyptischen Inschriften von Letronne, keine neuen Quellenschriften zu Gebote standen, sondern nur die schon bekannten sorgfältiger auszubeuten waren.

Das ägyptische Material ist völlig neu, und die sämmtlichen hieroglyphischen Inschriften, mit Ausnahme einer sehr geringen Zahl, die schon in Champollion's Werken gelesen oder übersetzt vorkommen, erscheinen hier zum erstenmal grammatisch interpretirt. Dieser philologisch-grammatische Theil der Untersuchung, obgleich er in den Noten zu einer philosophischen Schrift nur einen untergeordneten Rang einnehmen konnte, ist mit der gewissenhaftesten Genauigkeit ausgearbeitet, da der Verfasser hofft, dass auch Aegyptisch-Gelehrte sich mit diesem Theil seiner Arbeit beschäftigen werden, wenn schon der Hauptzweck seines Werkes ihnen ferner liegen sollte. Diese werden dann auch das etwaige Neue, was diese Untersuchungen in Bezug auf Hieroglyphenkunde und Lexikographie enthalten, von selbst bemerken. Bei seiner Lesung und Interpretation der Inschriften hat sich der Verfasser ganz an das System von Champollion angeschlossen; obgleich er dasselbe nicht in allen seinen Theilen, besonders deswegen nicht unbedingt billigt, weil dadurch die Sprache in ihrer älteren Form nicht genug hervortritt, die von dem Koptischen in mehreren Punkten, z. B. in Anhängung der Artikel, der Pronomina u. s. w. abweicht. Da dies jedoch ohne Einfluss auf den Sinn der Texte ist, so hat er nicht geglaubt, mit seinen Ansichten in einem Werke hervortreten zu dürfen, in welchem das Grammatisch-Philologische nur Nebensache ist. Sie mögen seinen späteren Beiträgen zur Erklärung des Todtenbuches aufbehalten bleiben. Die den Untersuchungen zu Grunde liegenden Hieroglypheninschriften gehören in der grösseren Mehrzahl jenen oben erwähnten Stein- und Tempelinschriften an, und nur wenige rühren aus Papyrusrollen

und aus dem Todtenbuche her. Diese Inschriften bieten ein zum vorliegenden Zweck vollkommen hinreichendes Material dar. Daher hat der Verfasser das Todtenbuch in den folgenden Untersuchungen nicht berührt, weil er aus leicht verzeihlichen Gründen seiner ausführlicheren Arbeit über dasselbe Nichts vorwegnehmen wollte.

Die erklärten Hieroglypheninschriften sind zur Mehrzahl aus dem Bilderatlas entnommen, der Wilkinson's Werke über die ägyptischen Alterthümer angehängt ist. Wilkinson hat darin eine sehr grosse Zahl religiöser Hieroglypheninschriften zusammengestellt, die er bei seiner Bereisung Aegyptens mit unermüdlichem Sammlerfleisse selbst kopirte. Dagegen bot der zum Bilderatlas gehörige Text, welcher eine ausführlichere Darstellung der ägyptischen Mythologie enthält, zur Benutzung Wenig oder Nichts dar, weil Wilkinson sich mit der Lesung und Interpretation der von ihm gesammelten Inschriften nicht befasst, sondern das von Anderen, namentlich von Jablonsky über ägyptische Mythologie Vorgebrachte, und noch dazu in grosser Verwirrung, zusammenstellt. Auch Champollion's Werk über die ägyptische Mythologie bot nur wenig Stoff dar, weil er in den bei weitem meisten Fällen zu den Abbildungen der ägyptischen Gottheiten nur ihre Namen giebt, ohne ausführliche hieroglyphische Inschriften hinzuzusetzen. Der von ihm zu den Abbildungen beigegebene Text gewährt ebenfalls wenig Ausbeute, weil er offenbar noch ohne genauere Kenntniss vom Ganzen der ägyptischen Glaubenslehre und ohne inneren Zusammenhang abgefasst ist, und sogar vieles Irrthümliche enthält. Dies Werk ist aus einer früheren Zeit Champollion's, wo seine Kenntniss der hieroglyphischen Literatur und der ägyptischen Religion erst noch im Entstehen war. Dies wird bemerkt, nicht um sein Verdienst zu schmälern, sondern um zu verhüten, dass man sich nicht etwa auf die Autorität dieses Werkes berufe, ohne dass man die von ihm darin niedergelegten Meinungen geprüft hat und aus anderweitigen Quellen beweisen kann. Dass Champollion später, als er Aegypten selbst besucht hatte, richtigere Ansichten hatte, beweisen die Verzeichnisse der Götternamen, die er in seiner ägyptischen Grammatik aufstellt, und die bis auf einen oder zwei vollkommen richtig sind. Er hat somit sehr viele Irrthümer seines früheren Werkes durch die Aufstellung des Richtigeren selbst

verbessert. Sein frühzeitiger Tod ist auch in dieser Hinsicht ein grosser Verlust. Die übrigen Darstellungen der ägyptischen Mythologie boten noch weniger dar, denn sie sind nur wenig veränderte Wiederholungen der älteren Darstellung von Jablonsky.

Bei dieser durchgängigen Vergleichung der griechischen mit den ägyptischen Quellen stellte sich nun erst recht überzeugend heraus, mit welcher Vorsicht die Angaben der Schriftsteller allein zu gebrauchen sind. Denn bei allen, selbst bei Herodot, kommen Irrthümer vor, welche ohne die Hieroglypheninschriften gar nicht wären zu beseitigen gewesen. Doppelt nöthig war diese Vorsicht bei den neuplatonischen Quellen, weil diese fast immer die ägyptische Glaubenslehre durch die Brille ihrer Schule ansehen, und nicht selten die ägyptischen Lehren, über welche sie berichten, ihren eigenen Ansichten zu Gefallen ummodeln und verstümmeln. Dies gilt ganz besonders von Plutarch in seiner Abhandlung über Isis und Osiris. Seine Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre ist nicht blos ein Muster logischer Verwirrtheit, sondern auch durch den Einfluss der neuplatonischen Lehre, deren eifriger Anhänger er war, in wesentlichen Theilen verfälscht; wie er denn z. B. auf Isis und Osiris nicht allein nach dem zu seiner Zeit schon herrschenden Synkretismus alle Aemter und Titel der höheren Gottheiten überträgt, sondern auch geradezu die höchsten Principien seiner Schule: das gute geistige Urwesen (den höchsten Gott), die Materie und das böse Princip in Osiris, Isis und Typhon hineinlegt, was der ächten ägyptischen Lehre durchaus widerspricht. Das Studium seiner Schrift, die wegen ihrer vielen Citate verloren gegangener Schriftsteller über die ägyptische Glaubenslehre immer eine Hauptquelle bleibt, ist daher eine höchst ermüdende Geduldsprüfung.

Aus dem auf diese Weise gewonnenen Material hat der Verfasser mit nicht geringem Aufwand an Zeit und Mühe versucht, die ägyptische Glaubenslehre nach den Spuren des in den Bruchstücken selbst noch errathbaren inneren Zusammenhangs der einzelnen Lehren wieder zusammenzusetzen. Und so entstand nach und nach ein geordnetes, in sich innerlich zusammenhängendes, in den einzelnen Theilen mit sich übereinstimmendes Ganze, das gleich einer musivischen

Arbeit aus lauter einzelnen Bruchstücken der Quellenschriftsteller besteht, in welche der Verfasser nur selten eine eigene Muthmaassung ergänzend eingefügt hat. Wo dies geschehen ist, oder wo die Untersuchung nur zu einer Wahrscheinlichkeit führte, da ist dies jedesmal ausdrücklich mit gewissenhafter Genauigkeit angegeben, selbst wo eine solche Wahrscheinlichkeit für den Verfasser Gewissheit hatte. Das auf diese Weise entstandene Bild stellt die ägyptische Glaubenslehre in ihrer vollkommenen Ausbildung dar, sowie sie, nach vielen Jahrhunderten einer vorausgegangenen Entwicklung in den Zeiten des sinkenden ägyptischen Staates, als das geistige Leben der Nation zu erlöschen begann, vorhanden sein musste; etwa so also, wie sie unter Amasis war, als Pythagoras in Aegypten lebte, um die Priesterweisheit sich anzueignen. Diese Darstellung enthält nur die Resultate der angestellten Forschungen; den Gang aber, auf welchem der Verfasser oft nach vielen Fehlversuchen zu den aufgestellten Resultaten kam, im Einzelnen nachzuweisen, war unmöglich. Der dazu nöthige Raum würde das Zehnfache von dem übersteigen, welcher der ägyptischen Glaubenslehre in diesem Werke nach dem Plane des Ganzen eingeräumt werden konnte. Diesem Plane nach musste sich der Verfasser begnügen, seine Resultate so kurz und so klar, als es ihm möglich war, aufzustellen und dem Weiterforschenden in den Anmerkungen die Beweisgründe für das Aufgestellte gedrängt auseinanderzusetzen. Der Leser, welcher die kleine Mühe des Nachstudiums nicht scheut, nachdem der Verfasser aus Liebe zur Sache der unendlich grösseren des Vorstudiums sich unterzogen hat, ist dadurch in den Stand gesetzt, wenigstens die Richtigkeit der Resultate zu prüfen, wenn er auch nicht überall sehen sollte, wie der Verfasser zu ihnen gekommen ist. Nöthig möchte es jedoch sein, sich zu diesem Behuf mit den Anfangsgründen des Koptischen und mit Champollion's ägyptischer Grammatik wenigstens etwas bekannt zu machen.

Zum inneren Verständniss des Vorzutragenden setzt der Verfasser ausdrücklich voraus, dass der Leser sich vor der Hand aller vorgefassten Meinungen entschlage und ohne Gunst und Ungunst die Darstellung prüfe. Ein Theil der Vorurtheile wird schon durch die Darstellung selber schwinden, ein anderer soll noch besonders berührt werden.

Zweites Kapitel.

Die ägyptische Spekulation beginnt, wie alle älteren Spekulationen, mit einer Lehre über die Entstehung des Weltganzen. Um die Frage zu lösen, woher das Weltganze entstanden sei, ging man auf die letzten Grundwesen zurück, aus welchen es einem tieferem Nachdenken zu bestehen schien, während man diese Grundwesen selbst auf nichts Anderes mehr zurückzuführen, und auch gegenseitig nicht aus einander abzuleiten im Stande war. Als solche Grundwesen und allgemeine Bestandtheile der Welt erschienen: das in den unzähligen Gegenständen selbst mannigfach Gestaltete, das, woraus alle Theile der Welt gebildet sind, die Materie; und mit dieser zugleich das in ihr thätige, Alles hervorbringende, Alles beseelende, das ganze Weltall durchwehende Leben, der Geist. Nächst diesen, mit ihnen beiden auf das Engste verbunden, sowohl die Materie als das in ihr thätige Leben in sich einschliessend, musste sich jene unendliche Ausdehnung aufdringen, in der wir Alles wahrnehmen, ohne welche wir sogar uns Nichts vorstellen können, ja die uns in Gedanken dann noch übrig bleibt, wenn wir alles in ihr Vorhandene wegzudenken versuchen, der Raum. Durch die Wahrnehmung jener ununterbrochenen Kettenreihe regelmässig wechselnder Tage und Nächte, Jahreszeiten und Jahre veranlasst, bildete sich endlich die Vorstellung eines unendlichen Zeitstroms, den man sich als Etwas von jenen anderen drei Grundbestandtheilen der Welt Gesondertes und Unabhängiges, selbstständig

neben ihnen herfliessend dachte. Diese vier grossen Wesen schienen die Grundbestandtheile der Welt, und alle einzelnen Gestaltungen in der Welt nur die Erzeugnisse des Zusammenwirkens jener vier Grundkräfte.

Wenn also die Welt in ihrer jetzigen Form nur als eine Entwicklung unzähliger Einzelgestaltungen aus jenen Grundkräften erschien, so mussten in einer vorweltlichen Zeit, zu einer Zeit, wo sich die Welt in ihrer jetzigen Gestalt noch nicht aus jenen vier Grundwesen entwickelt hatte, jene vier Grundwesen allein und zwar im Grossen und Ganzen ohne irgend eine Entwicklung in Einzeldinge vorhanden sein. Da sich ferner zwischen diesen vier Urwesen, weder zwischen Geist noch Stoff, noch Raum, noch Zeit irgend eine Verwandtschaft des Wesens entdecken lässt, und es also unmöglich ist, Eines aus dem Anderen herzuleiten, so musste man sich alle vier als unentstanden und von aller Ewigkeit her vorhanden denken. Man fasste also diese vier Grundbestandtheile der Welt als vier von aller Ewigkeit her neben einander vorhandene Urwesen auf, und liess sie von Ewigkeit her mit einander zu einer Einheit verbunden sein. Diese aus jenen vier Urwesen zusammengesetzte Einheit war die Urgottheit. Bei dieser Urgottheit blieb man als bei dem letzten Denkbaren stehen und stellte sie an die Spitze alles Vorhandenen. Vor der Existenz alles Vorhandenen ist nach den Aegyptern, wie Jamblich sagt, eine einzige erste Gottheit [77].

Diese Urgottheit dachten demnach die Aegypter keineswegs als ein einfaches und blos geistiges, sondern als ein zusammengesetztes, die Keime der künftigen Welt, die noch ungestaltete Weltmasse, schon in sich enthaltendes Wesen, das Gottheit und Welt, ungesondert und noch ungestaltet, zugleich war. In diesem Ur-Einen war also das, was in der Welt getrennt und in die einzelnen Gottheiten gesondert, auseinandertreten sollte, noch ungesondert verbunden. Die Urgottheit war, wie Plutarch sagt, noch Eins mit der Welt [78]. Im Gegensatz zu der entstandenen Welt hiess daher die Urgottheit unentstanden [79]. Ferner, insoweit man auf den Begriff der Urgottheit nur durch Schlussfolgerung gelangt war, während das Dasein der Welt unmittelbar durch die Sinne wahrnehmbar ist, so nannte man sie verborgen, Amun [80], d. h. durch die Sinne nicht unmittelbar wahrnehmbar. Wir werden später sehen,

dass dagegen alle in der Welt selbst verkörperten, geoffenbarten und dadurch wahrnehmbar gewordenen Gottheiten sichtbare, geoffenbarte Gottheiten hiessen, Hori. Dieser Begriff einer unentstandenen, unerkennbaren Urgottheit war den Aegyptern der höchste und hehrste. Er war mit einer solchen Heiligkeit umgeben, dass die Aegypter aus frommer Scheu vermieden, den Namen der Urgottheit auszusprechen [81].

So stand an der Spitze der ägyptischen Spekulation ein eigenthümlicher und für uns fremdartiger Begriff von einer Urgottheit, die aus vier unentstandenen, unendlichen Wesen besteht: dem Urgeist, Kneph, der Urmaterie, Neith, der Urzeit, Sevech, und dem Urraum, Pascht [82], — und dabei dennoch eine einzige Einheit bildet, eine wahre Viereinigkeit; ein Begriff, der zwar zwischen dem Begriff einer strengen Einheit und dem Begriff eines blossen Collectivganzen schwankend in der Mitte steht, der aber doch in seinen einzelnen Theilen mit einer inneren Nothwendigkeit aus der Betrachtung der wirklichen Welt hervorgegangen ist.

Diese vier Urwesen, aus welchen die Urgottheit bestand, dachten sich die Aegypter als Wesen verschiedenen Geschlechtes, die einen männlich, die anderen weiblich; wahrscheinlich veranlasst durch die Sprache, in welcher der Urgeist, Kneph, und der Zeitstrom, Sevech, männlichen Geschlechts sind, dagegen Neith, die Urmaterie, und Pascht, die unendliche Ausdehnung, weiblich. Aus diesen vier Urwesen machten sie zwei Paare, indem sie den Kneph, den Urgeist, mit der Neith, der Urmaterie, und den Sevech mit der Pascht, den Zeitstrom mit der unendlichen Ausdehnung, verbunden sein liessen. Diese Zusammenstellung ist auch unserer Vorstellungsweise natürlich; auch wir verbinden Geist und Materie, Raum und Zeit; nur dass in unserer Vorstellungsweise bei dem zweiten Paare das Verhältniss des Geschlechts umgekehrt ist, indem in unserer Sprache der Raum männlich und die Zeit weiblich ist.

An die Spitze dieser vierfachen Urgottheit stellen die Aegypter den Urgeist Kneph (das ägyptische Wort bedeutet selbst Geist), der als ein Glied der verborgenen Urgottheit auch häufig Amun-Kneph, der verborgene Geist, genannt wird [83]. Die Aegypter standen also keineswegs, wie man in der neuesten Zeit gewöhnlich glaubt, auf einer so niedrigen Stufe der geistigen Entwicklung, dass sie nur grobsinnliche Vorstellungen

von der Gottheit gehabt hätten. Sie kannten allerdings, wie Jamblich sagt, eine lebendige Kraft vor und über der Welt[84]. Aber sie verbanden mit dem Worte Geist noch nicht den abstrakten Begriff, welchen wir bei dem Worte zu denken pflegen; denn unser heutiger Begriff von Geist ist sehr jung, und dem ganzen früheren Alterthume auch bei den Griechen noch unbekannt. Die Aegypter müssen sich vielmehr unter Geist ein wenn auch feines, doch immer noch räumliches luftartiges Wesen gedacht haben, wie die hermetischen Bücher[85]; dies macht schon der Name wahrscheinlich, der, wie im Griechischen, so auch im Aegyptischen von einer Wurzel abgeleitet ist, welche „wehen" bedeutet. Diese Wahrscheinlichkeit wird aber auch noch dadurch erhöht, dass das nämliche urgöttliche Wesen, das bei den Aegyptern Kneph, „Geist," genannt wird, bei den Phönikern Kol-piach heisst, d. i. „Windeswehen", und bei dem pythagoräischen Verfasser der sogenannten orphischen Theogonie Aether[86]; beide Ideenkreise aber, der phönikische und der pythagoräische, schliessen sich, wie wir sehen werden, ganz eng an den ägyptischen an. Dass die Aegypter ferner den Urgeist zugleich als das Urgute betrachten, beweist der Name Hornophre, Agathodaemon, „der gute Gott", den Kneph in seiner späteren Form, nach Entstehung der Welt, als die Weltkugel ringsumschliessende Gottheit erhält.

Das zweite Wesen der Urgottheit ist die Neith, die Athena der Griechen[87]: die Urmaterie, als ein mit Erdtheilchen vermischtes, schlammiges Wasser gedacht[88]. Diese Urmaterie war aber den Aegyptern nicht wie uns die Materie, eine todte unbelebte Masse, sondern beseelt, und, da aus ihr alles Vorhandene ausgegangen ist, mit einer selbstständigen erzeugenden Kraft begabt; gleich den übrigen göttlichen Urwesen unendlich, und den Sinnen nicht wahrnehmbar. Dieser Begriff der Urmaterie erhellt aus den verschiedenen Attributen, welche der Neith in Inschriften und auf Hieroglyphenbildern beigelegt werden. Als das Urwasser wird die Neith dargestellt mit dem hieroglyphischen Symbole des Wassers auf den Händen[89]; als Urmaterie, aus der alles Vorhandene hervorgegangen ist, heisst es von ihr in der bekannten Inschrift zu Sais: Ich bin Alles, was da war, ist, und sein wird[90]; aus dem nämlichen Grunde heisst sie „die grosse Mutter", und, weil die einzelnen Theile des aus ihr hervorgegangenen Weltalls selber wieder als Gottheiten betrachtet werden: „die Mutter der Götter"[91]. Der ihr zugeschriebenen eigenen Schöpferkraft wegen wird sie auf Hieroglyphenbildern mit dem Phallus dargestellt, dem Symbole der Zeugungskraft; und in der zu einem solchen Bilde gehörigen Hieroglypheninschrift heisst sie zugleich: die unbegränzte, schrankenlose[92]. Auf anderen Inschriften endlich heisst sie Tamun, die Verborgene, Unsichtbare, mit Sinnen nicht wahrnehmbare[93], und Esi, die Alte, Vorweltliche[94].

Gleich hier bei diesem Begriffe von der Urmaterie zeigt sich wieder recht auffallend, was wir schon mehrmals im Laufe dieser Untersuchungen bemerkt haben, dass nämlich die ältesten Götterbegriffe keine Personen-, sondern Sachbegriffe waren, dass man sich daher durchaus der hellenischen Vorstellungen von menschenähnlichen Göttern bei diesen älteren Götterbegriffen entschlagen muss. Dies ist eine Bemerkung, die von allen höheren kosmischen Gottheiten der Aegypter gilt, und es ist daher gut, sich dieselbe gleich beim Eintritte in die ägyptische Glaubenslehre wohl einzuprägen.

Das dritte Wesen der Urgottheit ist die uranfängliche Zeit, Sevech, Sevek, der Chronos der Griechen[95]; sie war den Aegyptern eine männliche Gottheit. Dass aber den Aegyptern die Zeit wirklich als eines der unentstandenen Urwesen galt, als ein Glied der Urgottheit, gleich dem Urgeiste Kneph, und dem unendlichen Raume, der Pascht, erhellt daraus, dass ihnen die Sonne, wie wir sehen werden, als eine Verkörperung der Urzeit galt, die Urzeit also vor der Sonne vorhanden gedacht wurde. Da nun die Sonne eine von den acht grossen, unmittelbar aus der Urgottheit hervorgegangenen Gottheiten war, so muss die Urzeit, als deren Emanation sie galt, nothwendig als ein Glied der Urgottheit angesehen worden sein. Dies wird nun auch durch die aus ägyptischen Quellen abgeleitete Lehre des Pherekydes und der Pythagoräer bestätigt, die beide die Urzeit, den Chronos, als eines der vier Urwesen angeben. Die Urzeit, Sevech, scheint von den Aegyptern als eine wesentlich übelthätige Gottheit aufgefasst worden zu sein, insofern die Zeit nicht blos Alles hervorbringt, sondern auch Alles zerstört. Als Urgrund aller Zerstörung wäre mithin der Zeitstrom Urheber alles Uebels und alles Bösen, und die Aegypter hätten dadurch den Urgrund von allem Uebel in der

Welt auf die nothwendige Natur der Urgottheit selbst zurückgeführt.

Das vierte Wesen der Urgottheit war die unendliche Ausdehnung, der dunkle Raum. Dieser Begriff liegt vollkommen klar in ihren Namen: Te neb ouou, die Herrin der Ausdehnung, — Pascht, die Ausgebreitete, — Menhai, die Schrankenlose [96]. Von den Griechen wird sie Chaos genannt; denn Chaos bedeutet dem Wortsinne und dem älteren richtigen Sprachgebrauche nach nur den unendlichen leeren Raum, die unendliche Kluft; und der Begriff einer ungeordneten wirren Masse, den wir mit dem Worte zu verbinden pflegen, ist erst später durch eine fehlerhafte Begriffsverwechslung auf dasselbe übergetragen worden. Die Aegypter verbanden mit der Vorstellung einer unendlichen Ausdehnung auch zugleich den einer unendlichen Finsterniss; sie dachten sich den unendlichen Raum dunkel, da ihnen das Licht erst mit dem Sonnenkörper entstanden und durch seine Strahlen nur innerhalb der Weltkugel ausgebreitet war. Die Pascht als Gottheit des dunklen Raumes vor und ausserhalb der Welt hiess ihnen daher auch die Finsterniss: Kake, Chebe [97]. Sie wurde mit Sevek, dem Zeitstrome, verbunden gedacht, wie bei der innern Verwandtschaft der Begriffe von Zeit und Raum natürlich war. Aber trotz ihrer Verbindung mit Sevek, dem Urheber alles Bösen in der Welt, wurde sie doch als eine durchaus gute Gottheit gedacht, da wir sie weiter unten als die höchste der drei Erinnyen, der Bewacherinnen der Weltordnung und der Rächerinnen jedes Frevels, wiederfinden werden [98], weshalb sie bei den Griechen die Namen Anangke (Fatum) und Adrastea (die Unentrinnbare) erhielt. Da ferner der Raum alle Geburten der Neith, der Urmaterie, in sich aufnimmt, in seinem unendlichen Schooss empfängt, gleichsam die Hebamme aller entstehenden Dinge ist, so führte die Pascht bei den Aegyptern auch den Titel „Geburtshelferin", Ilithyia, und wurde als solche namentlich zu Syene hoch verehrt [99].

Diese vier Urwesen dachte sich die ägyptische Spekulation in der Urgottheit so verbunden, dass sie zusammen eine einzige ungesonderte Masse ausmachten, das ungetheilte Ur-Eine. Da diese Urgottheit aus Wesen entgegengesetzten Geschlechts bestand, so war sie bei den Aegyptern mann-weiblich zugleich [100].

Durch die Verbindung von Geist und Materie, Zeit und Raum zu Einem Ganzen hatte die ägyptische Spekulation in Einem höchsten Götterbegriffe, der Urgottheit, — da die Zeit nicht blos als ein erzeugendes und schaffendes, sondern auch als ein zerstörendes Princip angesehen wurde — die Urgründe zu allem Vorhandenen vereinigt: die Urgründe zum Geistigen wie zum Materiellen, zur Entstehung wie zur Zerstörung, zum Wohl wie zum Uebel, zum Guten wie zum Bösen [101]. Die ägyptische Spekulation suchte also auf diese Weise zugleich mit der Frage nach dem Ursprunge der Welt, auch die nach dem Urgrunde des in der Welt befindlichen Uebels zu lösen, indem sie beide in die Urgottheit selber zurückverlegte.

Aus und in dieser von Ewigkeit her vorhandenen, unentstandenen, alle Bestandtheile zur künftigen Welt in sich enthaltenden Urgottheit ging nun die Welt durch eine innere Entwicklung hervor, ein Theil der in der Urgottheit vorhandenen Materie sonderte sich zu einem selbstständigen Ganzen. Aus und in dem schon Vorhandenen bildete sich also das neu Entstehende; der Begriff einer Schöpfung aus dem Nichts war den Aegyptern wie den Alten überhaupt unbekannt. Im Innern der noch ungestalteten ungeformten Urgottheit entwickelte und gestaltete sich das Weltall, und blieb auch nach seiner vollkommenen Ausbildung noch in dem Schoosse der Urgottheit, welche es von allen Seiten umfängt und umgiebt.

Das Hervorgehen der Welt aus der Urgottheit ist also nicht die Entstehung eines Neuen, vorher nicht Dagewesenen, in und aus dem Nichts, sondern nur die Entwicklung des Gestalteten aus dem vorher nur im Keime Vorhandenen, Ungestalteten.

Das Verhältniss der Welt zur Urgottheit ist ferner auch nicht das Verhältniss des Gemachten, des Werkes zu seinem Schöpfer und Bildner, es ist nicht der Gegensatz der todten, einsichts- und willenlosen Masse zu ihrem beseelten, mit Bewusstsein und Plan handelnden Werkmeister, es findet nicht jene völlige Wesensverschiedenheit zwischen Welt und Gottheit, jener Gegensatz zwischen Stoff und Geist statt, wie die Neueren die Begriffe von Welt und Gott einander gegenüberzustellen gewohnt sind, sondern nach der ägyptischen

Ansichtsweise sind Stoff und Geist, Welt und Gottheit Eines Wesens, die Welt selbst ist in allen ihren Theilen belebt, beseelt, ein Götterwesen, ihre einzelnen gesondert gestalteten Theile sind einzelne gesondert gestaltete selbstständige Gottheiten. Urgottheit und Welt sind ein und dasselbe Wesen; jene nur dessen unentwickelte, ungeformte, gestaltlose Daseinsweise; diese dessen in Einzeldinge hervorgetretene, entfaltete, ausgebildete Gestaltung. Aus einer früheren gestaltlosen, ungeformten Gottheit entwickelt sich die jetzige gestaltete, mit Form begabte Gottheit; denn die Welt in ihrer jetzigen Gestalt ist ebensowohl ein grosses, zusammengesetztes Ganze von göttlichen Wesen, wie es die Urgottheit vorher selber war. Nur darin besteht der Unterschied zwischen der Urgottheit und dem Weltall, dass jene ein Ganzes gestaltloser und darum unerkennbarer, im Dunkel verborgener, unentstandener Gottheiten ist; dieses aber ein Ganzes gestalteter, erkennbar und wahrnehmbar gewordener, geoffenbarter Gottheiten.

Diese in der Urgottheit neu entstehende Welt bildete sich in Kugelgestalt nach der schon früher auseinandergesetzten, im ganzen Alterthum herrschenden Weltansicht, wornach das Weltall ein abgeschlossenes, begränztes, kugelförmiges Ganze ist. Oder, wie die hieroglyphische Bilderschrift den Gedanken versinnlichend darstellt, aus dem Munde der Urgottheit, des Amun, ging das Weltei hervor [102].

Da sich die Welt im Schoosse der Urgottheit entwickelte, so blieb die Urgottheit ausserhalb des Weltalls, dasselbe umfassend und in sich schliessend, übrig [103].

Kneph wird daher auf Hieroglyphenbildern als eine die Weltkugel rings umfassende Schlange dargestellt [104]. Der göttliche Urgeist Kneph ist es daher auch, welcher die äusserste Wölbung der Weltkugel, das Himmelsgewölbe, den Fixsternhimmel in Bewegung setzt. In diesem neuen Verhältniss zur Weltkugel, als das Himmelsgewölbe umschliessende und in Bewegung setzende Gottheit, erhält Kneph die Namen: Führer, Beweger des Himmels (Emphe-Emeph) und Weltherrscher, König der Welt (Hikto) [105]. Dieser die Weltkugel umfassende göttliche Urgeist, der Himmelslenker und Weltbeherrscher ist aber in seinem ganzen Wesen gut, er heisst deshalb der gute Geist; der Agathodaemon der Griechen [106]. Es ist demnach ein wesentlicher Satz, der an

der Spitze der ägyptischen Glaubenslehre steht, dass die im Schoosse der Urgottheit entstandene Welt unter der unmittelbaren Leitung eines geistigen Wesens steht, das zugleich die höchste Intelligenz und die höchste Güte in sich vereinigt [107].

Die in dem Schoosse der Urgottheit enstandene Weltkugel entwickelte sich nun unter dem Einflusse der in sie übergegangenen Theile der Urgottheit nach und nach zu ihrer jetzigen Gestalt, und ihre verschiedenen Theile sammt den grossen sie belebenden Kräften wurden selbstständige innenweltliche Gottheiten. So entstanden die acht grossen innenweltlichen, zwar unsterblichen, aber doch entstandenen Götter, die acht Götter ersten Ranges, welche von den Aegyptern an die Spitze ihrer sämmtlichen entstandenen Gottheiten und vor die zwölf Götter zweiten Ranges gesetzt werden [108].

Diese allmähliche Ausbildung des Weltalls und die Entstehung der acht grossen innenweltlichen Gottheiten ging nach der Vorstellung der Aegypter langsam und in grossen Zeiträumen vor sich. Man sieht dies aus den auf uns gekommenen Auszügen ägyptischer Chroniken, welche die Dauer der verschiedenen Dynastieen von Aegypten angeben [109]. Da diese Chroniken nach Sitte aller alten Völker die Anfänge ihrer Geschichte unmittelbar an die Weltentstehung anknüpfen, so beginnen sie mit den bei der Weltbildung entstandenen Gottheiten als den ersten Herrschern über Aegypten, d. h. über die Welt, denn jedes der alten Völker hält sein Land für den Mittelpunkt der Welt. Nun werden aber der Herrschaft eines jeden der Hauptgötter, die nach Entstehung des Erdkörpers d. h. nach der Sonderung der noch ungeformten Weltmasse thätig werden, ungeheure Zeiträume von Tausenden von Jahren zugeschrieben. Dies sind also die grossen Zeitperioden, welche die Welt bei ihrer allmähligen Entwicklung durch die Entstehung und die darauf eintretende Wirksamkeit der grossen Gottheiten durchging, ehe sie ihre heutige ausgebildete Gestalt erhielt [110].

Als das innerlich noch ungeformte Weltall sich von der Urgottheit zu einem selbstständigen Ganzen gesondert hatte, ging zuerst der Urgeist in dasselbe über, verband sich mit der aus der Urgottheit gesonderten Materie, um aus ihr die beseelten, mit Intelligenz begabten kosmischen Wesen (die

himmlischen Körper, Kräfte und Räume), die innenweltlichen Gottheiten, zu erzeugen, und bewirkte so die Ausbildung der Welt. Dieser Ausfluss des Urgeistes aus sich selbst und dem ausserweltlichen Raum in die Innenwelt, der in die Welt übergegangene schöpferische und weltbildende Urgeist, ist die erste grosse innenweltliche Gottheit, der erste der acht grossen Götter.

Dieser innenweltliche Schöpfergeist kommt in der ägyptischen Glaubenslehre unter mehrfachen Titeln vor, die seine verschiedenen Beziehungen zur Urgottheit und zur Welt bezeichnen. Als Ausfluss aus dem vorweltlichen Urgeiste heisst er der in die Welt Uebergegangene, Ausgeflossene (Emanirte), Pan, Phan, woher sein griechischer Name Pan und der Göttername Phanes bei den Orphikern [111]. In Bezug zu dem vorweltlichen Urgeiste, dem ersten Kneph, aus welchem er in die Welt übergegangen ist, heisst er der zweite Kneph (denn „Kneph" selbst heisst „Geist," wie oben bemerkt worden ist) [112]. Als der geistige Quell aller in der Welt stattfindenden Entstehung und Erzeugung heisst er Har-Seph, wörtlich: der erzeugende Gott, der Ar-saphes, Eri-kepaios der Griechen [113], den sie auch den himmlischen Eros [114] d. h. den geistigen Zeugungsgott nennen. (Auf ihn bezieht es sich also, wenn Pherekydes sagt, Zeus, der Amun-Kneph habe sich, um die Welt zu schaffen, in den Eros verwandelt.) In eben diesem Sinne heisst er auch Monthu, Menth, der Schöpfer; der Mendes der Griechen [115]. In Bezug auf seine Verbindung mit der in die Welt übergegangenen Urmaterie, der Neith, aus welcher er die Welt hervorbringt und bildet, erhält der schöpferische Geist ferner den Titel Pe-kie-teph-mau, der Gemahl seiner Mutter, oder auch bloss Pe-kie, der Gemahl, der Pachis der Griechen; ebenso wie die Neith, die in die Welt übergegangene Materie, als mit Harseph vermählt, den Titel Ehe, Gemahlin [116], führt. Zum Verständnisse des auffallenden Titels: Gemahl seiner Mutter, muss man sich erinnern, dass die Neith als eines der vier Glieder der vorweltlichen Urgottheit und als Gemahlin des Urgeistes Kneph, zu dem innenweltlichen Schöpfergeist, welcher erst aus dem Urgeist hervorgegangen ist, in dem Verhältniss von Mutter zu Sohn steht; indem sich der Schöpfergeist nun bei der Weltbildung

mit der Urmaterie verbindet, vermählt er sich, nach dem Ausdruck der Aegypter, mit seiner Mutter.

Da nun aus dieser Verbindung des weltbildenden Geistes mit der Materie die materiellen Theile der Welt, die grossen Himmelskörper, hervorgehen, welche ebenfalls als Gottheiten betrachtet werden, so heisst Harseph ferner: Vater der Götter, wie Neith: die Mutter der Götter; und in Bezug auf den Sonnenball, den höchsten der Himmelskörper, insbesondere Vater der Sonne [117], sowie die Neith die Mutter der Sonne heisst.

Ebenso, wie die materiellen Theile der Welt aus einer Vermählung des schöpferischen Geistes mit der Urmaterie, der Neith, hergeleitet wurden, so liess man auch die grossen innenweltlichen Räume, den erleuchteten und den dunklen Weltraum, aus einer Verbindung des Schöpfergeistes mit der Pascht, der unendlichen Ausdehnung, entstehen. In dieser Beziehung erhielt Harseph den Titel Hik, Hake, der Herr; sowie Pascht den Titel Hekte, die Herrin [118].

Die Aegypter legten demnach die Weltbildung einem mit Intelligenz begabten geistigen Wesen bei, dem in die Welt übergegangenen Ausflusse des Amun-Kneph, des göttlichen Urgeistes, dem Amun-Harseph-Menth.

Wenn also Jamblich den Aegyptern die Lehre von einem weltbildenden Geiste zuschreibt, der mit Einsicht und Weisheit die Entstehung der Dinge geleitet habe [119], oder wenn Diodor berichtet, dass die Aegypter den Geist für den höchsten Gott erklärt und ihn als den Urquell alles Beseelten in den belebten Wesen und gleichsam als einen Allvater angesehen hätten [120], oder wenn Horapollo von einem durch die ganze Welt hindurchgehenden Geiste spricht [121], so stimmen sie mit der ägyptischen Lehre in der That überein. Und Jamblich hat vollkommen Recht, wenn er sagt, dass die Aegypter sowohl vor dem Himmel (d. h. vor der Entstehung der Welt) als auch in dem Himmel (d. h. innerhalb des Weltalls) eine belebende Kraft anerkennen (nämlich ebensowohl einen vorweltlichen Urgeist, den Amun-Kneph, als auch einen innenweltlichen Schöpfergeist, den Amun-Menth) und dass sie auch einen reinen Geist über die Welt setzen (nämlich den nach der Entstehung des

Weltalls ausserhalb desselben verbleibenden ausserweltlichen Urgeist Kneph) [122].

Die Einwirkung des in die Welt übergegangenen schöpferischen Geistes zeigte sich nun zunächst in der Hervorbringung der Urwärme, durch welche der Stoff zur physischen Erzeugung und Bildung erst befähigt und belebt wird. In der noch formlosen Welt, in dem Weltei nach der hieroglyphischen Ausdrucksweise, brachte Harseph-Menth das Urfeuer, den Gott Phtah, hervor [123]. Denn wie Diodor erklärt [124], so betrachteten die Aegypter das Feuer, das sie Phtah nannten (Hephaestos übersetzt Diodor), als eine der grossen Gottheiten, die bei allen Dingen zur Entstehung und völligen Entwicklung mit beitrage. Dieser Urwärme, dem Urfeuer, wurde nun die Enstehung der Einzeldinge zugeschrieben: Phtah ist der materielle Weltbildner. Wie Amun-Menth der geistige Urheber der Schöpfung und Erzeugung ist, der nach Jamblich die nicht sichtbaren Kräfte der verborgenen Ursachen mit Weisheit und Untrüglichkeit ans Licht hervorbringt, so ist Phtah der materielle Urheber der Entstehung und Entwicklung, der nach den Worten des Jamblich die Erzeugung der Einzeldinge kunstgerecht und untrüglich vollführt [125]. Phtah wird daher gleich dem Amun-Menth ebenfalls Erzeuger, Seph, genannt [126], oder Thore, der Wirkende, Schaffende, der Bildner [127].

Die Aegypter nahmen also zwei der Entstehung und Erzeugung vorstehende schöpferische Gottheiten an, oder, wie Plutarch sagt, zwei Eroten: den Harseph-Menth und den Phtah-Thore, einen geistigen und einen materiellen Schöpfergott; oder, wie sich Plutarch ausdrückt, einen himmlischen und einen irdischen Eros [128].

Die Urwärme, Phtah, ist also die erste durch die Einwirkung des Schöpfergeistes in dem innerlich noch unentwickelten Weltall hervorgebrachte Gottheit; oder, wie die Hieroglyphenschrift den Gedanken bildlich ausdrückt: aus dem Weltei ging zuerst Phtah hervor [129].

Als nun Phtah durch den Amun-Menth erzeugt war, als der in die Welt eingeströmte Urgeist, der schöpferische und weltbildende Geist, die Urwärme hervorgebracht hatte, welche die Weltmasse belebte und zur weiteren Gestaltung und Erzeugung der Einzeldinge befähigte, so konnte die

Ausbildung des Weltalls beginnen. Unter dem Einflusse dieser beiden Schöpfungsgottheiten, des Weltgeistes und des Urfeuers, erfolgte jetzt die Entstehung der einzelnen selbstständigen beseelten Theile des Weltalls, die Entstehung der grossen innerweltlichen Gottheiten.

Die noch formlos unter einander gemischte Urmaterie schied sich in zwei grosse Hälften. Aus den äussersten und feinsten Theilen der Materie bildete sich die Himmelsveste, die Göttin Pe [130], die als ein unermessliches festes Kugelgewölbe die ganze Weltmasse in sich einschloss. Aus den dichtesten und gröbsten Theilen bildete sich um den Mittelpunkt der Weltmasse, als deren innerster Kern, die Erde, die Göttin Anuke [131], welche die Mitte der Welt, unbeweglich ruhend, einnahm.

So entstanden die beiden ersten körperlichen Gottheiten, die Himmelswölbung, die Göttin Pe, und die Erde, die Göttin Anuke, beide, und insbesondere die Göttin Anuke, als unmittelbare Ausflüsse aus der Urmaterie, Neith, angesehen [132].

Die auf diese Weise von dem Himmelsgewölbe eingeschlossene Weltmasse wurde nun von aussen, rings um das Himmelsgewölbe, von der vierfachen Urgottheit, dem Urgeist und der Urmaterie, dem Zeitstrome und der unendlichen Ausdehnung, eingeschlossen. Da nun die Urmaterie, die Neith, als ein mit feinen Erdtheilchen vermischtes Wasser gedacht wurde, aus dessen gröberen Theilen die Weltmasse sich gebildet hatte, so war es der reinere Theil des Urgewässers, der das Himmelsgewölbe rings umher von aussen umschloss. Das sind jene Gewässer des Himmels (nun-entpe), welche die Aegypter sowohl, wie andere ältere Völker, z. B. die Hebräer, über der Veste des Himmels annahmen [133].

Die Erdmasse aber war noch formlos und wüst und erhielt ihre Gestaltung erst später.

Dies ist die erste Schöpfungsperiode, in welcher noch keine Sonne war, sondern Phtah, das Urfeuer, allein in dem Weltraum ununterbrochen leuchtete. Deshalb kann auch, sagen die Aegypter, von dieser Weltperiode keine Dauer angegeben werden, weil noch kein Unterschied von Tag und Nacht war [134].

Aus der zwischen dem Himmelsgewölbe und der Erdmasse befindlichen Urmaterie erzeugte nun der weltbildende

Geist Amun-Menth-Harseph die grossen Himmelskörper, oder wie sich die Aegypter ausdrücken: Menth erzeugte sie mit seiner Mutter, der Neith. Und zwar zuerst den Sonnenball, den Gott Re [135], den grössten der Himmelskörper, den ersten und höchsten Lichtgott; nach diesem den Mondgott Joh, den zweiten der grossen Himmelskörper und zweiten Lichtgott, den Regler des Monates, Chonsu [136]. Da Pe und Anuke, das Himmelsgewölbe und die Erdmasse, nur Emanationen der Neith, der Urmaterie, waren, also keine eigentlich erzeugten, geschaffenen Gottheiten, so ist der Sonnenball Re die erste der durch die Vermählung des Harseph mit der Neith erzeugten körperlichen innerweltlichen Gottheiten, und führt daher als gewöhnlichen Titel den Beinamen: der Erstgeborne, Scha-mise.

Nachdem sich so die Materie innerhalb des Himmelsgewölbes in diese beiden Himmelskörper zusammengezogen hatte, bildeten sich die grossen innerweltlichen leeren Räume der Weltkugel. Oder, wie die Aegypter sich die Sache vorstellten, die ausserweltliche Gottheit des unendlichen Raumes, die Pascht, verband sich mit dem innerweltlichen Schöpfergeiste Menth-Harseph, und erzeugte mit ihm die beiden Gottheiten Sate und Hathor, den erleuchteten und den dunkeln Weltraum. Denn da nach den Vorstellungen der Alten der Weltraum innerhalb des Himmelsgewölbes in zwei Hälften zerfällt, den Raum über und den unter der Erde, von denen immer der eine, in welchem sich die Sonne befindet, hell und erleuchtet ist, während der entgegengesetzte von der Finsterniss eingenommen wird, so bildeten die Aegypter daraus zwei neue Gottheiten, die Gottheit der Oberwelt, den von der Sonne erhellten Weltraum, die Sate [137], d. h. wörtlich: die Leuchtende, Glänzende, Helle; und die Gottheit der Unterwelt, die in Finsterniss gehüllte Welthälfte, die Hathor [138], d. h wörtlich: die Wohnung des Sonnengottes, Horus; denn die Unterwelt wurde als die Wohnung des Sonnengottes betrachtet, aus welcher er Morgens hervorgeht und in die er Abends wieder zurückkehrt. Mit Sate war also der Begriff des Lichtes und des Tages, mit Hathor der der Finsterniss und der Nacht verbunden [139]; die Sate wurde daher zugleich als Gottheit des Ostens betrachtet, von wo der Tag aufgeht, die Hathor als Gottheit des Westens, von wo die Nacht

über die Erde kommt [140]. Beide Gottheiten, sowohl die des Tages und lichten Weltraumes, die Sate, als auch die der Nacht und des finsteren Weltraumes, die Hathor, wurden als Emanationen des allgemeinen unendlichen ausserweltlichen Raumes, der Pascht, angesehen. Von der Sate wenigstens ist dies gewiss, denn sowie von dem Ammon als Sonne (Amun-Re), dem Menth als Sonne (Menth-Re), der Zeitgottheit als Sonne (Sevek-Re) und der Urmaterie als Erde (Neith-Anukis) die Rede ist, so wird auch von dem Urraum, der Pascht, als erleuchtetem Weltraum, als Sate geredet (Pascht-Sate, die Pascht als Sate) [141].

Unter diesen innerhalb des Weltraumes entstandenen körperlichen und räumlichen Gottheiten nimmt der Sonnenball Re die höchste und bedeutendste Stellung ein. Da alles Leben und alle Beseelung von ihm auf die Erde strömt, durch seine regelmässige Bewegung in dem Weltraum die Tages- und Jahreszeiten entstehen, und von seiner Wärme alle physische Entstehung und Erzeugung abhängt, so galt der Sonnenball den Aegyptern als die sichtbare Verkörperung aller der höheren Gottheiten, in deren Bereich ein einzelner der Wirkungskreise gehörte, welche sie in dem Sonnengotte vereinigt sahen.

In seiner Eigenschaft als Quell alles Lebens und aller Beseelung in der Welt betrachteten sie den Sonnenball als den innenweltlichen Vertreter der geistigen Urgottheit, des Amun-Kneph. Amun-Kneph galt ihnen als in der Sonne verkörpert; es war Amun als Sonne, Amun-Re. In seiner Eigenschaft als Erzeuger und Regler der Zeit galt ihnen der Sonnenball als eine Verkörperung der unendlichen Zeit, der Urgottheit Sevek, und sie sahen dann in dem Sonnengott den Sevek als Sonne, Sevek-Re. Insofern endlich alle in der physischen Welt stattfindende Entstehung und Erzeugung von der Sonnenwärme hervorgebracht wird, galt ihnen der Sonnenball als die Verkörperung des innenweltlichen Bildner- und Zeugungsgeistes, des Amun-Menth-Harseph, des geistigen Eros, und sie erblickten dann in dem Sonnenball den Amun-Menth als Sonne: Menth-Re (Monthu-Re, Mandulis), Seph-Re [142]. Diese letzte Verkörperung ist es, die am häufigsten unter dem Namen Amun-Re vorkommt, da ja der weltschöpferische Geist nur der in die Welt zum Theil

übergegangene Urgott Amun ist [143]. Durch diese Verkörperung der höheren Gottheiten in der Sonne tritt der Sonnengott Re in die engste Verbindung mit den höchsten Gottheiten. An den vorweltlichen Ammon, den ersten Kneph (Urgeist) und an den innenweltlichen Schöpfergeist Menth, den zweiten Kneph, sich anschliessend, heisst er der dritte Kneph; und ebenso an die beiden Zeugungsgottheiten, Menth, den geistigen Eros, und Phtah, den physischen Eros, sich anschliessend, der dritte Eros [144].

Als Verkörperung der geistigen Urgottheiten, als der höchste sichtbar gewordene Gott, heisst der Sonnengott geradezu Horus, der sichtbar gewordene, gleichsam offenbarte Gott, gewöhnlich mit dem Zusatze „des Nordens", Hor-hat, Horus des Nordens [145] d. h. des nördlichen Aegyptens, um ihn als Schutzgott von Nordägypten zu bezeichnen; denn Heliopolis, worin der Sonnengott als Hauptgottheit verehrt wurde, lag ja im Nildelta. Unter diesem Namen Hor-hat erscheint er besonders als der Spender des Lichts, als Lichtgott, Taate, Thot, der dreimal grosse [146], und zwar nicht blos in dem physischen Sinne, sondern auch in einem höheren geistigen. Denn in seiner Eigenschaft als Verkörperung des Urgeistes Amun ist er auch zugleich der Urheber aller Einsicht und alles Wissens.

Da endlich seine Strahlen den ganzen Weltraum durchdringen, wird er als Aufseher und Wächter des Weltraumes und der Erde gedacht [147]. Und zwar erstreckt sich seine Aufsicht nicht blos auf die Oberwelt, sondern auch auf die Unterwelt, da er in seiner täglichen Bewegung um die Erde nicht blos den oberweltlichen Himmelsraum durchläuft, sondern auch während der Nacht seinen Lauf durch den unterirdischen Himmelsraum um die Erde fortsetzt, bis er im Osten auf der Oberwelt wieder erscheint. Der Sonnengott ist also ebensowohl eine Gottheit der Oberwelt als der Unterwelt, und in der letzteren Eigenschaft heisst er Atmu (Re-Atmu) und Wächter der Nacht, d. h. der Unterwelt [148].

So durchläuft der Sonnengott den gesammten Himmelsraum, als Aufseher der Welt Alles regelnd und überwachend. Aber auch er selber wird wieder überwacht, und die Regelmässigkeit seines Laufes durch den Himmelsraum beaufsichtigt von den Gottheiten, deren Gebiet er durchläuft, von den

Göttinnen der Welträume; und zwar von der Gottheit des unendlichen Weltraumes, der Pascht, im Allgemeinen, und von den Gottheiten der oberirdischen und unterirdischen Himmelsräume, der Sate und der Hathor, ins Besondere. Diese drei Gottheiten heissen daher Wächterinnen der Sonne [149] und die Hathor z. B. wird abgebildet, wie sie die aufgehende Sonne aus ihren Armen entlässt, oder die untergehende in ihren Armen aufnimmt, d. h. den Auf- und Untergang der Sonne überwacht. Die Hathor wurde daher von den Aegyptern als Gattin des Sonnengottes angesehen und Ehu, der Tag, als der aus dieser Verbindung hervorgegangene Sohn [150].

Den zweiten Rang unter den im Weltraum verkörperten Gottheiten nach dem Sonnengotte nimmt der Mondgott Joh, Chonsu, der Regler des Monats ein. Als der zweite grosse lichtverbreitende Himmelskörper ist Joh den Aegyptern der zweite Lichtgott Taate; Thot der zweimal grosse, Thot dismegas genannt [151], um seine Unterordnung in Bezug auf die Sonne, den dreimal grossen Lichtgott, anzuzeigen. Der Mond als Lichtgott, Joh-Taate, Joh der Leuchtende, ist eine in der Ober- und Unterwelt gleich bedeutende Gottheit. Als der zweite grosse Himmelskörper theilt Joh mit dem Sonnengott in der Oberwelt das Amt eines Vorstehers der physischen Entstehung und des Wachsthumes. Wie der Sonne die das Weltall belebende Wärme, so wird dem Mond die zu aller physischen Entstehung und Erzeugung nöthige Feuchtigkeit zugeschrieben, der nächtliche Thau; er heisst der Schöpfer der himmlischen Gewässer [152]. Ebenso nimmt der Mond als Lichtgott im geistigen Sinne nach dem Sonnengott die nächste, wenn auch demselben untergeordnete Stellung ein. Joh-Taate ist für die Menschen der unmittelbare Quell aller Weisheit und Wissenschaft [153], indem die von dem höchsten Lichtgott, dem Thot Trismegistos, der Sonne, herrührende Erkenntniss durch seine Vermittelung dem Menschengeschlechte überliefert wurde, sowie er auch im physischen Sinne nur ein von der Sonne erhaltenes Licht wiederstrahlt. Welch eine wichtige Stelle endlich Joh-Taate als erster der Todtenrichter Hapi [154] in der Unterwelt einnimmt, wie schon seine Eigenschaft als nächtlich leuchtender Himmelskörper erwarten lässt, wird die Darstellung des Todtenreiches lehren.

Die Entstehung der Sonne und des Mondes, des Re und des Joh, des oberirdischen und des unterirdischen Weltraumes, der Sate und der Hathor, macht die zweite Schöpfungsperiode aus. Von dieser zweiten Schöpfungsperiode geben die Aegypter eine bestimmte Dauer an [155]. Denn da die Urzeit sich in der Sonne als Sevek-Re verkörpert hatte, und in die Innenwelt eingetreten war, d. h. da die Sonne durch ihre Bewegung um die Erde den Unterschied zwischen Tag und Nacht hervorbrachte, so war dadurch in dem Weltraum ein Zeitmaass entstanden, nach welchem man die Dauer der Dinge angeben konnte.

Nun waren also alle grossen Gottheiten der Innenwelt vorhanden — Menth und Phtah, Pe und Anuke in der ersten, Re und Joh, Hathor und Sate in der zweiten Periode entstanden — zusammen acht an der Zahl, je zwei Emanationen aus jeder der vier vorweltlichen Urgottheiten: Menth und Phtah, der geistige und körperliche Weltzeugungsgott aus dem Amun, Pe und Anuke aus der Neith, Re und Joh aus dem Sevek, Hathor und Sate aus der Pascht, dem Urraum. Diese acht Gottheiten sind also kosmische Wesen, Theile des Weltalls [156]. Sie sind zwar mit dem Weltall entstanden, enstandene Gottheiten, aber auch mit der Welt gleichdauernd und unvergänglich, unsterbliche Gottheiten [157], und unterscheiden sich dadurch von den sterblichen irdischen Gottheiten. Die acht werden ausdrücklich die ersten und ältesten Gottheiten genannt und bilden die erste Götterklasse [158], die acht Kabiren, die mächtigen Götter; denn der Name Kabiren bedeutet die Mächtigen [159].

Durch die Entstehung dieser acht ersten Gottheiten hatten sich demnach die äusseren Theile der Welt von dem Himmelsgewölbe an bis gegen den Mittelpunkt des Alls, bis gegen die Erde hin, vollkommen ausgebildet. Es waren die leuchtenden Himmelskörper und die grossen innenweltlichen Räume entstanden. Nur die Erde war noch unausgebildet und ohne Gestaltung.

Der innenweltliche Schöpfergeist stieg daher jetzt auf die Erde nieder und schmückte die Erdoberfläche mit ihrer jetzigen Gestalt, d. h. er bildete Aegypten, denn für den Aegypter, wie für jedes ältere Volk, war sein Land der Haupttheil der Erde. Oder wie Pherekydes in der bildlichen

Bezeichnungsweise der hieroglyphischen Schreibart sich ausdrückt: Amun (Zeus) habe der Erde ihr jetziges Ehrengewand gegeben, indem er auf einen grossen und schönen Mantel das Land und den Nil (Ogenos, Okeanos) und die Gemächer des Nils (das Küstenland des Nils, Aegypten) eingewirkt, und diesen Mantel über eine geflügelte Eiche, d. h. über den im Weltraum freischwebenden Stamm der Erde ausgebreitet habe [160].

Als die Erde mit ihrer jetzigen Oberfläche geschmückt und somit bewohnbar geworden war, liessen sich die vier Urgottheiten: Kneph, der gute Urgeist, und Neith, die Göttin des Urgewässers; Sevek, der Gott der Zeit, und Pascht, die Hüterin der Weltordnung, auf die Erde nieder und verkörperten sich. Es entstanden die ersten vier grossen irdischen Gottheiten, die Vertreter der vierfachen Urgottheit auf der Erde.

Diese Verkörperung der Urgottheit knüpften die Aegypter an den Hauptstrom ihres Landes, den Nil. Denn der Nil ist in höherem Grade als irgend ein anderer Fluss für das Land, das er durchströmt, die Quelle der physischen Existenz und Wohlfahrt, der Urheber und Ordner der gesammten bürgerlichen Einrichtungen. Er ist es, der Aegypten seine Fruchtbarkeit giebt, denn seine Ueberschwemmungen ersetzen den in Aegypten seltenen oder ganz mangelnden Regen, so dass das ganze Wachsthum von seinen Fluthen abhängt. An seinen Wasserstand knüpfen sich die drei Jahreszeiten, welche die Aegypter zählten: die Zeit der Ueberschwemmung, die nach ihr eintretende Saatzeit und die darauf folgende Dürre. Nach seinen Ueberschwemmungen regelt sich endlich die ganze Lebensordnung der Aegypter, die Reihenfolge ihrer Beschäftigungen und Arbeiten, ihre Sitten und Gebräuche, ihre religiösen Feste, ihre gesammten häuslichen und bürgerlichen Einrichtungen. Ackerbau, Fischfang, Jagd, Handel, Schifffahrt, alles dies regelt sich nach den Ueberschwemmungen des Nils. Ist der Nil ausgetreten, so gleicht das ganze Land einem See, aus welchem die einzelnen höher liegenden Orte wie Inseln hervorragen. Unzählige Barken beleben die Fluthen, denn der Verkehr ist nur zu Schiffe möglich, das ganze Volk scheint ein Schiffer- und Fischervolk. In diese von Feldarbeiten freie Zeit fallen die bedeutendsten religiösen Feste. Ist der Nil wieder in sein Bett

zurückgetreten, so beginnt dann, so weit der befruchtende Nilschlamm das Land bedeckt, der Ackerbau. Die Wichtigkeit des Nils für Aegypten ist hieraus klar und sein hohes Ansehen, ja seine göttliche Verehrung bei den Aegyptern begreiflich.

Kein Wunder daher, dass die Aegypter ihre höchsten irdischen Götterbegriffe mit dem Nil in Verbindung setzten, indem sie die beiden höchsten Urgottheiten, den Kneph-Agathodaemon, den guten Urgeist, und die Neith, das himmlische Urgewässer, geradezu im Nil verirdischt fanden, die irdischen Gestaltungen der beiden andern Urgottheiten, des Sevek, des Zeitenstromes, und der Pascht, der Weltordnung, an den Nil wenigstens anknüpften.

Von dem gutthätigen Urgeiste Kneph-Agathodaemon leiteten die Aegypter alle wohlthätigen, segenbringenden Eigenschaften des Nils her. Kneph-Agathodaemon ward zum Flussgotte, Nil-Okeanos, denn Okeanos ist der ägyptische Name des Nils. Der Nil hiess ihnen daher selbst der gute Gott, der Agathodaemon [161]. Von der Gemahlin des Kneph, der Neith, der Urmaterie, der Göttin der himmlischen Urgewässer, leiteten die Aegypter das Wasser ihres heiligen Stromes ab. Die Neith, das Urgewässer über dem Himmelsgewölbe, kam auf die Erde herab und ward Flussgöttin, Okeame. Ja, die fruchtbaren schlammigen Fluthen des Nils, die alles Wachsthum in Aegypten hervorbringen, waren wohl die Veranlassung, dass sich die Aegypter auch jene Urmaterie, aus der sie alles Vorhandene entstanden seyn liessen, als ein schlammiges, mit Erdtheilen gemischtes Wasser dachten. Daher der doppelte Name der Flussgöttin: Netpe, Neith des Himmels, d. i. das himmlische Urgewässer, die Rhea der Griechen, — und Okeame, d. i. Nil [162]. Dieselbe Göttin, die Netpe-Okeame, die Nilgöttin, ist es nun auch, die als Ernährerin Aegyptens den Titel: Ernährerin der Welt, Senek-To, erhält, die Nährmutter, Demeter der Griechen, die Göttin des Ackerbaues und des Getreides [163]. Ein anderer Titel der Griechen, Tethys, die Nährmutter, die Amme, Pflegemutter, hat dieselbe Bedeutung und bezeichnet dieselbe Göttin [164]. Als diejenige Göttin endlich, von der alle Entstehung und alles Wachsthum abhängt, heisst die Netpe-

Okeame, Mehrerin des Wachsthumes, Asteroth, die Astarte, die Himmelskönigin der Syrer, die Asteria der Griechen [165].

Mit dieser Verkörperung der beiden ersten Urgottheiten in dem Nil entstand nun zugleich die irdische Form des Zeitgottes. Indem nämlich der Nil durch seine regelmässigen Ueberschwemmungen die drei Jahreszeiten Aegyptens hervorbrachte, war die Zeit, die bis dahin nur durch die Bewegung der Himmelskörper in den höheren Himmelsräumen wahrnehmbar gewesen war, nun auch auf der Erde selbst durch den Wechsel der von den Nilüberschwemmungen abhängigen drei Jahreszeiten eingetreten. Die Zeit hatte sich auf Erden verkörpert; die Urzeit war zur irdischen Zeit geworden, Sevek zu Seb, dem Kronos der Griechen [166].

Da nun die Erde völlig ausgebildet und durch den Nil die Belebung und die Befruchtung derselben und der regelmässige Wechsel der Jahreszeiten auf ihr hervorgebracht war, so nahm auch die Pascht, die Hüterin des Sonnenlaufes und der überirdischen Weltordnung, irdische Gestalt an und stieg zur Bewachung des jetzt vollendeten Zustandes der Erde als Hüterin der irdischen Weltordnung auf die Erde nieder. In dieser irdischen Gestalt führt die Pascht den Namen Reto, die Leto der Griechen [167].

Nachdem die vier göttlichen Urwesen irdische Form angenommen hatten, entstanden noch acht andere irdische Gottheiten, als Nachkommen der acht, der grossen kosmischen Gottheiten. Dies sind: Tat-Hermes, der Vorsteher und Stifter der gesammten ägyptischen Priesterwissenschaft [168], und Chaseph-Mnemosyne, die Vorsteherin der Schreibekunst und der Gelehrsamkeit [169]; Imuteph-Asklepios [170] und Nehimeu-Hygieia [171], die Vorsteher der Arzneikunst; Mui-Phoebus [172] und Taphne-Daphne [173], die Gottheiten der Dichtkunst; Pharmuthi-Prometheus [174] von noch unbekannter Bedeutung, und Tme-Themis [175], die Göttin der Gerechtigkeit und Vorsteherin der Rechtspflege; welche alle nach der Entstehung des Menschengeschlechts als die Ordner der ersten bürgerlichen Gesellschaft vorkommen und die Vorsteher der verschiedenen gesellschaftlichen Zustände und Einrichtungen sind.

Diese irdischen Verkörperungen der vier göttlichen Urwesen und der acht innenweltlichen Gottheiten machen das

zweite Göttergeschlecht aus, die irdischen Götter, gewöhnlich die Zwölfe genannt [176].

Mit der Verkörperung der vier Urgottheiten trat nun auf der vollkommen ausgebildeten Erde Erzeugung und Geburt ein, und nicht blos die materielle Natur brachte hervor und erzeugte, sondern auch die göttlichen Wesen auf der Erde pflanzten sich fort. Auch die Erde brachte ein Göttergeschlecht hervor, Ungeheuer an Kraft und Grösse, die Riesen, Apophi, die Giganten der Griechen [177].

Reich an Nachkommenschaft waren aber insbesondere die vier grossen irdischen Götter, die Verkörperung der Urgottheit. Sie erzeugten ein neues Göttergeschlecht, das dritte: die sogenannten Kroniden [178]. Okeamos, Netpe und Seb führen daher die Titel: Erzeuger der Götter [179]. Netpe-Rhea insbesondere erhält den Titel: Mutter der Götter, und die von den Griechen so benannte „grosse Göttermutter", die Kybele, ist Niemand Anderes, als die Netpe-Rhea [180].

Von Okeamos stammte ein zahlreiches Geschlecht reiner Geister und Dämonen [181]. Auf die Netpe wird eine Zahl von Göttern zurückgeführt, welche nach der Entstehung des Menschengeschlechtes als die erste Herrscherfamilie Aegyptens betrachtet wird [182]. Diese Götter sind: Osiris-Dionysos [183], Arueris-Herakles [184], Bore-Seth-Typhon [185], Isis-Persephone [186], Nephthys-Hestia [187] und endlich Schai, der Plutos-Triptolemos der Griechen, mit seiner Gemahlin Rannu, der griechischen Despoina [188]. Sie alle sind Kinder der Netpe, aber von verschiedenen Vätern. Osiris-Dionysos und Arueris-Herakles hatten Re, den Sonnengott, zum Vater; die Isis den Taat, und nur zweie: Seth-Typhon und Nephthys-Hestia, den Seb-Kronos [189a].

So füllte sich die Erde mit zahllosen Gottheiten und Geistern an. Denn in dem ganzen Zeitraum, worin die vier irdisch gewordenen Urgottheiten auf der Erde herrschten, bewohnten nur Götter und Dämonen die Erde und es gab noch keine Menschen [189b].

Die unmittelbare Herrschaft des Okeamos-Agathodaemon, des guten Geistes, über Aegypten ist nun jenes goldene Zeitalter, in welchem die Erde nur von seligen Geistern bewohnt war, und wo es noch kein Uebel und nichts Böses

auf der Erde gab. Auch von dieser Herrschaft des Agathodaemon gaben die Aegypter, wie von den vorhergehenden Weltperioden, eine bestimmte Dauer an [190].

Dieser anfänglich glückliche Zustand der Welt fand sein Ende durch die Einwirkung des Seb-Kronos, der irdischen Gestaltung des unendlichen Zeitgottes Sevek. In dem Maasse, wie die Dauer der Welt zunahm, trat auch die bösartige Seite in dem Wesen des Zeitgottes mehr hervor; denn die Zeit ist doppelter Natur, zugleich gut- und übelthätig, sie erzeugt, aber sie zerstört auch. Bei dem Beginne der Welt war die Kraft der Zeit noch schwach; es konnte nur die eine Seite der Zeit, ihre gutthätige Natur, zum Vorschein kommen: sie fand noch Nichts zu zerstören, sie konnte nur erzeugen. Als aber die Welt zu altern anfing, trat auch die übelthätige Natur der Zeit hervor. Die Zeit ward mächtiger, sie riss die Herrschaft über die Welt an sich; die Zerstörung trat ein. Allmählig also nahm die schöpferische Kraft des weltzeugenden Geistes ab, die Entstehung neuer Geschlechter hörte auf, die Zeit, Seb-Kronos, entmannte den weltschöpferischen Geist, Harseph-Uranos [191]. Nicht genug aber, dass Kronos so die neuen Zeugungen hemmte, sondern er suchte auch das Entstandene und Bestehende wieder zu vernichten. Seb-Kronos begann also sein Zerstörungswerk damit, dass er die bis dahin unter den göttlichen Wesen und Kräften bestandene Eintracht auflöste und die Götterwelt in zwei gegeneinander feindliche Partheien theilte. Von den ungeregelten Kräften der Erde, den ungeheuren Kindern der Anukis, den Giganten, unterstützt, eröffnete er mit seinem Anhange von Göttern und Geistern den Krieg gegen die älteren grossen Gottheiten [192]. Diese Empörung des Seb-Kronos bekämpfte der bisherige Herrscher der Welt, Okeamos-Agathodaemon, der Gott des Nils, der schlangengestaltige gute Urgeist Ophion, und trat ihm mit dem Heere der gutgebliebenen Götter und Geister entgegen. So standen sich zwei Götterheere feindlich gegenüber: das Heer der guten Götter und Geister unter Agathodaemon-Ophion und das Heer der empörten abgefallenen Götter und Geister sammt den Giganten, den Apophi, unter Seb-Kronos. Als Anführer der Giganten und Gegner des Ophion heisst daher Kronos selber der Riese, Apophis, und unter diesem Namen erscheint

er daher auf Hieroglyphenbildern sowohl unter Menschen- als unter riesiger Schlangen-Gestalt [193]. So begann nun in der Götterwelt selbst jener grosse Kampf, der auch in der griechischen Mythologie bekannt ist und schon von dem ältesten theologischen Dichter, von Hesiod, besungen wurde, der Kampf der Giganten unter Anführung des Kronos mit den guten irdischen Göttern, den Titanen. Denn die Titanen sind keine anderen als die grossen irdischen Gottheiten der zweiten Göttergeneration, die auf die Erde herabgestiegenen und verkörperten Urgottheiten und Kabiren; und Titanen heissen sie nur als Theilnehmer an diesem grossen Kampfe, denn Titanen heisst im Aegyptischen Kämpfer [194]. Dies ist jener Götterkampf, von dem Pherekydes redet, wenn er zwei Götterheere einander gegenüberstellt, und dem einen den Kronos, dem anderen den Ophioneus zum Führer giebt, von Herausforderungen und Schlachten berichtet, und endlich von einem zwischen beiden Heeren geschlossenen Vertrage, wonach die in den Nil Gestürzten als besiegt gelten, die Sieger aber den Himmel einnehmen sollten. In diesem Kriege standen des Kronos eigene Söhne: Osiris-Dionysos, Arueris-Herakles und Ombte-Seth-Typhon mit ihrer Mutter Netpe-Rhea ihrem Vater entgegen auf der Seite der guten Gottheiten [195] und kämpften gegen ihn, bis endlich Kronos mit seinem Anhange in den Nil gestürzt und dann sammt den Giganten in den Tartarus verbannt wurde [196].

Mit dem unglücklichen Ausgange dieses Krieges hatte die Herrschaft des Seb-Kronos ihr Ende, nachdem sie eine fast gleiche Dauer wie die Herrschaft des Okeamos-Agathodaemon gehabt hatte. So war denn die Weltordnnng wiederhergestellt und die zerstörende Macht des Seb-Kronos, der Zeit, wenn auch nicht ganz vernichtet, doch beschränkt [197], und somit die Dauer der Welt gesichert.

Um aber die Erde von der Verunreinigung des geschehenen Frevels zu sühnen, liess der weltschöpferische Geist eine reinigende Fluth über sie kommen, die Sündfluth, Kataklysmos, aus welchem die Erde dann erneuert und verjüngt wieder hervorging [198]. Mit diesem Kataklysmos war die dritte und vierte Weltperiode, das goldene Zeitalter unter der Herrschaft des Agathodaemon, und die Zeit des Götterkrieges

unter der Herrschaft des Kronos beendet, und die Erde trat in ihren heutigen Zustand ein [199].

Um ferner auch die von Seb-Kronos zur Empörung verführten Dämonen und Geister von dem Frevel, mit welchem sie sich durch ihre Theilnahme an dem Kriege gegen die guten Götter befleckt hatten, zu reinigen und zu entsühnen [200], beschloss der weltschöpferische Geist, irdische Leiber zu bilden, in welche die gefallenen Geister eingeschlossen werden sollten, um durch einen Aufenthalt auf der Erde ihre Verbrechen abzubüssen und so ihre frühere Reinigkeit wieder zu erlangen. Die grossen Gottheiten selber setzten diesen Beschluss ins Werk. Hor-hat, der Sonnengott, der dreimal grosse Taat, bereitete den irdischen Stoff zu, aus welchem Amun-Harseph die irdischen Leiber bildete. Dann wurde eine Anzahl gefallener Seelen in diese Leiber eingeschlossen, und so entstand das Menschengeschlecht [201].

Dies so entstandene Menschengeschlecht wurde dem Schutze und der unmittelbaren Leitung der zweiten und dritten Göttergeneration übergeben: den Zwölfen und den Nachkommen der Zwölfe, den irdischen Göttern zweiten und dritten Ranges [202]. Diese Gottheiten übernahmen gleichsam die Erziehung des neuen Menschengeschlechtes und standen der ersten Gestaltung der bürgerlichen Gesellschaft vor. Denn die ägyptische Glaubenslehre lässt sogleich mit dem Entstehen des Menschengeschlechtes den vollständigen bürgerlichen Zustand durch den Einfluss dieser Gottheiten gestiftet werden, so wie er sich später im Laufe der Zeiten entwickelt hatte. Gegen die Gesetze der Wirklichkeit beginnt die ägyptische Sagengeschichte gleich mit einem ausgebildeten bürgerlichen und religiösen Zustande, den sie auf eine unmittelbare Einführung der Götter zurückführt. Die meisten dieser Götter erhalten daher Wirkungskreise und Aemter, welche auf die Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft und auf die verschiedenen menschlichen Zustände Bezug haben. Wie die grossen kosmischen Gottheiten, die Götter erster Klasse, aus der Anschauung der äusseren Welt entstanden sind und ihnen Vorstellungen einzelner Theile und Kräfte der Welt zu Grunde liegen — die Himmelskörper, die grossen himmlischen Räume, die in der Welt verbreiteten schöpferischen Kräfte, welche in den kosmischen Göttern als

selbstständige, beseelte Wesen aufgefasst sind —, so sind diese Götterbegriffe des zweiten und dritten Ranges aus der Anschauung der menschlichen Gesellschaft hervorgegangen, wie sie sich in Aegypten gestaltet hatte, und erhalten die ihnen eigenthümlichen Begriffe durch die einzelnen Wirkungskreise, welche man ihnen bei der Ausbildung und Leitung der menschlichen Gesellschaft zuwies.

So wird auf den Taat die gesammte bürgerliche und religiöse Gesetzgebung in dem ganzen Umfange zurückgeführt, wie sie von der Priesterschaft in Aegypten gehandhabt wurde. Er ist der Vorsteher der ägyptischen Priesterschaft, und alle Kenntnisse, alle Fertigkeiten, welche in dem ägyptischen Staate den verschiedenen Priesterklassen zukamen, werden von ihm hergeleitet. Alle die verschiedenen Erfindungen, welche dem Taat-Hermes beigelegt werden, erklären sich auf diese Weise ganz einfach. Sie betreffen die verschiedenen Zweige der priesterlichen Gelehrsamkeit; sie fallen alle in den Kreis des priesterlichen Wissens. Ganz insbesondere scheint aber Taat-Hermes der Vorsteher der höchsten Priesterklasse, der Propheten, gewesen zu seyn, denen die Auslegung, Hermeneia, der Göttersprüche zukam, und welche das höchste spekulative und religiöse Wissen, die Götterlehre und Philosophie, besassen, deren Offenbarung und Mittheilung an die Menschen dem Taat zugeschrieben wurde.

Andere Gottheiten haben beschränktere Wirkungskreise; sie umfassen einzelne Theile der priesterlichen Kenntnisse. So ist z. B. die Göttin Chaseph, die gewöhnliche Begleiterin des Taat, Vorsteherin der Schreibekunst und Literatur, des Bücherwesens und der mit dem Schriftwesen zusammenhängenden Gelehrsamkeit. Sie ist die Vorsteherin der heiligen Schreiber, der Hierogrammatisten, einer der höheren ägyptischen Priesterklassen.

Die Tme, die Themis, ist die Göttin der Gerechtigkeit, d. h. der Rechtspflege, und die Vorsteherin der Gerichtshöfe; denn die Rechtspflege in den Gerichtshöfen wurde ebenfalls von den Priestern ausgeübt; die Rechtskunde machte einen Theil der Priestergelehrsamkeit, die Rechtsbücher einen Theil der Priesterliteratur aus.

Imuteph, der Weisheit-Spendende, der Asklepios der Griechen, und seine Gattin Nehimeu, die Hygieia, sind die

Gottheiten der ärztlichen Gelehrsamkeit, denn auch die Aerzte gehörten in Aegypten zu der Priesterschaft und machten die niederste Klasse derselben aus.

Mui-Arihosnofre, Mui der Verfertiger schöner Gesänge, und seine Gattin Taphne sind Dichtergottheiten; sie sind die Vorsteher der heiligen Sänger, d. h. derjenigen Priesterklasse, welcher die Hymnen und Gesänge beim Gottesdienste oblagen.

Ebenso haben die übrigen Klassen der bürgerlichen Gesellschaft, in welche sich die verschiedenen Stämme des ägyptischen Volkes theilten, eigene Götter zu Vorstehern, deren Wirkungskreise nach der Beschäftigung jeder einzelnen Klasse gemodelt sind. Die zahlreichste Klasse, das eigentliche Volk, die Ackerbauer, hatten mehrere Schutzgötter. Der Getreidebau stand unter dem besondern Schutze der Nilgöttin, der Netpe-Rhea-Demeter, und ihrer Tochter, der Isis. Die erste Einführung des Getreides wurde der Netpe beigelegt, denn von dem Nil und seinen Ueberschwemmungen hing ja der ganze Ackerbau in Aegypten ab. Dem Wachsthum und Gedeihen der Saat scheinen ausserdem noch besondere Gottheiten vorgestanden zu haben, nämlich Schai und Rannu. — Als Vorsteher und Beschützer des Weinbaues galt Osiris-Dionysos [203] und ausserdem noch, wie es scheint, das Götterpaar Mar-ouro und Marte. — Dem Kriegerstamme stand Ombte-Seth-Typhon vor; er war der Kriegsgott, dem auf noch vorhandenen Hieroglyphenbildern die Unterweisung der Könige in der Waffenführung zugeschrieben wird. — Der Nephthys endlich war, wie es scheint, nach dem Wortlaute ihres Namens Nebt-ei, Herrin des Hauses, der Schutz des Familienlebens, des häuslichen Heerdes zugetheilt, und ihr verdankten die Menschen, wie Diodor sagt, die Kunst des Häuserbaues; sie ist die Hestia der Griechen.

So erklären sich alle diese verschiedenen Götterbegriffe aus den Zuständen des ägyptischen Lebens. Der ganze ägyptische Götterkreis trägt die Spuren seiner Entstehung auf dem ägyptischen Boden unverkennbar an sich. Von einer seiner höchsten Urgottheiten, der Urmaterie, der Göttin der Urgewässer an, die nach dem Vorbilde des befruchtenden schlammigen Nilwassers gebildet ist, bis herunter zu den Göttern dritten Ranges, sind alle aus der Natur des ägyptischen

Landes, der ägyptischen Staatsverfassung und Gesellschaft, aus der ägyptischen Geistesbildung hervorgegangen.

Unter diesen Göttern dritten Ranges war insbesondere den fünf Kindern der Netpe: Osiris und Isis mit ihren Geschwistern Arueris, Seth und Nephthys, die unmittelbare Herrschaft über das Menschengeschlecht, d. h. über Aegypten zugetheilt. Osiris, der Aelteste dieser fünf Geschwister, zum Lohne für seinen im Kriege gegen Kronos den Göttern geleisteten Beistand, wurde der erste König von Aegypten. Er vermählte sich mit seiner Schwester Isis, sowie Seth mit seiner Schwester Nephthys [204]. Osiris hatte mit der Isis wiederum zwei Kinder: den Gott Horus, den Apollo der Griechen [205], und die Göttin Anat, bekannter unter ihrem Lokal-Zunamen Bubastis, die bubastische Göttin, die griechische Artemis [206]. Nach des Osiris Tode gebar die Isis noch den Harpokrates, d. h. Horus das Kind, Har-pe-chroti [207]. Nephthys hatte von Ombte-Seth-Typhon keine Kinder, wohl aber von Osiris den Anubis, den Götterboten, der von der Isis an Sohnes Statt angenommen wurde und als beständiger Begleiter seiner Adoptivmutter der Wächter seiner Mutter genannt wurde [208].

So viel zum Verständniss der nun folgenden Sagengeschichte, die als solche eigentlich nicht mehr in den Kreis dieser Darstellung gehört, da sie keine spekulativen Sätze mehr enthält, und hier nur deshalb aufgenommen wird, weil in ihr ein wesentlicher Bestandtheil aller älteren Religionen zum Vorschein kommt. Denn mit der Stiftung eines vollendeten bürgerlichen und gesellschaftlichen Zustandes und der Aufstellung der verschiedenen Gottheiten, welche den einzelnen Theilen des gesellschaftlichen Zustandes vorstehen, hört der spekulative Theil der ägyptischen Glaubenslehre auf, und die fünf Kinder der Netpe verbinden schon die eigentliche Geschichte in ihren dunkelsten Anfängen mit der blos aus der Spekulation hervorgegangenen Erzählung von der Entstehung der Welt und der sie beseelenden Gottheiten. Die fünf Kinder der Netpe selbst sind schon keine spekulativen Götterbegriffe mehr, sondern wirkliche geschichtliche Persönlichkeiten, deren Thaten und Erlebnisse durch das Dunkel der Urzeit und durch alle die umbildenden Einflüsse einer

Ueberlieferung, welche so viele Jahrhunderte hindurchreicht, sich nothwendig ins Fabelhafte und Ungeheure steigern mussten. Aber selbst noch in dieser fabelhaften Ausschmückung bieten die Erzählungen von den Kroniden Nichts dar, als die Familiengeschichte eines alten Königshauses, dessen innere Zwistigkeiten und Wirren in der Weltgeschichte hundertfache Seitenstücke finden. Die Wahrheit dieser Bemerkung bestätigen die Versuche älterer und neuerer Mythologen, in diese Persönlichkeiten und ihre Geschichte spekulative Begriffe hineinzulegen; Versuche, die in ihrer Abenteuerlichkeit und Gezwungenheit ihre eigene Widerlegung in sich tragen.

Die Sagengeschichte von den Kroniden bildet in der ägyptischen Glaubenslehre einen Bestandtheil, der sich in fast allen übrigen Religionen wiederfindet, nämlich die Verehrung der Verstorbenen. Die Mehrzahl der alten Religionen kannte eine solche Verehrung Verstorbener, als Heroen und dergl.; Menschen, die erst mit dem Laufe der Zeit und durch den Einfluss der ihnen gezollten Verehrung zu höheren, übermenschlichen Wesen erhoben wurden. Es kann also gar nicht befremden, dass auch die ägyptische Glaubenslehre diesen Bestandtheil, die Verehrung der Verstorbenen, enthält. Und als einen gesonderten Bestandtheil bezeichnet ihn die ägyptische Glaubenslehre dadurch, dass sie die aus der Verehrung verstorbener Menschen hervorgegangenen Gottheiten ausdrücklich als sterbliche Götter bezeichnet, als solche, die auf Erden geboren, und nachdem sie, wie Plutarch sich ausdrückt, hienieden ausgeduldet hatten und verstorben waren, unter die Götter gerechnet wurden. Ihre Seelen, sagt er, wohnen in den Gestirnen (welcher Glaubenssatz sich weiter unten bestätigen wird), ihre Leiber aber liegen in Aegypten begraben [209]. Und dies sagt Plutarch, der selber ein ausgesprochener Gegner des sogenannten Euhemerismus ist. Diese sterblichen Götter werden daher ausdrücklich den anderen ungebornen und unsterblichen Göttern entgegengesetzt [210]. Nur die einseitige Ausdehnung der an sich wahren Bemerkung, dass ein Theil der göttlichen Wesen, die in den alten Religionen verehrt wurden, ursprünglich Nichts als Menschen waren, führte zu der Verirrung, alle Götterbegriffe auf Nichts als auf solche ursprünglich menschliche Wesen zurückzuführen, wie es der Euhemerismus thut; eine Verirrung, die nur in einer Zeit und in

einem Kopfe stattfinden konnte, worin das tiefere fromme Gefühl ausgestorben war, ein Seitenstück zu den Verirrungen unserer Tage.

Die Sagengeschichte der Kroniden ist in ihren Hauptzügen kurz folgende: Als Osiris und Isis die Herrschaft über das neu entstandene Menschengeschlecht und die verjüngte Erde erhalten hatten, trafen sie unter der Mitwirkung der übrigen Gottheiten des dritten Göttergeschlechtes, besonders aber des Taat, diejenigen Maassregeln, welche nöthig waren, damit das Menschengeschlecht den Zweck seines irdischen Daseins erreichen konnte; den nämlich, sich von den in seinem früheren vormenschlichen Zustande begangenen Frevels zu reinigen und zu entsühnen. Sie gaben den Menschen die zu einem geordneten menschlichen Leben nöthigen Einrichtungen [211]. Sie gründeten die Familie, den Ackerbau und die übrigen Beschäftigungen des häuslichen Lebens [212]. Taat [213] ordnete den Staatsverband und die Götterverehrung. Er stiftete insbesondere den Priesterstand und ertheilte ihm die zur Verwaltung des Staates nöthigen Kenntnisse über die Götterverehrung, die Rechtspflege, die Zeiteintheilung, die Heilkunde, kurz, die ganze priesterliche Wissenschaft, indem er den Priestern ihre heiligen Bücher übergab, deren Inhalt schon von Hor-hat, dem Thot trismegistus, Thot dem dreimal grossen, noch vor dem Kataklysmos aus unmittelbarer göttlicher Offenbarung in Hieroglyphen auf heilige Stelen eingegraben und von Taat dem zweimal grossen, Hermes dismegas, in die gemeinübliche ägyptische Schrift übergetragen worden war [214]. Nachdem auf diese Weise bürgerliche Ordnung und Gesittung in Aegypten begründet war, unternahm Osiris einen grossen Heereszug [215], um auch in den übrigen Ländern der Erde die in Aegypten begründete Gesittung zu verbreiten. Als Begleiter auf seinem Zuge nahm er seinen Bruder Arueris-Herakles und seinen Sohn Anubis mit sich, welche beide Anführer seines Heeres waren. Ausserdem folgten ihm noch andere Götter, als z. B. Schai und Rannu, die Vorsteher des Ackerbaues, Mar-ouro und Marte, die Vorsteher des Weinbaues, Mui, der Gott der Dichtkunst, und die drei Musen: Chaseph, die Göttin der Schreibekunst, und Tme, die Göttin der Gerechtigkeit, und wahrscheinlich Taphne, die Gattin des Mui. Zur Verwaltung Aegyptens

hinterliess er seine Gattin, die Isis mit ihren Kindern Horus und Bubastis, und als Gehülfen bei der Regierung stellte er ihr seinen Bruder Bore-Seth-Ombte, den Perses-Antaeus-Typhon der Griechen und Taat-Hermes sammt dem Prometheus zur Seite. In der Abwesenheit des Osiris begann jedoch Ombte-Seth, von Ehrgeiz und Herrschsucht getrieben, den Kindern des Osiris nachzustellen, um die Herrschaft an sich zu reissen. Isis flüchtete daher mit ihren Kindern zur Reto, der Leto der Griechen, und übergab ihr dieselben, damit sie vor den Nachstellungen ihres Oheims gesichert wären [216]. So ward Reto die Pflegemutter von Horus und Bubastis (Apollon und Artemis). Als darauf Osiris von seinen Zügen nach Aegypten zurückgekehrt war, richtete Bore-Seth-Typhon seine Nachstellungen unmittelbar gegen den Osiris, und brachte denselben auch wirklich bei einem Gastmahle hinterlistiger Weise um's Leben [217]. Der Leichnam des Osiris, in einen Sarg eingeschlossen, ward von Seth in den Nil geworfen, und schwamm, von dem Strome fortgetragen, in das Meer, bis er bei Tyrus in Phönikien ans Land stiess. So war nun Seth-Typhon König von Aegypten. Isis, welche schwanger war, als Osiris ermordet wurde, gebar nach dessen Tode noch einen Sohn, den Harpokrates, den daher die Sage sogar noch von dem schon verstorbenen Osiris erzeugt werden lässt [218]. Isis irrte hierauf umher [219], um den Leichnam ihres Gatten aufzusuchen, und findet ihn endlich zu Tyrus in Phönikien [220]. Sie bringt ihn nach Aegypten zurück, aber Seth-Typhon wüthete selbst noch gegen den Leichnam seines Bruders, indem er ihn zerstückte und die einzelnen Stücke nach allen Richtungen zerstreute [221]. Isis, in ihrer Treue unermüdlich, suchte die einzelnen Stücke wiederum auf, und brachte den Leichnam glücklich zusammen bis auf das männliche Glied, das in den Nil geworfen und von den Fischen verzehrt worden war; ein Ereigniss, dessen Andenken im Feste der Phallophorien gefeiert wurde [222]. Diese Trauergeschichte machte den Gegenstand zweier zur Ehre des Osiris und der Isis gefeierten Weihedienste aus, welche, wie Plutarch sagt, von der Isis zum Andenken an ihre Leiden gestiftet wurden [223]. Dieses sind die Mysterien, die Weihedienste der Isis und des Osiris-Dionysos; denn unter diesem letzten Namen kam der Dienst des Osiris auch nach Griechenland und erlangte daselbst eine grosse Verbreitung. Nach

seinem Tode ward Osiris Herrscher in der Unterwelt, im Todtenreiche[224], wie er bei seinem Leben Herrscher der Oberwelt und König von Aegypten gewesen war. Der unterdessen herangewachsene Horus, des Osiris und der Isis Sohn, trat nun als Rächer seines Vaters Osiris auf und begann mit seinem Oheim Bore-Seth einen Krieg[225]. Dieser Krieg war im Anfange unglücklich. Horus selbst ward von Typhon getödtet, von seiner Mutter Isis aber wieder belebt[226]. Endlich siegte Horus in einer Schlacht bei der Stadt Ombos und tödtete mit Beihülfe seiner Mutter den Bore-Seth-Typhon[227]. Von dieser Tödtung des Bore-Seth, des Perses, des Typhon, erhält daher Isis den Namen Persephone, Persephatta, Tödterin des Perses[228]. Nun war Isis Königin von Aegypten[229]. Sie beherrschte Aegypten ungestört bis an ihren Tod, der von den Aegyptern als eine heimliche Entführung der Isis durch ihren Gatten Osiris, den Beherrscher der Unterwelt, angesehen wurde. Dies ist der Raub der Persephone durch den Hades, den Herrscher der Unterwelt, ihre Wegführung von der Erde in das Todtenreich. Wie vorher Isis nach dem Tode des Osiris umhergeirrt war, um den Leichnam ihres Gatten zu entdecken, so durchwanderte nun der Isis Mutter, die Netpe-Rhea-Demeter, die ganze Erde, um ihre geraubte Tochter wieder aufzufinden. Und als sie endlich erfahren hatte, dass sie von Osiris in die Unterwelt sei entführt worden, schloss sie mit ihm den Vertrag, dass Isis die Hälfte des Jahres auf der Oberwelt, und nur die andere Hälfte in der Unterwelt zubringen dürfte, d. h. Isis ward nach ihrem Tode zugleich als überirdische und als unterirdische Göttin verehrt, gleich allen übrigen höheren Gottheiten, die zugleich über- und unterirdische Gottheiten waren; denn die ägyptische Mythologie kennt keine blos unterirdischen Gottheiten. Diese Irren der Netpe-Rhea-Demeter machen den Gegenstand eines dritten Weihedienstes aus, der zur Ehre der Netpe-Rhea-Demeter gefeiert wurde. Auch dieser Weihedienst, gleich dem des Dionysos, wurde nach Griechenland übergepflanzt und genoss dort des höchsten Ansehens. Es sind die bekannten Mysterien der Demeter, welche zu Eleusis mit so grosser Pracht gefeiert wurden. Nach dem Tode der Isis herrschte Horus als letzter Götterkönig über Aegypten, und mit seinem Tode schloss die Reihe der über Aegypten unmittelbar herrschenden Götter[230]. Nach Horus

machen die ägyptischen Chroniken noch acht Halbgötter als Herrscher über Aegypten namhaft[231], doch scheinen diese nicht zu dem Götterkreise mitgerechnet worden zu sein.

So war nun das ganze Geschlecht der sterblichen Götter von der Erde geschieden und die Aegypter zeigten in ihrem Lande deren Gräber[232]. Was wurde aber aus ihnen nach ihrem Tode? Denn ihre Geister mussten ja als unsterbliche Wesen auch getrennt von ihren irdischen Körpern fortleben. Was wurde endlich aus den übrigen Göttern des dritten Göttergeschlechtes, die gleichzeitig mit den sterblichen Göttern auf der Erde gelebt hatten?

Auch auf diese Fragen hatte die ägyptische Glaubenslehre eine Antwort. Nach ihrem Abscheiden von der Erde nahmen die irdischen und sterblichen Götter gleich den übrigen Gottheiten und Geistern ihren Aufenthalt in den höheren Räumen des Himmels ein, und wohnten theils in den Gestirnen des Firmamentes, theils in den grossen innenweltlichen Himmelskörpern[232]. Nepte-Rhea nahm gleich den übrigen Göttern zweiten Ranges, gleich den Zwölfen, ihren Wohnsitz in einem der Sternbilder des Thierkreises[233]. Das Sternbild der Bärin am Himmel ist eben das thiergestaltige Bild der Göttin Nepte-Rhea. Anubis wohnte in dem Sternbilde des Hundes, in dem Prokyon, der die Hundesgestalt des Gottes darstellt; Isis in dem Sirius. Auch die Planeten waren Wohnsitze abgeschiedener Götter. Kronos nahm seinen Sitz in dem höchsten der fünf den Aegyptern bekannten Planeten. Die vier übrigen Planeten wurden von Osiris, Arueris-Herakles, Isis und Horus bewohnt; und zwar der von den Griechen dem Zeus geweihte Stern, unser Planet Jupiter, von Osiris; der von den Griechen dem Ares geweihte Stern, unser Planet Mars, von dem Arueris-Herakles; der von den Griechen dem Hermes geweihte Stern, unser Planet Merkur, von Horus dem Jüngern; der von den Griechen der Aphrodite geweihte Stern, unser Planet Venus, von der Isis. Einen zweiten Wohnsitz hatten aber die Kroniden zugleich in der Sonne. Von Osiris, Arueris dem älteren Horus, und Typhon wird ausdrücklich gesagt, dass sie in der Sonne gewohnt hätten; von Mui ist es wegen der Bedeutung seines Namens wahrscheinlich, denn Mui heisst „der Strahlende." Da aber acht Gottheiten: vier männliche und vier weibliche, in der Sonne ihren Sitz hatten, so

ist es wahrscheinlich, dass mit den erwähnten vier männlichen Gottheiten auch zugleich noch ihre Schwestern und Gattinnen in der Sonne wohnten: also Isis und Nephthys, die Schwestern und Gattinnen von Osiris und Typhon, die noch unbekannte Gattin des Arueris-Herakles, und endlich noch Taphne, die Gattin des Mui [234a]. Von den übrigen irdischen Göttern des dritten Geschlechtes wird Taat ausdrücklich in den Mond versetzt [234b]. Es ist also wahrscheinlich, dass auch den übrigen Göttern dieses Geschlechtes Sterne oder Sternbilder zu Wohnungen angewiesen waren. Als solche reine Geister nahmen die abgeschiedenen Gottheiten an der Verwaltung des Weltganzen Theil. Ombte-Seth, Taat-Kynokephalos, Anubis und Arueris waren Vorsteher der vier Himmelsgegenden [235]. Anubis als Prokyon, der Hund und Wächter der Gestirne, war Vorsteher des Horizontes an dem die Gestirne auf- und untergehen. Seth und Nephthys hatten die Herrschaft über das Meer, und zwar stand Seth dem Meere selbst vor, Nephthys den Meeresküsten [236 237].

So kommt es, dass auch diese sterblichen Gottheiten, die aus der Sagengeschichte hervorgegangen sind, und also wesentlich keine physikalischen Begriffe, keine Theile und Kräfte des Weltganzen, wie die grossen kosmischen Gottheiten, sondern persönliche, menschenähnliche Götter, — nichtsdestoweniger doch in der ägyptischen Glaubenslehre auch kosmische Aemter verwalten. So erklären sich die Allegorieen der Späteren, deren Verkehrtheit darin besteht, dass sie diese persönlich gedachten Wesen in unpersönliche Begriffe: Landestheile, Erd- und Himmelszustände und dergl. aufzulösen suchen.

So hatte nun die Welt in allen ihren Theilen ihre jetzige vollendete Ausbildung erhalten. Die Götter- und Weltentstehung war beendet und abgeschlossen, denn die Theogonie und Kosmogonie war bei den Aegyptern Eins. Die Gottheiten waren selber die einzelnen beseelten Theile der Welt.

Demnach machten sich also die Aegypter von dem Weltall folgende Vorstellung.

Bei den Aegyptern, wie bei allen übrigen Völkern des Alterthums ist das Weltall eine unermessliche Kugel. Ihre äusserste Gränze bildet das feste Himmelsgewölbe, die Göttin Pe; ihren Mittelpunkt die Erde, die Göttin Anuke. Den äusseren Umfang des Himmelsgewölbes umschliesst die Urgottheit,

die eben, weil sie durch das Himmelsgewölbe unserer Wahrnehmung entzogen ist, die Verborgene, Amun, heisst; jene Viereinigkeit unentstandener ewiger Urwesen, aus welcher die Welt hervorgegangen ist: Kneph, Neith, Sevek und Pascht. Kneph, der Alles beseelende Urgeist, ist es, der das Himmelsgewölbe in Bewegung setzt, und daher Emphe, Emeph, Lenker des Himmels, heisst. Neith, die Urmaterie ist es, welche rings auf dem äusseren Himmelsgewölbe die Ansammlung des Urgewässers bildet, jenen Abgrund der himmlischen Wasser über dem Firmamente, die Noun-en-tpe. Zu ihnen gesellt sich die ewige, ruhende, unterschiedlose Zeit, Sevek, und sie alle umfängt der unbegränzte dunkle Raum, die Pascht. In dem Schoosse dieser Urgottheit, rings von ihr eingeschlossen, schwebt die Welt, selber in allen ihren Theilen beseelt, ein aus Gottheiten zusammengesetztes Ganze. Zwischen Himmel und Erde befinden sich alle mit der Welt entstandenen Gottheiten, Dämonen und Geister, die in der Welt manifestirten, sichtbar gewordenen Götter, Hori. Die innere Seite des Himmelsgewölbes nehmen die Sternbilder und Fixsterne ein, die Wohnsitze jener zwölf Gottheiten des zweiten Göttergeschlechtes und des unzähligen Heeres jener Geister und Dämonen, welche vor dem Kataklysmos die Erde bewohnt haben; denn der Fixsternhimmel ist der Sammelplatz und Wohnort aller Seelen, sowohl der gut- und reingebliebenen, als der abgefallenen. In den Raum zwischen dem Himmelsgewölbe und der Erde theilen sich die beiden Raumgottheiten Sate und Hathor: jene die Göttin des erleuchteten Weltraumes, der Oberwelt, diese die Göttin des finstern Weltraumes, der Unterwelt. Mit und in ihnen erfüllen diese Räume die Gottheiten der schöpferischen Weltkräfte Harseph-Menth, der geistige Schöpfergott, und Phtah, der materielle Schöfergott, die Urwärme, das Urfeuer. Sie bilden die ätherische und feurige Weltzone, von welchen in den Nachrichten der Alten über die himmlischen Gottheiten die Rede ist. In denselben Räumen bewegen sich die grössten Himmelskörper: zunächst die fünf Planeten mit den sie bewohnenden Gottheiten, der Planet Saturn mit dem Kronos, der Planet Jupiter mit dem Osiris, der Planet Mars mit dem Herakles, der Planet Merkur mit Horus, der Planet Venus mit der Isis [238]. Nächst ihnen bewegt sich in diesen Räumen der Sonnenball Re, der erste

Lichtgott, Thot der dreimal grosse, der Wächter und Aufseher der Innenwelt; als Quell des Lichtes, Regler der Zeit, Vorsteher aller irdischen Erzeugung und Urheber aller Wärme die sichtbar gewordene Verkörperung der höchsten Gottheiten: des die ganze Welt regierenden Urgeistes Kneph-Emeph, der Urzeit Sevek, des innenweltlichen Schöpfergeistes Menth-Harseph, und der Alles erzeugenden Urwärme, des Phtah; zugleich der Wohnsitz von acht Gottheiten des dritten Göttergeschlechtes: von Mui, Arueris, Osiris und Typhon, welche den einzelnen Theilen seines gesammten Wirkungskreises vorstehen; nämlich Mui der Ausstrahlung seines Lichtes, Herakles seinem täglichen Laufe, Osiris allen seinen wohlthätigen Einflüssen auf das Wachsthum und die Erzeugung, Ombte-Seth-Typhon der zerstörenden Wirkung seiner Gluthhitze. Da demnach Re ein Wesen so gemischter Natur ist, das als Urheber aller Entstehung und alles Lebens durch sein Licht und seine Wärme gutthätig ist, ein Ausfluss des Amun-Kneph und des Amun-Menth, des guten Urgeistes und des Schöpfergottes; zugleich aber auch als Urheber der versengenden Gluth und Dürre übelthätig, und in seiner Eigenschaft als Regler der Zeit ein Ausfluss der Alles zerstörenden Urzeit, des Sevek: so steht Re, der Sonnengott, selber unter der Aufsicht der Raumgöttinnen Pascht, Hathor und Sate, der drei Erinnyen, der Hüterinnen der Weltordnung, welche seinen Lauf überwachen und seine übelthätige Natur in Schranken halten[239].

In dem mittelsten Himmelsraume, zunächst der Erde, bewegte sich der Mond, der Gott Joh, der Regler des Monates, Chonsu, der zweite Lichtgott, Thot der zweimal grosse. Auch der Mond war von einer Gottheit des dritten Göttergeschlechtes bewohnt: von Taat, dem einmal grossen, dem irdischen Gefährten des Osiris, dem Vater der Isis. Sowie der Mond als zweiter Lichtgott den nächsten Rang nach dem Sonnengott einnahm, so war er auch nach dem Sonnengott der zweite Vorsteher der irdischen Erzeugung und des Wachsthums. Es wurde ihm ein befruchtender Einfluss zugeschrieben; denn er galt als der Urheber des in den südlichen Ländern für das Wachsthum so nöthigen Nachtthaues. Auffallend ist die Nachricht der Alten, die Aegypter hätten den Mond eine ätherische Erde genannt, d. h. als einen der Erde

ähnlichen Himmelskörper betrachtet. So auffallend indessen diese Nachricht ist, so scheint sie dadurch bestätigt zu werden, dass die Pythagoräer dasselbe lehrten, und dass die orphische Theogonie in diese ätherische Erde geradezu Berge, Städte und Wohnungen verlegt[240a].

Auch die Vorstellung von mehrfachen Himmelsgewölben, die selbst in die wissenschaftliche Astronomie der Alten aufgenommen wurde, ist altägyptisch; denn es kommen Hieroglyphenbilder vor, in denen mehrere Himmelsgöttinnen in ihrer gewöhnlichen gebogenen Stellung über einander stehen; und zwar auf älteren Bildern drei, offenbar für die Fixsterne und für Sonne und Mond, ehe noch die Planeten als selbstständig sich bewegende und vom Fixsternhimmel gesonderte Sterne betrachtet wurden; auf späteren Bildern acht, für den Fixsternhimmel und für jedes der beweglichen Gestirne eines[240b].

In der Mitte des Weltraumes wurde die Erde, Anuke, selbst eine der acht grossen Gottheiten, ruhend und unbeweglich schwebend gedacht. Ringsum von höheren und niederen Gottheiten umgeben, musste alles auf ihr Geschehende dem Einflusse der höheren Gottheiten unterworfen und von ihnen geregelt sein.

Schon zu des Pythagoras Zeiten scheinen sich die Aegypter die Erde als Kugel gedacht zu haben, und demnach die untere Kugelwölbung der Erde als den unmittelbaren Schauplatz der unterweltlichen Vorgänge. Ob diese Ansichtsweise immer stattgefunden habe, lässt sich bezweifeln. Pherekydes, des Pythagoras Lehrer, scheint sich wenigstens nach griechischer Weise die Erde noch als Scheibe vorgestellt zu haben, mit tief in die Unterwelt herabreichenden Wurzeln; daher sein Bild von der Erde als einer freischwebenden geflügelten Eiche. Man muss hierbei nicht übersehen, dass auch die ägyptische Lehre, so gut wie jede andere, der allmähligen Entwickelung und Ausbildung im Laufe der Zeit unterworfen sein musste, und dass es ein durch nichts bewiesenes, vielmehr allen Gesetzen der geistigen Entwickelung widersprechendes Vorurtheil sein würde, wenn man sich die ägyptische Lehre als ein unveränderliches, eine für allemal abgeschlossenes Ganze denken wollte.

Von der unteren Erdwölbung bis herab zur äussersten, Alles einschliessenden Himmelswölbung, dehnte sich die finstere

Unterwelt aus, die Raumgottheit Hathor; sowie sich von der oberen Erdwölbung bis hinauf zum äussersten Himmelsgewölbe die erleuchtete Oberwelt erstreckte, die Raumgottheit Sate. Beide Gottheiten theilten sich in den ganzen zwischen der Erde und dem Himmelsgewölbe befindlichen Raum, und eine jede derselben war eine der Hälften dieses innenweltlichen Raumes. Der unterweltliche Raum ist der Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen, wohin sie nach dem Tode gehen, um sich dem Gerichte über ihr irdisches Leben zu unterziehen: der Amenthes[241]. Die Hathor heisst daher Herrscherin und Wächterin des Amenthes, der Unterwelt[242], und Ausüberin der Vergeltung, Eri-n-ose, Erinnys. Da die Erde nach der allgemeinen Vorstellung der Alten den Mittelpunkt des innenweltlichen Raumes einnimmt, und das Himmelsgewölbe mit den von ihm eingeschlossenen Himmelskörpern: Sonne und Mond, Re und Joh, sammt den 5 Planeten sich täglich um diesen Mittelpunkt herumdreht; da ferner die schöpferischen Kräfte: Menth-Harseph, der geistige Schöpfergott und Phtah, die erzeugende Wärme, durch den ganzen inneren Weltraum verbreitet sind: so ist es klar, dass alle diese Gottheiten nicht allein in der Oberwelt, sondern auch zugleich in der Unterwelt herrschen. Menth-Harseph, Phtah, Re und Joh sind also zugleich oberweltliche und unterweltliche Gottheiten[243]. Als solcher erhält Phtah, weil die Unterwelt zugleich der Aufenthalt der verstorbenen Seelen und der Ort der Vergeltung ist, den Titel Phtah-Sokari-Osiri, d. h. Phtah der Vergeltung-Uebende, der Wächter des Frevels[244]; denn beide Titel sind keine Eigennamen, sondern blosse Beinamen. Joh, der Mondgott, ist eine der Hauptgottheiten bei dem Todtengericht, vor welchem die abgeschiedenen Seelen von ihrem irdischen Leben Rechenschaft ablegen, um den verdienten Lohn ihrer Thaten zu empfangen. Der Sonnengott Re endlich Tmu, Etmu, der Strahlende, ist als unterirdische Gottheit der Gemahl der Hathor, der Göttin der Unterwelt, und Ehu, die Morgenröthe, der anbrechende Tag, ist Beider Sohn. In dieser Eigenschaft als unterirdische Gottheit erhält Re den Titel: Wächter der Nacht, sowie er in Bezug auf die Oberwelt, als Alles durchspähender Aufseher, den Titel: Wächter des Himmels führt. Ebenso sind auch alle übrigen Gottheiten des zweiten und dritten Göttergeschlechtes zugleich Gottheiten

der Unterwelt. Seb und Netpe, Mui und Taphne, Osiris und Isis, Bore-Seth und Nephthys, Arueris, Horus, Harpokrates, Anubis, Schai und Rannu, Taat, Chaseph und Tme kommen alle zugleich als unterweltliche Gottheiten vor (s. Note 172) und sind auf mannigfache Weise bei den verschiedenen Scenen des Todtenreiches betheiligt, durch welche die abgeschiedenen Seelen bei ihrer Durchwanderung der Unterwelt hindurchgehen müssen, ehe sie zum Aufenthalte der Seligen gelangen. Die Versammlung der zweiundvierzig Todtenrichter, vor welcher die abgeschiedene Seele ihr Sündenbekenntniss ablegen muss, ehe sie ihren Urtheilsspruch erhält, ist aus sämmtlichen höheren und niederen Gottheiten zusammengesetzt[245]. Ganz insbesondere ist aber die Familie der Kroniden bei den Aemtern des Todtenreiches betheiligt. Osiris ist in der Unterwelt ebenso der Beherrscher der abgeschiedenen Seelen und Vorsteher des Todtengerichtes, wie er in der Oberwelt Beherrscher des Menschengeschlechtes und König von Aegypten war. Als Herrscher der Verstorbenen und Vorsteher des Todtengerichtes heisst er: Sar-api, d. h. Osiris der Richter[246], denn er ist es, welcher der abgeschiedenen Seele das Ergebniss der von Joh dem Mondgotte, Taat dem Sohne des Joh, Horus dem Jüngeren und Anubis, in Gegenwart der Tme, der Göttin der Gerechtigkeit, vollzogenen Sündenwägung kund thut. Ausser Osiris kommen noch Isis und Nephthys als Göttinnen der Unterwelt vor, und selbst Bore-Seth-Typhon ist einer der unterweltlichen Genien, welche bei dem Todtengerichte thätig sind. Diese vier Genien der Unterwelt sind: Amseth, Taat, Anubis und Arueris[247]. Sie stehen zugleich als Himmelspförtner den vier Weltgegenden vor.

Mit Einem Worte, alle Gottheiten sind zugleich überirdische und unterirdische[248].

So ist also das Weltall nach der Glaubenslehre der Aegypter ein in allen seinen Theilen aus göttlichen Wesen zusammengesetztes, beseeltes Ganze, das aus der Einheit eines Urwesens hervorgehend, sich in eine unendliche Zahl von Gottheiten zertheilt, die aber alle insgesammt von einer das Ganze regierenden Einheit, der Urgottheit, zusammengefasst und begränzt werden. Jamblich hat vollkommen Recht, wenn er sagt[249], dass die Lehre der Aegypter über die Grundursachen, von der höchsten an bis zu der letzten hin, mit dem Ur-Einen

beginne, und zur Mannigfaltigkeit einer von dem Ur-Einen wiederum regierten Vielzahl fortschreite, und dass durchweg die in sich unbegränzte Entstehungswelt von einem begränzenden Maasse und einer höchsten Alles vereinigenden Ursache zusammengehalten werde.

Dies kugelförmige, beseelte, aus göttlichen Wesen zusammengesetzte Weltganze, mit dem Erdball in seiner Mitte, steht unter dem fortdauernden, unmittelbaren Einflusse der Urgottheit selbst, in deren Schoosse es ruht. Alles, was in der Welt geschieht, wird durch den Einfluss der Urgottheit hervorgebracht, welcher von allen Seiten des kugelförmigen Himmelsgewölbes, des äussersten Umfanges der Welt, auf deren innersten Mittelpunkt, den Erdball hin gleichsam einstrahlt. Die Erde ist das letzte Ziel des von dem Himmelsgewölbe ringsum auf sie einwirkenden göttlichen Einflusses und verhält sich leidend gegen denselben, während die äusseren Theile des Weltalls, das Himmelsgewölbe mit den Gestirnen und Himmelskörpern die vermittelnden Wesen sind, durch welche der göttliche Einfluss stattfindet. So zerfällt also das ganze Weltall in Bezug auf den göttlichen Einfluss in einen thätigen und einen leidenden Theil. Der thätige Theil des Weltalls sind das Himmelsgewölbe mit seinen Gestirnen und die grossen Himmelskörper, durch welche der göttliche Einfluss stattfindet; der leidende Theil ist die Erde, auf welche der göttliche Einfluss einwirkt.

Diese Anschauung von dem Verhältniss der Welt zur Urgottheit, welche allen Vorstellungen, nicht blos der Aegypter, sondern auch der übrigen alten Völker über die Regierung und Leitung der Welt zu Grunde liegt, ist nicht ein ganz willkürliches Erzeugniss der Einbildung, sondern hat ihre Veranlassung zum grössten Theil in der Sinnenwahrnehmung. Denn die Sinnenwahrnehmung zeigt die Erde ruhig und bewegungslos, das Himmelsgewölbe dagegen mit den Himmelskörpern in beständiger Bewegung und Thätigkeit, durch welche alle Veränderungen in dem physischen Zustande der Erde erst hervorgebracht werden. Der Wechsel der Tage und Nächte, der Monate, der Jahreszeiten und Jahre mit den sämmtlichen, von diesem Wechsel hervorgebrachten Veränderungen in dem physischen Zustande der Erde hängt offenbar lediglich von den Bewegungen des Himmelsgewölbes und der unter ihm befindlichen grossen Himmelskörper ab.

Da nun der Aegypter den Himmel als den Sitz seiner Götterwelt ansah, und zwar nicht blos im figürlichen, sondern im eigentlichen Sinne des Wortes, da ihm die Gestirne eben so viel beseelte, göttliche Geister und Dämonen, die grossen Himmelskörper eben so viele grosse Gottheiten waren, so begreift es sich, wie ihm alle Bewegungen und Erscheinungen des Himmels als unmittelbare Handlungen der Götter galten, als Thätigkeiten der Götter, der Gehülfen und Diener jenes Alles regierenden Einflusses, welchen die hinter dem Himmelsgewölbe befindliche Urgottheit auf das Innere der Welt und deren Mittelpunkt, die Erde, ausübte. So erklärt es sich, wie die Aegypter in dem Himmel und seinen Erscheinungen den unmittelbaren Ausdruck jener göttlichen Weltregierung erblickten, welchen jedes religiöse Gefühl auf die Gottheit zurückführt. Die Beobachtung der Himmelserscheinungen war für sie eine Beobachtung der unmittelbaren göttlichen Weltregierung. Ihre Himmelsbeobachtung musste nothwendig eine religiöse Färbung annehmen. Die Himmelskunde war ein Theil ihrer Theologie. Da nun jedes religiöse Gefühl nicht blos die Zustände der äusseren Natur, sondern auch besonders die menschlichen Schicksale von der höheren Leitung einer göttlichen Weltregierung abhangen lässt, so lag es dem Aegypter nahe, dass er nicht blos die physischen Zustände, deren Abhängigkeit vom Himmel der Augenschein lehrt, sondern auch die Geschicke der Menschen von dem Einflusse des Himmels geleitet werden liess. Nach seiner Ansicht fanden auch alle Einflüsse der Gottheit auf die Geschicke der Menschen durch dieselbe Vermittlung statt, wie die Einflüsse auf die physische Natur, nämlich durch die Erscheinungen des Himmels.

Die Himmelsbeobachtungen waren also für den Aegypter nicht allein deshalb von der grössten Wichtigkeit, weil sie, in einer Epoche, wo noch keine künstlichen Erfindungen zur Messung der Zeit vorhanden waren, — noch keine Uhren, keine Kalender — das einzige Mittel darboten, den Stand der Zeit, der Tage, der Nächte, der Monate, der Jahreszeiten, des Jahres zu bestimmen, sondern auch, weil er aus den Erscheinungen des Himmels den Einfluss der Gottheit kennen zu lernen glaubte. Die Sorge um die Zukunft und der Wunsch, sein bevorstehendes Geschick im Voraus schon kennen zu lernen, der von jeher bei der menschlichen Schwäche so mächtig war

und der unter allen Völkern und zu allen Zeiten die mit allen Religionen mehr oder minder eng verbundenen Mittel zur Erforschung der Zukunft durch Orakel, Weissagungen, Zeichendeuterei und Aehnliches veranlasst hat, gab diesem Theile der Himmelsbeobachtung die grösste Wichtigkeit. Und so entwickelte sich bei den Aegyptern, wie bei andern Völkern des Alterthums, der Aberglaube der Sterndeuterei, der Astrologie.

Wegen dieser praktischen Wichtigkeit der Himmelsveränderungen für das tägliche Leben war die Beobachtung des Himmels die Beschäftigung einer besonderen Priesterklasse, der Horoskopen, der Beobachter der Gestirne und Himmelskörper. Dieser Priesterklasse lag also die Beobachtung des Himmels ob, sowohl in Bezug auf die Zeitbestimmungen, auf die Ordnung und Festsetzung der jährlichen Reihenfolge von Beschäftigungen, Arbeiten und Feste im bürgerlichen Leben der Aegypter, mit einem Worte, das ganze Kalenderwesen, als auch in Bezug auf die Vorherbestimmung und Voraussagung der menschlichen Schicksale, die eigentliche Astrologie. Sie waren die praktischen Sternbeobachter und Sterndeuter [250].

Diese Himmelsbeobachtungen, welche die Aegypter schon in den frühesten Zeiten anstellten, theils zum Behufe der Zeitbestimmungen nach dem Stande der Gestirne, theils zum Behufe ihrer astrologischen Vorhersagungen, gaben zugleich die Veranlassung zu einer neuen Klasse von Gottheiten, der Gestirngottheiten. Um nämlich den Stand der beweglichen Himmelskörper, der Sonne, des Mondes und der Planeten im engeren Sinne, während ihrer periodischen selbstständigen Bewegungen am Himmel genau bestimmen zu können, bildeten sie aus den bedeutendsten Sterngruppen die sogenannten Sternbilder. Zu Anfang, in den allerersten Zeiten der ägyptischen Civilisation, mochten diese Sternbilder willkürliche Gebilde der Phantasie gewesen sein, hergenommen von Gegenständen des gemeinen Lebens, so z. B. das Sternbild der Bärin in der Nähe des nördlichen Poles; das Bild der Wage, um diejenige Sterngruppe zu bezeichnen, in dessen Nähe die Sonne in den ältesten Zeiten, während der Tag- und Nachtgleiche stand; das Bild des Wassermannes für diejenige Sterngruppe, in dessen Nähe die Sonne beim Eintritt der Nilüberschwemmungen stand; das Bild der Schnitterin für dio Sterngruppe, bei welcher die Sonne zur Erntezeit stand, u. s. w. Später aber, als der religiöse Glaube so weit ausgebildet war, dass man den Himmel für den Aufenthaltsort der Götter und die Gestirne für göttliche Wesen hielt, sah man in den Sternbildern Göttergestalten; und zwar theils die Gestalten jener Götter, welche einst auf Erden gelebt hatten und nun zum Himmel zurückgekehrt waren, theils die Gestalten einzelner untergeordneter Götter aus jener Schaar von namenlosen guten Geistern und Dämonen, welche mit den höheren Göttern zugleich auf der Erde gelebt hatten und mit ihnen jetzt den Himmel bewohnten. Zu jener ersten Klasse gehörte z. B. das Sternbild der Bärin, welches nichts Anderes war, als die Thiergestalt der Rhea-Netpe; das Sternbild der Wage, das nun zur Gestalt der Tme, der Göttin der Gerechtigkeit wurde, welche die Wage in der Hand hält; das Bild des Wassermannes, das nun zum Nil-Okeamus wurde; das Bild der Schnitterin, jetzt die Gestalt der Rannu, der Vorsteherin des Getreides, u. s. w. Zu dieser Klasse gehörten wahrscheinlich die sämmtlichen Bilder des sogenannten Thierkreises; zur zweiten Klasse dagegen die sämmtlichen Bilder der Paranatellonten, d. h. der mit den Bildern des Thierkreises gleichzeitig auf- und untergehenden südlich oder nördlich vom Thierkreise gelegenen Sterngruppen [251] und die 36 Dekane [252]. Denn jedes Sternbild des Thierkreises theilten die Aegypter in drei Dekane, so benannt, weil jeder Dekan wieder zwei Unterabtheilungen von je fünf Graden hatte, so dass der Thierkreis in 360 Unterabtheilungen eingetheilt war.

Diesen Gestirn-Gottheiten legten die Aegypter verschiedenartige Eigenschaften bei, theils wohlthätige, theils schädliche, je nach der angenommenen Einwirkung der Gestirne und Sternbilder auf die physische Natur, indem die irdischen, in der Reihenfolge der Jahreszeiten eintretenden Veränderungen: Kälte, Hitze, Dürre, Feuchtigkeit, günstige oder ungünstige Zustände des Wachsthumes und der Witterung und dergleichen, dem Einfluss der gleichzeitig am Himmel stehenden Gestirne zugeschrieben wurden. Da man nun auch den beweglichen Gestirnen, den Planeten und grossen Himmelskörpern je nach der Natur der mit ihnen verbundenen Gottheiten bestimmte Eigenschaften und Einflüsse zuschrieb [253], so erklärt sich daraus das Wesen der ägyptischen Sterndeutung. Sie bestand darin, den Gestirnen auf die menschlichen Schicksale einen ähnlichen günstigen oder ungünstigen Einfluss, nach Aehnlichkeit

ihres physischen Einflusses auf Witterung und Erdzustände, zuzuschreiben und demnach auch den Verlauf der menschlichen Angelegenheiten aus dem Stand der Himmelserscheinungen vorherzubestimmen, indem man verglich, welche Erscheinungen am Himmelsgewölbe bei dem Eintritt einer irdischen Begebenheit stattgefunden hatten, welchen Stand die Planeten, mit Sonne und Mond, am Himmel einnahmen, welche Sternbilder am Himmel zu der Zeit auf- oder untergegangen, sichtbar oder unsichtbar waren, d. h. um mit der astrologischen Kunstsprache sich auszudrücken, in welchem Hause eines der Dekane der Sternbilder und in Gesellschaft welcher Gestirngruppen (Paranatellonten) die Planeten zur Zeit einer Begebenheit standen.

Dieser religiöse Charakter trug sich nothwendig auch auf den ägyptischen Kalender über. Jedem Monate, jedem Tage, ja jeder Tagesstunde stand eine Gestirn-Gottheit vor, und die Namen unserer heutigen Wochentage sind noch eine Ueberlieferung aus jenem längstverschollenen ägyptischen Kalender[254]. Selbst die ägyptische Arzneikunde, die ja auch von einer besonderen Priesterklasse ausgeübt wurde, trug denselben religiös-astrologischen Charakter. Wie jeder einzelne Theil des Jahres, so stand auch jeder einzelne Theil des menschlihen Körpers unter dem Einfluss einer besonderen Gestirngottheit[255]. Und die Aderlassmännchen, welche noch heutzutage die Rückseiten von manchen unserer Volkskalender zieren, sind eine Spur des bis auf unsere Tage fortgeerbten Einflüsses jener astrologischen Heilkunde der alten Aegypter.

So wurde der Glaube an einen durch die Vermittelung des Himmelsgewölbes und der Gestirne stattfindenden, Alles regierenden Einfluss der Urgottheit zu einem das ganze Leben der Aegypter beherrschenden Aberglauben; alle Ereignisse des menschlichen Lebens, von der Geburt an bis zum Tod, hingen nach dem Glauben der Aegypter von dem Stande der Gestirne ab. Eine Verheirathung, eine Reise, ein Rechtsstreit, eine Heilung konnten nicht unternommen werden, ohne die Gestirne zu befragen. Der Aberglaube der Tagwählerei hat in diesem astrologischen Glauben seinen Grund.

Dass endlich auch der Aberglaube der Zeichendeuterei, d. h. die Vorhersagung der Zukunft aus auffallenden zufälligen Begebenheiten, unter einem Volke blühen musste, das in

Allem und Jedem den unmittelbaren Einfluss der Götter erblickte, begreift sich leicht. Und in der That sagt Herodot, dass bei allen übrigen Völkern zusammen nicht so viel Zeichen seien beobachtet worden, als bei den Aegyptern allein, denn jede auffallende Erscheinung mit den darauf eintretenden Ereignissen sei von ihnen aufgezeichnet worden, und wenn nun etwas Aehnliches wieder vorfiele, so schlössen sie dann auch auf einen ähnlichen Ausgang der Vorbedeutung[256].

Bei dieser Ansicht von der Regierung der Welt durch die Urgottheit verbanden die Aegypter zu gleicher Zeit die Vorstellung von einer weltregierenden Vorsehung mit der einer unabänderlich wirkenden Nothwendigkeit. Die Verschiedenartigkeit der die Urgottheit bildenden göttlichen Wesen machte ihnen die Vereinigung dieser beiden einander wesentlich widerstrebenden Vorstellungen möglich; denn dem guten Urgeiste, dem Amun-Kneph, kam eine mit Einsicht, nach Zwecken handelnde Vorsehung zu; der Pascht aber, der Hüterin der unabänderlichen Weltordnung, die in der äusseren Natur wirkende Nothwendigkeit. Das in den Gestirnen ausgesprochene, zwingende Geschick sahen sie daher als eine Wirkung dieser beiden höchsten Ursachen: der Vorsehung und der Nothwendigkeit, zugleich an, und die Gestirngottheiten als die Diener und Werkzeuge des von diesen beiden Ursachen verhängten Geschickes[257a]. Zugleich aber schrieben sie den höheren Gottheiten die Kraft zu, die Beschlüsse des Geschickes zu lösen und aufzuheben[257b]. So fand sich, wie man sieht, schon in der ägyptischen Ansicht von der Weltregierung dieselbe Schwierigkeit, die sich auch in den späteren Glaubenslehren bis auf diesen Tag fühlbar gemacht hat, der Widerspruch nämlich zwischen einer Alles regierenden und leitenden Vorsehung, einem Schicksal, und zwischen der selbstständigen Freiheit des Einzelnen, welche nothwendig angenommen werden muss, wenn die Zurechnung der guten und bösen Handlungen bei dem Menschen stattfinden soll, wie dies in der ägyptischen Lehre angenommen wird, da sie eine Vergeltung nach dem Tode lehrt[258].

Mit diesem Bilde von dem Weltganzen hingen die Vorstellungen der Aegypter von der Stellung des Menschengeschlechtes in demselben aufs Engste zusammen.

Nach der schon oben vorgetragenen Lehre entstand das Menschengeschlecht erst, nachdem die früheren Bewohner der Erde, die rein geistigen Götter und Dämonen, dieselbe verlassen und ihren Wohnsitz am Himmelsgewölbe in den Gestirnen eingenommen hatten. Als durch den Kataklysmos die Erde von dem Frevel gereinigt worden war, womit die Empörung gegen die Götter sie befleckt hatte, sollten nun auch die Dämonen und Geister, welche an der Empörung gegen die Götter Theil genommen hatten, von diesem Frevel gereinigt werden. Amun bildete zu diesem Behufe irdische Körper, in welche die empörerischen Geister herabsteigen und eingeschlossen werden sollten, um durch einen Büssungszustand auf der Erde sich von jenem Frevel zu sühnen und ihre ursprüngliche Reinheit wieder zu erlangen. So entstand das Menschengeschlecht, und alle seitdem auf Erden Gebornen sind nur solche zur Büssung ihres Vergehens vom Himmel auf die Erde herabsteigende verbrecherische Dämonen.

Die Seelen der Menschen waren also gleich allen übrigen Gottheiten und Dämonen im Anfange der Weltentstehung mit geschaffen und entstanden demnach nicht erst im Augenblicke der Geburt. Dies ist die Vorstellung von der Präexistenz der Seelen [259].

Die Aegypter stellten sich folglich vor, dass, wenn ein Mensch geboren werden sollte, ein solcher schuldiger Geist aus den höheren Himmelsräumen auf die Erde niedersteigen müsse, um sich mit dem zu gebärenden Leibe zu verbinden. Der schuldige Geist nimmt seinen Weg durch den Thierkreis und die Milchstrasse und erhält auf diesem Wege durch den Himmel unter dem Einflusse der zur Zeit der Geburt gerade herrschenden Gestirne, der Zeichen des Thierkreises, der Dekane und Planeten, diejenigen Eigenschaften, welche über seinen Charakter auf der Erde entscheiden, d. h. er erhält hier die niederen Theile seiner moralischen Natur, sein Gemüth und seine Begierden; mit dem Geiste verbindet sich die Seele [260]. Denn nach dem allgemeinen Glauben der Alten ist der menschliche Geist nicht ein einfaches, sondern ein zusammengesetztes Wesen; der eine Theil göttlicher und unvergänglicher Natur ist der eigentliche Geist; der andere Theil irdischer und vergänglicher Natur ist die Seele. Durch diesen letzteren Theil ist der Mensch dem Einflusse der physischen Natur und dem in

ihr wirkenden Geschicke unterworfen, und daher die Wichtigkeit der himmlischen Konstellationen in dem Augenblicke der Geburt; denn von dem günstigen oder ungünstigen Einflusse der Gestirne hängt die bessere oder schlechtere Beschaffenheit der Seele ab, mit welcher sich der Geist verbinden muss, um zu dem irdischen Leben befähigt zu werden [261].

Zugleich erhält jeder gefallene auf die Erde niedersteigende Geist einen anderen guten, nicht gefallenen Dämon zum Begleiter und Schutzgeiste für die Dauer seines irdischen Aufenthaltes, der ihn durch seine ganze Büssungszeit nicht verlässt. Die Lehre von den Schutzgeistern der Menschen ist also ägyptischen Ursprungs [262].

Sobald der Geist durch die Geburt mit dem Körper verbunden ist, beginnt sein Büssungszustand. Die Ansicht, dass das Leben eine Büssungszeit, der Körper für den Geist gleichsam ein Gefängniss sei, ist also auch eine ägyptische [263].

Die ganze religiöse Einrichtung des ägyptischen Lebens zielte nun dahin ab, zur Heiligung und Läuterung der menschgewordenen Geister beizutragen. Daher die strengen Reinigungsgesetze der Aegypter: die Beschneidung [264], die häufigen Waschungen, besonders der Priester, die Vermeidung alles Unreinen, sowohl der unreinen Thiere, als auch der unreinen Menschen, d. h. aller Nichtägypter; denn, wie die Hebräer, deren Ceremonialgesetzgebung ein Abbild der ägyptischen war, glaubten auch die Aegypter sich durch den Umgang mit Fremden verunreinigt [265].

Mit dem Tode war demnach auch die Existenz des Geistes nicht beendigt; der Geist, welcher nicht mit der Geburt entstanden war, hörte auch mit dem Tode nicht auf. Die Aegypter sind, wie Herodot sagt [266], die ersten, welche die Unsterblichkeit der Seele lehrten. Der Tod war vielmehr für die Aegypter eine Befreiung aus dem irdischen Büssungszustande und eröffnete die Möglichkeit in die frühere himmlische Heimath zurückzukehren, in jene höheren Räume des Firmamentes, wo die Götter und reinen Dämonen ein seliges Leben führen [267].

Zu diesem Ende kommen die abgeschiedenen Geister zuerst in die Unterwelt, d. h. in die zwischen Erde und Mond befindlichen unterirdischen Lufträume [268], und werden von den unterweltlichen Gottheiten geprüft. Das Ergebniss dieser Prü-

fung bestimmt dann ihr weiteres Geschick. Wird der Geist völlig geläutert und gereinigt befunden, so steigt er aus der Unterwelt durch die Sphären der Planeten, wo er die bei seinem Herabsteigen angenommenen niederen Theile, die Seele, zurücklässt, hinauf in die höheren Regionen, den Sitz der reinen Götter und Geister, um da für immer mit denselben ein seliges Leben zu führen [269].

Werden sie aber nicht geläutert genug befunden, und hatten sie sich gar in ihrem irdischen Leben mit Verbrechen befleckt, so müssen sie wieder auf die Erde zurückkehren und nach Maassgabe ihrer Sündhaftigkeit sich von Neuem mit einem Menschen- oder Thier-, oder auch wohl Pflanzenleib verbinden, um einen nochmaligen Büssungszustand durchzugehen. Diese büssende Rückkehr ins irdische Leben wiederholte sich so oft, bis der Geist endlich seine ursprüngliche Reinheit wiedererlangt hatte. Dies ist die berühmte ägyptische Lehre von der Seelenwanderung [270]. Eine Darstellung dieser Wanderung der Seele durch die Unterwelt, wie sie in dem Todtenreiche ankommt, die elysäischen Felder bebaut, dann in den Palast des Osiris eintritt und dort gerichtet wird, und nach dem erwünschten günstigen Ausspruche in die höheren Sphären des Weltraumes: des Mondes und der Sonne, aufsteigt, bis sie endlich in den obersten himmlischen Räumen bei den höchsten, grössesten Gottheiten anlangt, — dies macht den Inhalt der unter dem Namen des Todtenbuches bekannten Sammlung von Gebetsformeln und Reden aus, welche die Aegypter in grösserer oder geringerer Vollständigkeit den Verstorbenen auf Papyrusrollen in die Begräbnisse mitzugeben pflegten, und welche sich als die einzigen Ueberreste der ägyptischen Literatur, zum Theil aus hohem Alterthum, bis auf unsere Tage erhalten haben. Namentlich ist die wichtige Scene, welche die Prüfung und den Urtheilsspruch über das vergangene Leben der Seelen darstellt, ein Hauptbestandtheil in diesen sinnbildlichen Schilderungen des Schicksals, das den Seelen nach dem Tode bevorsteht [271]. In dem Todtenpalaste des Osiris, den gewöhnlich ein reichverzierter Pylon andeutet, sieht man die Seele vor den zweiundvierzig Richtern, die aus dem gesammten ägyptischen Götterkreise bestehen, in knieender Stellung, offenbar, um das Bekenntniss ihrer Sünden abzulegen. Begleitet von der Göttin Tme, der Göttin der Gerechtigkeit,

erscheint sie dann vor dem Osiris, in dessen Beisein der wichtigste Akt: die Abwägung ihrer Sünden, vorgenommen wird. Zu diesem Behufe sieht man eine grosse Wage aufgerichtet, auf deren einer Wagschale ein sinnbildliches Gefäss steht, das Herz oder die Sünden der abgeschiedenen Seele enthaltend, während auf der anderen Schale ein kleines Standbild der Göttin der Gerechtigkeit, der Tme, das Gegengewicht bildet. Der Gott Horus, der Sohn des Osiris und der Isis, steht an der einen Wagschale und beobachtet die Zunge der Wage; der Gott Anubis, Sohn des Osiris und der Nephthys, steht an der anderen Schale, die das Gegengewicht trägt, und beobachtet den Stand dieses Gegengewichtes. Auf der Höhe der Säule, welche den Wagbalken trägt, thront Thot der einmal grosse in seiner Eigenschaft als Vorsteher der Wägung. Neben der Wage, zu Osiris hin gerichtet, steht Joh-Thot, der zweimal grosse, der Mondgott, der Urheber der heiligen Bücher, der ägyptische Religionsstifter und Gesetzgeber selbst, im Begriffe, das Ergebniss der Wägung mit einem Schreibrohre auf eine Tafel zu verzeichnen. Zur äussersten Linken ist der Thron des Osiris, und vor ihm sitzt die Göttin der Unterwelt, die Wächterin des Todtenreiches, die Züchtigerin der Frevler, die Hathor, die in ihrer Eigenschaft als Wächterin des Todtenreiches in Hundsgestalt dargestellt ist, das Urbild des griechischen Cerberus. Osiris selbst mit den Zeichen seiner Macht und Heiligkeit, der Geissel, dem Krummstab und dem priesterlichen Pantherfell geschmückt, von den Göttinnen Isis und Nephthys umgeben, fällt den entscheidenden Spruch.

Alle vorkommenden Gottheiten sind hierbei nicht blos durch ihre eigenthümliche Gestaltung, sondern noch durch ausdrückliche hieroglyphische Bezeichnung ihrer Namen kenntlich gemacht.

Die folgenden Theile des Todtenbuches enthalten die Wanderungen der für rein erklärten Seele durch die verschiedenen Himmelsgebiete des Thot d. i. des Mondgottes Joh, des Sonnengottes Re bis zu den höchsten Himmelsräumen des Urfeuers Phtah und der Urmaterie Neith; und schliessen mit Gebeten an die überweltliche, unentstandene Urgottheit, den Weltschöpfer Amun-Kneph.

Das entgegengesetzte Schicksal: die Zurückverbannung auf die Erde, um wieder in einen neuen Menschen- oder Thierleib einzugehen, kommt bei diesen Darstellungen im Todtenbuche nicht vor, da es in der Natur der Sache lag, im Interesse der abgeschiedenen Seele nur das günstigste Geschick der Unterwelt vorauszusetzen. Auf anderen hieroglyphischen Bildern findet sich aber auch dieser Ausgang des Todtengerichtes dargestellt. So wird z. B. eine Seele in Gestalt eines Schweines durch den Thot von dem Throne des Osiris fortgetrieben, um anzudeuten, dass sie für ihre Sünden verdammt worden ist, auf der Erde in dem Körper eines Schweines geboren zu werden[272]. Dass im ungünstigen Falle eine Seele den Kreislauf aus der Unterwelt in irdische Verkörperungen und wieder in die Unterwelt zurück bis auf eine Dauer von 3000 Jahren erdulden konnte, sagt ausdrücklich Herodot. Es lag aber in der Macht eines Jeden, durch ein heiliges und tugendhaftes Leben diese Wanderung abzukürzen, denn eine vollkommen geläuterte Seele war fähig, nach ihrem Abscheiden von der Erde und der bestandenen Prüfung in der Unterwelt in die höheren Himmelsräume emporzusteigen und an der Seligkeit der Götter Theil zu nehmen[273]. Eine Ewigkeit der Strafen kannte also die ägyptische Glaubenslehre nicht, sondern das ganze irdische Leben mit den verschiedenen Graden der Seelenwanderung musste nach ihrer Vorstellung eine endliche Läuterung und Heiligung der Seele zur Folge haben.

Es bedarf keiner weiteren Ausführung, dass diese Ansichtsweise trotz der fremdartigen Formen in ihren einzelnen Theilen eine keineswegs rohe, sondern vielmehr sehr verfeinerte ist und sich hoch über die Vorstellungsweisen der meisten übrigen alten Völker erhebt.

Die Lehre von der Präexistenz der Seelen, von den Schutzgeistern, von dem menschlichen Leben als einem Büssungszustande, von der Unsterblichkeit und der Vergeltung nach dem Tode, von der Seelenwanderung, dies alles sind also ägyptische Lehren. Alle diese Lehren haben eine solche Uebereinstimmung unter einander, sind so eng zusammenhängende Glieder einer und derselben Kette von Vorstellungen, dass wohl Niemand mehr ihren inneren Zusammenhang bezweifeln wird. Namentlich aber die Lehre von einem Aufenthalt der Seele in der Unterwelt nach dem Tode, von einer dort stattfindenden Belohnung und Bestrafung ist in dem engsten Zusammenhange mit der Seelenwanderungslehre, und es findet keineswegs ein Widerspruch zwischen beiden statt, eine hebt die andere keineswegs auf, wie man bisher wohl aus Mangel an genauerer Kenntniss sich eingebildet hat. Im Gegentheil: die Seelenwanderung ist erst die Folge des in der Unterwelt stattgefundenen Richterspruches. Die bei dem Seelengericht stattfindende Belohnung besteht in dem Aufsteigen der Seele in die höheren himmlischen Räume und in ihrer Wiederkehr zu den seligen Göttern und Dämonen, von welchen sie scheiden musste, als sie zur Büssung auf die Erde niederstieg. Die in der Unterwelt ausgesprochene Strafe dagegen besteht gerade in der Nothwendigheit, von Neuem auf die Erde zurückzukehren und einer neuen Geburt unterworfen zu werden. Selbst der so auffallende Glaube, dass die Seelen bei einer solchen wiederholten Verkörperung sogar Thier- oder Pflanzengestalt annehmen mussten, hat seinen Grund darin, für die verschiedene grössere oder geringere Strafbarkeit und die Verderbtheit der Seele in Folge ihrer irdischen Vergehungen sich eine angemessene Strafe zu denken.

An diese Lehre von dem Herabsteigen der Seelen aus dem Himmel auf die Erde, knüpft sich nun eine eigenthümliche Ausbildung des astrologischen Glaubens der Aegypter. Sowie sie alle irdischen Begebenheiten von dem Ausflusse des Himmels und der Gestirne abhängig machten, so musste ihnen natürlich auch der wichtigste Akt im menschlichen Leben, die Geburt des Menschen, ganz besonders unter dem Einflusse des Himmels stehen. Und wie alle übrigen irdischen Begebenheiten von dem Einflusse des gleichzeitig am Himmel stattfindenden Standes der Gestirne abhingen, so machten sie auch die Geburt selbst und das ganze dem Menschen auf der Erde bevorstehende Schicksal von dem Einflusse der im Augenblicke der Geburt am Himmelsgewölbe befindlichen Gestirne und Sternbilder abhängig. In welchen Zeichen des Thierkreises Sonne und Mond bei der Geburt standen, welche Planeten am Himmel sichtbar waren, welche Sternbilder zu dieser Zeit auf- oder untergegangen waren, besonders aber, welchen Schutzgeist die Seele unter dem Einflusse der Gestirne bei ihrer Geburt zum Begleiter ins Leben erhalten hatte, davon hing nach ihrer Meinung das Glück oder Unglück eines Menschen während seines

irdischen Lebens ab. Ein Haupttheil der Sterndeuterei beschäftigte sich also damit, nach Anleitung der Sternkunde den zur Zeit der Geburt stattfindenden Zustand des Himmelsgewölbes zu bestimmen, um daraus das Schicksal der Menschen vorherzusagen. Dies ist das von den Aegyptern gegründete und ausgebildete Nativitätsstellen, die Verfertigung der Horoskopien [274].

So begreift sich nun auch ein anderer Theil des ägyptischen Aberglaubens: die Geisterbeschwörungen. Ein grosser Theil der bei den späteren Neuplatonikern vorkommenden Theurgie fliesst aus diesem ägyptischen Aberglauben, und bestand in einer vorgeblichen geheimen Wissenschaft, entweder seinen Schutzgeist, seinen Genius, oder andere göttliche Wesen, oder auch Verstorbene, in der Unterwelt befindliche Geister durch Beschwörungsformeln dahin zu bringen, dass sie dem Menschen sichtbar würden, und ihm auf seine Fragen Rede und Antwort stünden [275]. Und dass dieser Aberglaube keineswegs blos ein Produkt der späteren Zeit war, beweist die Nachricht der Alten, dass Empedokles, der auch in seinen Schriften den Glauben an Schutzgeister lehrt, einst mit seinem Schüler Gorgias eine solche Geisterbeschwörung unternommen habe [276]. Die ganze religiöse und spekulative Richtung der Griechen und der späteren Völker gründet sich also im Guten wie im Bösen, in ihrem Glauben und Aberglauben, auf die ägyptische Bildung.

So war nach der Glaubenslehre der Aegypter der gegenwärtige Zustand des Weltganzen und die Stellung des Menschengeschlechtes in derselben, nach allen Seiten hin bestimmt. Das Wissensbedürfniss des Menschen fand in der ägyptischen Glaubenslehre hinlängliche Befriedigung. Ueber die Entstehung der Welt und ihre vergangenen Zustände, über ihre jetzige Einrichtung und Beschaffenheit, über seine eigene Vergangenheit und Zukunft erhielt der Mensch in der ägyptischen Glaubenslehre vollkommene Auskunft.

Enthielt diese Glaubenslehre aber auch Aufschlüsse über die Zukunft des Weltganzen? denn ein solcher Aufschluss über die Zukunft des Weltalls scheint zur Befriedigung der menschlichen Wissbegierde nöthig, und die meisten älteren Glaubenslehren und spekulativen Systeme suchen etwas über diesen dunklen Gegenstand festzusetzen. Dass auch die ägyptische Lehre hierüber nicht schwieg, lässt sich mit Wahrscheinlichkeit voraussetzen; aber die vorhandenen Nachrichten sind ungenügend, um etwas Bestimmtes darüber festsetzen zu können. Nach manchen Nachrichten der Alten hätten die Aegypter die Ewigkeit der Welt gelehrt, d. h. sie hätten dem Weltganzen in seiner jetzigen Zusammensetzung und Einrichtung eine unendliche Fortdauer zugeschrieben [277]. Nach anderen Nachrichten dagegen hätten sie eine Zerstörung der Welt durch Feuer und Wasser gelehrt [278], d. h. wohl: eine Auflösung der Welt, die sich jetzt von der Urgottheit gesondert entwickelt hat, und ein Zurückgehen derselben in die Urgottheit, aus der sie sich ausgeschieden. Innere und äussere Gründe sprechen für diese letztere Meinung. Die inneren Gründe sind diese. Das Menschengeschlecht bestand, wie wir gesehen haben, aus den auf die Erde zur Büssung herabgestiegenen empörerischen Dämonen. Die Entstehung neuer Menschengeschlechter musste also so lange fortdauern, bis alle gefallenen Geister durch die Menschwerdung gereinigt sein würden. So gross man nun auch das Heer jener Geister annehmen mochte, welche einst der Empörung gegen die Götter sich schuldig gemacht hatten, so viel verschiedene irdische Geburten auch ein und derselbe Geist bei der Metempsychose nach dem Maasse seiner Verderbtheit mochte zu überstehen haben, so musste doch endlich eine Zeit eintreten, in welcher alle gefallenen Geister ihre Schuld abgebüsst hatten und von ihren Vergehen gereinigt waren, dann mussten also die menschlichen Geburten aufhören und die Erde wäre ohne Bewohner. Dann hätte ihr längeres Dasein offenbar keinen Zweck. Entweder müsste sie dann wieder der Aufenthalt der seligen Geister werden, oder sie müsste aufhören. Für diese letztere Annahme spricht nun — und dies sind die äusseren Gründe —, dass auch die Pythagoräer, besonders die sogenannte orphische Theogonie, welche aus der ältesten pythagoräischen Schule herrührt, ausdrücklich eine Auflösung, ein Zurückgehen der Welt in die Gottheit lehren. Da sich der orphisch-pythagoräische Vorstellungskreis bis in die kleinsten Theile aufs Engste an die ägyptische Glaubenslehre anschliesst, ja mit ihr vollkommen identisch ist, so ist es in der That höchst unwahrscheinlich, dass er in einer so bedeutenden und wichtigen Lehre von ihr abweichen und eigenthümlich sein sollte; besonders, da durch eine solche Lehre

von der künftigen Vereinigung der Welt mit der Urgottheit der ägyptische Vorstellungskreis erst seine innere Abrundung erhält. Es ist also höchst wahrscheinlich, dass die Lehre von einer Auflösung der Welt und ihrem Zurückgehen in die Urgottheit, aus der sie hervorgegangen war, auch den Schlussstein des ägyptischen Glaubensgebäudes ausmachte. Zugleich scheinen die Aegypter damit die Annahme von grossen Weltperioden verbunden zu haben. Die noch erhaltenen Spuren von dieser Vorstellungsweise sind aber so dunkel, dass sich wenigstens bei dem jetzigen Zustande unserer Kenntnisse von der ägyptischen Literatur nichts Sicheres darüber festsetzen lässt. Die Aegypter scheinen nämlich eine seit dem Bestehen der Welt mehrfach erfolgte Veränderung im Laufe der grossen Himmelskörper angenommen zu haben. Diese Lehre scheint aus einer merkwürdigen Stelle des Herodot hervorzugehen, denn er berichtet als eine Nachricht der ägyptischen Priester[279], dass während der Dauer ihrer Geschichte, die sie auf 11,340 Jahre angeben, von den letzten in Aegypten herrschenden Göttern an gerechnet, die Sonne viermal ihren gewöhnlichen Aufgangsort gewechselt habe, indem sie zweimal da, wo sie nun untergehe, aufgegangen, und da, wo sie nun aufgehe, untergegangen sei, d. h. zweimal aus ihrem jetzigen gewöhnlichen Laufe herausgetreten und dann wieder hineingetreten sei. (Denn wäre sie nach dem ersten Wechsel nicht wieder zu ihrem alten gewohnten Laufe zurückgekehrt, so hätte sie ja nicht zum zweitenmale heraustreten können; und da sie jetzt wieder in ihrem alten gewöhnlichen Laufe ist, so muss sie auch wieder in ihn zurückgekehrt sein, was eben die vier von Herodot erwähnten Wechsel ausmacht.) Und zwar habe dieser Wechsel stattgefunden, ohne irgend eine Aenderung in den Zuständen von Aegypten hervorzubringen. Mit dieser Stelle scheint nun eine andere, ebenso auffallende, im Politikos des Plato[280] in Verbindung zu stehen, in welcher dieser phantasieenreiche Denker die grossen Perioden der Weltdauer durch eine plötzlich eintretende Veränderung der Erdumdrehung hervorbringen lässt, die in Bezug auf den scheinbaren Aufgang der Sonne den nämlichen Erfolg hat, dass nämlich die Sonne durch die umgekehrte Erdumdrehung plötzlich da aufgeht, wo sie bisher untergegangen war. Obwohl Plato in der nämlichen Stelle an diese plötzlich eintretende Umkehrung der Erdumdrehung die persische Lehre ven der Auferstehung der Todten anknüpft, so kann doch diese Vorstellung von einer plötzlich eintretenden Erdumdrehung nicht persisch sein, da die erhaltenen, ziemlich vollständigen Nachrichten der Alten von der persischen Lehre auch nicht das Geringste, mit einer solchen Ansicht Verwandte berichten, was sie bei der so auffallenden Natur einer solchen Vorstellungsweise wohl schwerlich unterlassen hätten. Da nun der ganze Dialog vom Staatsmann sehr stark nach ausländischer, besonders ägyptischer Weisheit schmeckt, so ist es sehr wahrscheinlich, dass Plato in der angeführten Stelle zwei verschiedene, nicht zusammengehörige Vorstellungskreise mit einander verschmolzen habe, und diese Bemerkung in Verbindung mit der angeführten Stelle des Herodot führt darauf: in jenem Wechsel der Himmelsbewegung eine ägyptische Lehre zu erkennen.

Drittes Kapitel.

Die gegebene Darstellung der ägyptischen Spekulation, trotzdem, dass sie aus lauter einzelnen Bruchstücken zusammengefügt ist, wird hoffentlich ein in seinen wesentlichen Bestandtheilen vollständiges, in sich zusammenhängendes Ganze darbieten. Sie schliesst sich an keine der früher versuchten Darstellungen an, ist lediglich aus einer lang dauernden Beschäftigung mit den Quellen selbst hervorgegangen, und enthält zu einem grossen Theile Götterbegriffe und Glaubenslehren, die bisher gänzlich unbekannt waren, und von denen der Verfasser selbst noch nichts ahnen konnte, als er seine ägyptischen Studien begann, weil er während der Quellenforschung das richtige Neue erst lernen, das irrige Alte verlernen musste. Der Verfasser wagt es daher, das gefundene Ergebniss als ein von allem Einfluss persönlicher Vorurtheile freies, blos aus dem Studium des Gegenstandes selbst hervorgegangenes anzusehen. Er schämt sich nicht, zu gestehen, dass er selbst sich nur allmählig und nach Ueberwindung mancher eigenen Verwirrung in diesem fremdartigen Vorstellungskreise zurechtfinden lernte, und dass er erst durch den Zusammenhang des Ganzen das Verständniss einzelner Vorstellungen erhielt, mit denen er, als er sie zuerst in seinen Quellen fand, nichts anzufangen wusste. Dies Geständniss der Schwierigkeiten des eigenen Lernens, in das wohl alle die Quellenforscher mit einstimmen werden, welche ein bisher nicht zugängliches Gebiet des Wissens zuerst anzubauen versuchten, mag zugleich denjenigen Lesern, welchen bei der Neuheit der ägyptischen Studien eine vollständige Prüfung des in den Noten dargebotenen Materials für den Augenblick noch unthunlich

sein sollte, eine Bürgschaft wenigstens für die Gewissenhaftigkeit der angestellten Forschungen geben.

Das auf diese Weise gefundene Ergebniss gewährt ein Bild der ägyptischen Glaubenslehre, welches von den bisher über sie herrschenden Vorstellungen gar sehr abweicht. Es würde zwecklos sein, alle die verschiedenen, zum Theil abentheuerlichen Ansichten, welche Aeltere und Neuere über die ägyptische Glaubenslehre vorgebracht haben, hier einzeln aufzuführen und zu widerlegen. Denn sie finden ihre Berichtigung in der gegebenen quellenmässigen Darstellung schon von selbst. Nur Eine Ansicht möge hier näher berührt werden, welche der Stifter der letzten philosophischen Schule sich angeeignet und sogar in seine Spekulationen verarbeitet hat; die also wohl noch bei Vielen, durch das Ansehen eines so grossen Namens geschirmt, in Gültigkeit steht, und selbst durch die äussere Form der ägyptischen Göttergestalten bestätigt zu werden scheint. Es ist dies die Ansicht von der Entstehung der ägyptischen Glaubenslehre aus einem Thierdienste. Schon den Griechen waren die einem ungewohnten Auge so auffallenden und selbst anstössigen bildlichen Formen der ägyptischen Gottheiten, besonders aber ihre Thiergestalten ein Räthsel, und die albernen Geschichtchen, womit sie die Entstehung dieser Thiergestalten erklären wollten, zeigen hinlänglich, dass sie dieselbe nicht zu erklären vermochten. Auch bei den Neueren sind es hauptsächlich diese Thierformen der ägyptischen Gottheiten, welche die Meinung begünstigt haben, als sei die ägyptische Götterverehrung aus einem rohen Thierdienste entstanden, und zeuge daher von einer sehr niedrigen Bildungsstufe der Aegypter. Diese ganze Ansicht beruht lediglich auf mangelhafter Sachkenntniss und ist völlig unbegründet. Es streift daher wahrhaft ans Komische, wenn man selbst einen grösseren Denker tiefsinnig klingende Spekulationen mit vollem Ernste auf diese bodenlose Annahme bauen sieht.

Ohne weiter auf eine Erörterung einzugehen, ob auf diese Weise überhaupt eine Götterverehrung entstehen könne, und bei irgend einem der uns bekannten Völker entstanden sei — was geradezu verneint werden muss — mag es genügen, das Räthsel dieser auffallenden Erscheinung mit zwei Worten zu lösen. Die ganze äusserliche Gestaltung der ägyptischen

Götter entstand aus der Hieroglyphenschrift. Die in jenen frühen Zeiten, als die ägyptische Schrift erfunden ward, noch unbehülfliche Kunst war natürlich nicht im Stande, die verschiedenen und so zahlreichen Gottheiten durch eine individualisirte und charakteristische Gestaltung von einander zu unterscheiden, wie es erst viel später der griechischen Kunst in der Zeit ihrer höchsten Entwicklung möglich ward. Sie musste also bei der Darstellung der verschiedenen göttlichen Wesen zu äusseren Hülfsmitteln greifen, welche dem Beschauer die gemeinte Gottheit so bezeichneten, dass er sie mit keiner anderen verwechseln konnte. Diese Bezeichnung der Göttergestalten geschah durch die Hieroglyphenschrift. Da die Hieroglyphenschrift zum Theil aus Lautzeichen (phonetischen Zeichen), zum Theil aus Begriffszeichen (Symbolen) besteht, so war auch die Bezeichnung der Göttergestalten eine doppelte, theils durch Lauthieroglyphen, theils durch Begriffshieroglyphen. Diese Bezeichnung fand zuerst und am einfachsten so statt, dass man über die Göttergestalten diejenige Hieroglyphe setzte, welche entweder den Namen der Gottheit, ja auch nur den Anfangsbuchstaben ihres Namens, oder ihren Begriff ausdrückte. Auf die erste Weise, zur Bezeichnung des ganzen Namens, erhielt z. B. die Neith, die Athene der Griechen, ein Weberschiff über ihren Kopf, das im Aegyptischen Net heisst und daher zugleich den Buchstaben N bezeichnet; die Isis einen Thron oder Sessel, der im Aegyptischen Ese heisst; die Okeame einen Schild, der im Aegyptischen Okham heisst. Auf ähnliche Weise tragen die Nephtys, die Hathor, die Isis-Selk, d. h. die Isis als Göttin von Pselkis, ihre ganzen Namenszeichen auf dem Kopfe, wie die Noten zur Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre im Einzelnen nachweisen. Nach der zweiten Weise, als Hindeutung auf den Anfangsbuchstaben des Götternamens, erhält die Göttin Me, die Themis der Griechen, über ihrem Kopfe eine Strausfeder, den Buchstaben M; der Gott Seb, der Kronos der Griechen, eine Gans, den Buchstaben S; die Göttin Netpe, ein Wassergefäss, den Buchstaben N, u. s. w. Auf die dritte Weise endlich, als symbolische Bezeichnung des Götterbegriffes, erhalten z. B. Harseph-Menth und Phtah, die Gottheiten der innenweltlichen Schöpfung, der Entstehung und Erzeugung, über ihrem Kopfe einen Skarabäus, das Symbol der Erzeugung. So tragen

Pascht, Hathor und Sate, als Hüterinnen der Weltordnung und Ueberwacherinnen des Sonnenlaufes über ihrem Kopfe ein Auge, das sprechende Symbol des Begriffes Aufseher.

An diese erste und einfachste Bezeichnungsweise der Göttergestalten schliesst sich nun eine zweite, welche darin besteht, dass die Hieroglyphe des Götterbegriffes geradezu die Stelle eines Götterbildes vertritt. Da nun ein Theil der Hieroglyphen Thiergestalten sind, so kommt es, dass auch Thierbilder zu hieroglyphischen Bezeichnungen von Götterbegriffen angewandt wurden, ebensogut als andere ganz leblose Gegenstände, wie z. B. der sogenannte Nilmesser, der Nichts ist als ein ganz gewöhnliches Hausgeräthe, ein Säulentisch. Aus der Hieroglyphenschrift also und nicht aus dem Thierdienste sind diese thiergestaltigen Götterbilder hervorgegangen. Im Gegentheile diese thiergestaltigen Götterbilder sind es, welche den Thierdienst veranlasst haben. Denn erst nachdem man sich gewöhnt hatte, den Namen eines Gottes mit einer Thiergestalt geschrieben zu sehen, konnte man auf den Gedanken kommen, das lebendige Thier selbst, mit dessen Gestalt eine Gottheit bezeichnet wurde, als ein Symbol des Gottes, ein ihm geweihtes Thier zu betrachten. Denn die Mehrzahl dieser Thiergestalten hat mit dem Götterbegriffe, den sie bezeichnen, durchaus keinen tieferen inneren Zusammenhang, als den einer nicht einmal immer sehr nahe liegenden Aehnlichkeit in einzelnen Attributen, oder gar nur den, dass Thier- und Götternamen mit demselben Buchstaben des Alphabets anfangen. Diese rein hieroglyphischen Götterbilder entstehen nämlich ebensowohl aus den Namens-, wie aus den Begriffshieroglyphen. So dient der Ibis, im Aegyptischen Chib, die Hieroglyphe des Buchstabens Ch, zur Bezeichnung des Mondgottes Joh-Thot in seiner Eigenschaft als Regler des Monates, Chonsu; und der Ibis ist daher eine der gewöhnlichsten Darstellungsformen des Joh-Thot. So stellt auf der Scene der Sündenwägung im Todtenbuche die Strausfeder, der Buchstabe M, die Göttin Me vor, u. s. w. Besonders häufig aber dienen als Götterbilder die begriffbezeichnenden Hieroglyphen, d. h. die Bilder von solchen Gegenständen, welche durch eine nähere oder entferntere Gedankenverbindung mit dem Begriff einer Gottheit in Beziehung stehen. Diese Beziehungen sind sehr man-

nigfach, und meistens so ganz in dem eigenthümlichen Vorstellungskreise der Aegypter begründet, dass man ohne die Kenntniss dieses Vorstellungskreises die zwischen dem Gegenstande und dem zu bezeichnenden Götterbegriffe stattfindende Ideenverbindung gar nicht errathen kann. So wird Amun-Kneph der gute Urgeist, der Agathodäemon der Griechen, unter der Gestalt einer Schlange dargestellt, welche sich um den Weltkreis schlingt, weil die geistige Urgottheit als die Weltkugel von aussen ringsum einschliessend gedacht wurde; Sevek, der Gott der unendlichen, Alles zerstörenden Zeit, das böse Urwesen, unter der Gestalt eines Krokodiles, weil dies das zerstörendste und gefürchtetste der den Aegyptern bekannten Raubthiere war; Amun-Menth, der innerhalb der Welt Alles schaffende und erzeugende Geist, unter der Gestalt eines Bockes, weil die Aegypter dem Bocke die grösste Zeugungskraft zuschrieben; aus demselben Grunde Phtah-Thore, der materielle Weltbildner, unter der Gestalt eines Skarabäus, weil dieser als ein Sinnbild der männlichen Zeugung galt; denn die Aegypter glaubten, diese Käfer seien blos männliche Thiere, die sich ohne Weibchen fortpflanzten. Anubis, der Götter- und Himmelswächter, unter der Gestalt eines Hundes oder Schakals, weil eine Schakalart das die Wohnungen der Aegypter bewachende Thier war. So erscheint die Okeame, die Gemahlin des Nil, gewöhnlich in der Gestalt einer Bärin, weil sie in dem gleichnamigen Sternbilde am Himmel wohnend gedacht wurde; der Sonnengott Re erscheint in seiner Eigenschaft als Aufseher der Welt, wie er in mehreren Inschriften genannt wird, in der Gestalt eines grossen, mit Füssen und Fittigen versehenen Auges, die sprechendste Bezeichnung eines die Himmelsräume durchwandelnden Aufsehers.

Dieses letzte Beispiel ist ein recht handgreiflicher Beweis, dass die Göttergestalten Nichts als eine figürliche Begriffs- und Namensbezeichnung der betreffenden Götter sein sollen. Ebensowenig sollten demnach unter Sevek dem Gott der Zeit das Krokodil, unter Kneph dem guten Urgeist die Schlange, unter Amun-Menth der Bock, unter Anubis der Hund, unter der Okeame die Bärin, u. s. w. vergöttert werden, als unter dem Sonnengott Re ein wandelndes Auge. Bei allen diesen Göttergestalten kann also auch nicht im Entferntesten an eine

Entstehung aus dem Thierdienste gedacht werden. Ohnehin hatten viele der Thiere, deren Gestalten zu Göttersymbolen gebraucht wurden, niemals eine religiöse Verehrung erhalten, wie z. B. die Bären, die Skarabäen, die Sperber, die Löwen u. a.

So wird z. B. der Sonnengott in seiner Eigenschaft als Wächter des Himmels unter der Gestalt eines Löwen dargestellt, welcher ebenfalls das Sinnbild des Begriffes Wächter ist. Um den Löwen noch stärker als den Darsteller des Sonnengottes zu bezeichnen, erhält er häufig die menschliche Kopfbildung des Sonnengottes mit dessen eigenthümlichem Kopfputze; dies ist dann jene Sphinx-Gestalt, über die so vieles gefabelt worden ist.

Aber nicht blos einzelne Götterbegriffe, sondern auch ganze Götterklassen werden auf eine solche Art dargestellt. So drückt die Hieroglyphenschrift den Begriff Geist, im Aegyptischen Bai, nach der lautbezeichnenden Weise durch einen Sperber aus, da dieser im Aegyptischen Bais, Baieth heisst, und daher ein Zeichen für den Laut B ist. Sollen also die höheren Gottheiten in ihrer Eigenschaft als geistige Wesen bezeichnet werden, so werden sie insgesammt als Sperber abgebildet und unterscheiden sich unter einander nur durch die verschiedene Form ihrer anderweitigen, jedem Gotte eigenthümlichen Abzeichen. So erscheint z. B. der Sonnengott Re als ein Sperber mit der Sonnenscheibe über dem Kopfe; der Mondgott Chonsu als ein Sperber mit der Mondscheibe und der Mondsichel; Horus der ältere als ein Sperber mit dem königlichen Kopfputz, dem Pschent; der jüngere Horus als ein Sperber mit der Peitsche, dem Zeichen der königlichen Macht, u. s. w.

Eine andere gewöhnliche Hieroglyphe für den Begriff Bai, Seele, Geist, ist das Schaaf, das ebenfalls den Buchstaben B bezeichnet. Sollen daher die beiden höchsten göttlichen Urwesen, Amun-Kneph der Urgeist, und Neith die Urmaterie, die ja auch beseelt gedacht wurde, in ihrer Eigenschaft als geistige Wesen dargestellt werden, so erhält Amun-Kneph, der sonst als Schlange abgebildet wird, die Gestalt eines Widders, und Neith, deren gewöhnliche Bezeichnung der Geier ist, die Gestalt eines Schaafes.

Auch in diesem Falle, wo mehrere Gottheiten zugleich unter einer und derselben Thierform dargestellt werden,

erscheint es recht in die Augen springend als widersinnig, wenn man alle diese, ihrem Begriffe nach so verschiedenen Gottheiten als aus der Verehrung des sie bezeichnenden Thieres, des Sperbers oder Schaafes, hervorgegangen ansehen wollte; besonders da jede einzelne dieser Gottheiten auch noch in anderer Thiergestalt vorkommt, eine und dieselbe Gottheit also aus der Verehrung mehrerer Thiere müsste hervorgegangen sein, was eine handgreifliche Ungereimtheit ist. Es wird im Gegentheil jetzt vollkommen klar sein, dass der Thierdienst sich erst aus dieser hieroglyphischen Bezeichnungsweise der Götterbegriffe entwickelte, indem man dasjenige Thier, welches die gewöhnlichste hieroglyphische Bezeichnung eines Götternamens war, auch als diesem Gotte geheiligt ansah, und dann ein solches Thier in dem Tempel desjenigen Gottes pflegte, mit dem es auf diese Weise in Verbindung gesetzt worden war. Ein solches, in einem Tempel gepflegtes Thier galt den Verständigen offenbar nur als ein Symbol des in dem Tempel verehrten Gottes, und erst in dem späteren Aberglauben des gemeinen Volkes konnte die Vorstellung aufkommen, als sei dies Thier der verkörperte Gott selbst. Ehe also der Thierkultus entstehen und zu einem so rohen Aberglauben ausarten konnte, mussten die dasselbe veranlassenden Götterbegriffe längst vorhanden und ausgebildet sein, nicht aber umgekehrt. Denn nach den Gesetzen der geistigen Entwicklung mussten die religiösen Vorstellungen schon längst vorhanden, ja selbst zu einem gewissen Grade von Ausbildung gelangt sein, ehe die Kultur so hoch stieg, dass das Bedürfniss einer Schrift fühlbar wurde. Auch bei den Aegyptern war also der religiöse Vorstellungskreis längst vorhanden, ehe die Hieroglyphenschrift erfunden wurde, welche die Veranlassung zum Thierkultus gab.

Aus der hieroglyphischen Darstellung der Götterbegriffe entsteht nun eine dritte, welche aus den Formen menschlicher Götterbilder und hieroglyphischer Begriffsbezeichnungen gemischt ist. Die Göttergestalten erhalten in dieser Form gewöhnlich einen menschlichen Rumpf mit einem hieroglyphischen Zeichen an der Stelle des menschlichen Kopfes, und zwar steht dann am häufigsten an der Stelle des menschlichen Kopfes ein sinnbildlicher Thierkopf. So wird z. B. Amun-Kneph, der in der Gestalt des Widders vorkommt, auch in

widderköpfiger Menschengestalt abgebildet; Neith in ganzer Kuh- oder Schaafgestalt oder in kuh- oder schaafköpfiger Menschengestalt; Sevek in ganzer Krokodilgestalt und in krokodilköpfiger Menschengestalt; Amun-Menth in ganzer Widder- oder Stiergestalt und in widder- oder stierköpfiger Menschengestalt; Thot in ganzer Ibisform oder in ibisköpfiger Menschenform; Anubis in ganzer Schakalsgestalt und in schakalköpfiger Menschengestalt; und so unzählige andere. So erscheinen die sämmtlichen oben angeführten Gottheiten, welche als geistige Wesen in Sperberform vorkommen, wie Re, Chonsu, Arueris, Horus u. s. w. auch in sperberköpfiger Menschengestalt, nur durch ihre eigenthümlichen Abzeichen von einander unterschieden. Und dass auch hier nicht an einen Thierkultus zu denken ist, beweisen andere Götterformen, wo nicht aus dem Thierreiche entlehnte hieroglyphische Buchstabenzeichen die Stelle des Kopfes vertreten. So wird Seb, der Kronos der Griechen, mit einem Menschenrumpfe dargestellt, der an der Stelle des Kopfes einen Stern trägt, die Hieroglyphe des Buchstaben S und zugleich seine Bezeichnung als Gestirngottheit; die Göttin Me, die Themis, kommt vor mit menschlichem Rumpf, der an der Stelle des Kopfes eine Straussfeder hat, die Hieroglyphe ihres Anfangsbuchstaben M; Phtah-Thore kommt vor mit menschlichem Rumpfe, auf welchem statt des Kopfes ein Käfer steht, die Hieroglyphe des Buchstaben Th und zugleich seine Bezeichnung als weltschöpferische Gottheit; Phtah-Totunen trägt auf einem menschlichen Rumpfe statt des Kopfes einen sogenannten Nilmesser, d. h. den oberen Theil eines Säulentisches, einer Art Etagère, die gewöhnliche Hieroglyphe des Buchstaben T; u. s. w.

Auch umgekehrt kommen Thiergestalten mit menschlichem Kopfe vor, wie z. B. die oben berührte Form des Sonnengottes Re als Löwe mit Menschenkopf. So erklärt sich, wie Osiris, der Dionysos der Griechen, nicht blos in stierköpfiger Menschengestalt, sondern auch als menschenköpfiger Stier vorkommt, und zwar letzteres besonders auf griechischen Münzen. Auch verschiedenartig zusammengesetzte Thiergestalten kommen auf diese Weise vor, z. B. Amun-Kneph, der sowohl unter der Gestalt einer Schlange, als unter der Gestalt eines Widders erscheint, auch als widderköpfige Schlange; u. s. w.

Dass die äussere Form der Göttergestalten nur zur Bezeichnung des Götterbegriffes dienen sollte, beweisen endlich unwiderleglich diejenigen Götterbilder, welche aus mehrfachen symbolischen Gegenständen zusammengesetzt sind, um auf diese Weise die verschiedenen Aemter und Wirkungskreise einer Gottheit anzudeuten. Es sind gewöhnlich Thiergestalten, die an einer Menschengestalt angefügt sind. Diese, vom Standpunkte der Kunst aus, ganz unbegreiflichen, wahrhaft ungeheueren und widerlichen Götterbilder erhalten, wenn man sie vom Standpunkte der Hieroglyphenschrift aus als eine Zusammensetzung begriffsbezeichnender Hieroglyphen betrachtet, auf einmal einen Sinn, und werden aus hässlichen, abenteuerlichen Götterbildern zu einer zwar auf den ersten Anblick fremdartigen, aber doch vollkommen verständlichen Schrift. Belege hierfür geben mehrere in den Anmerkungen vorkommenden Erklärungen solcher Götterbilder; so das dreiköpfige Bild der Pascht; das vielgliederige Bild, das den Sonnengott Re in allen seinen Aemtern und Wirkungskreisen darstellt.

Schon der Wechsel dieser verschiedenen Gestaltungen für eine und dieselbe Gottheit, so dass eine und dieselbe Gottheit in Menschengestalt, Thiergestalt, in thierköpfiger Menschengestalt und menschenköpfiger Thiergestalt, in einköpfiger und mehrköpfiger oder überhaupt vielgliederig-zusammengesetzter Gestalt vorkommen kann, wie z. B. der Sonnengott Re, — schon das allein beweist, dass diese äussere Form nur ein Darstellungsmittel für die hieroglyphische Schreibweise ist, um einen Götterbegriff möglichst genau zu bezeichnen. Zu allen Zeiten hat die rohe Kunst zu solchen Behelfen ihre Zuflucht genommen, um einen Begriff darzustellen, wenn sie nicht im Stande war, ihn durch die blosse Individualisirung der Menschengestalt sicher auszuprägen. So hat sich auch wohl die ältere christliche Kunst bei Darstellung der vier Evangelisten zur Charakterisirung der einzelnen dadurch geholfen, dass sie mit Bezug auf eine bekannte Stelle bei Ezechiel dem Lukas einen Ochsen, dem Matthäus einen Löwen, dem Johannes einen Adler, dem Markus einen Engel beigesellte; ja es kommt auch vor, dass man den Lukas geradezu mit einem Ochsenkopf, den Matthäus mit einem Löwenkopf, den Johannes mit einem Adlerkopf u. s. w. darstellte, um sie so von

einander zu unterscheiden. So wird Christus als Lamm dargestellt, der heil. Geist als Taube, u. s. w. Ebensowenig, wie sich die älteren Christen bei solchen Bildern dachten, dass Christus wirklich Lammsgestalt, der heil. Geist wirklich die Figur einer Taube, Lukas wirklich einen Ochsenkopf gehabt habe, ebensowenig dachten sich also auch die älteren Aegypter, dass ihre Götter wirklich die oft so barocken Formen besässen, welche sie ihnen in der hieroglyphischen Schreibweise gaben, besonders da sie mit diesen Formen wechselten, ein Gott demnach mehrere Formen gehabt haben müsste, was widersinnig ist. Da aber die Neueren sich nicht scheuen, den Aegyptern das Unsinnigste aufzubürden, und der gesunde Menschenverstand der Aegypter bei unseren heutigen Vorurtheilen nicht im besten Credit steht, so ist es gut, dass Herodot bei Gelegenheit der bocksförmigen Abbildung des Harseph-Menth, des ägyptischen Pan, des innenweltlichen Schöpfergeistes, die ausdrückliche Bemerkung hinzufügt, die Aegypter hätten keineswegs geglaubt, dass die Gottheit auch so aussähe, wie sie dieselbe darzustellen pflegten, sondern dass sie allen übrigen Göttern gleich sei; wodurch denn die äusseren Götterformen auch von Herodot für das erklärt werden, was sie wirklich sind, nämlich für ganz äusserliche Formen, die mit der eigentlichen Vorstellung von den Gottheiten Nichts gemein haben.

So viel zur Berichtigung der irrigen Ansicht, als sei die ägyptische Spekulation aus einem Thierdienste hervorgegangen. Ein noch genaueres Eingehen ins Einzelne liegt ausser dem Zweck dieser Schrift, und des Vorgetragenen würde schon zu viel sein, wenn nicht zu befürchten gewesen wäre, dass ohne diese Bemerkungen jene Ansicht einer vorurtheilslosen Auffassung der hier gegebenen Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre im Wege gestanden hätte.

Die ägyptische Glaubenslehre nahm vielmehr, wie sich aus ihrer Darstellung selbst überzeugend ergiebt, gleich allen übrigen alten Religionen, ihren Ursprung in einer Verehrung der unmittelbaren äusseren Natur; denn die höchsten und ältesten Götterbegriffe, welche sich zunächst an die Urgottheit anschliessen, d. h. die acht Götter ersten Ranges, sind sämmtlich kosmischer Natur; sie bedeuten die grossen Theile des Weltalls und die in demselben wirkenden Kräfte.

Diese ältesten Göttervorstellungen sind zugleich mit einer Lehre von der Entstehung der Welt aufs Engste verbunden; ein weiterer Beweis, dass dieselben aus der Anschauung der äusseren Natur und dem Streben nach einer Erklärung derselben hervorgegangen sind. An diesen ältesten Kern hat sich aber noch eine reiche Hülle sowohl von untergeordneten Göttergestalten, als auch von Göttersagen und moralischen Vorstellungen angeschlossen, die offenbar einen anderen Ursprung haben als die Anschauung der Aussenwelt; denn sie haben in derselben keine Veranlassung und tragen Nichts zu ihrer Erklärung bei; wie z. B. die Lehre von dem Götterkampfe und von der Seelenwanderung. Diese Vorstellungen müssen also aus einer anderen Quelle geflossen sein.

Eine Nachweisung nun, wie die ägyptische Glaubenslehre von jenen einfachen, aus der unmittelbaren Anschauung der Aussenwelt hervorgegangenen Götterbegriffen zu jener weiteren Ausbildung gelangt sei, eine Geschichte ihrer allmähligen Entwicklung wäre nicht blos im Allgemeinen deshalb von dem grössten Interesse, weil uns dadurch eine Aussicht in die älteste Kulturgeschichte geöffnet würde, ein Gebiet, das bis jetzt noch mit dem dichtesten Dunkel bedeckt ist, sondern auch insbesondere deshalb, weil wir dadurch allein in den Stand gesetzt würden, ihre Eigenthümlichkeit zu begreifen, dasjenige, wodurch sie sich gerade vor anderen Glaubenslehren auszeichnet. Wir haben schon früher den Satz aufgestellt, dass es nur zwei Wege giebt, in das Wesen einer Erscheinung einzudringen, den der Vergleichung, und den der geschichtlichen Entwicklung. Auf dem Wege der Vergleichung mehrerer verwandten Erscheinungen unter einander können wir das ihnen allen Gemeinsame von dem scheiden, was einer jeden einzelnen besonders noch eigenthümlich ist. Das Gemeinsame lässt sich alsdann durch sich selbst begreifen; denn es muss eben, weil es einer Mehrheit von Erscheinungen gemeinsam ist, durch allgemeine Gesetze bedingt worden sein, unter welchen die Erscheinungen entstanden. So begreift sich aber nur das Gemeinsame; das Besondere jedoch, das was einer jeden Erscheinung eigenthümlich ist, bleibt auf diesem Wege unverstanden. Dies Verständniss des Besonderen kann nun blos auf dem zweiten Wege erlangt werden, nämlich durch die Einsicht in seine

Entstehung, durch die Kenntniss seiner Entwicklungsgeschichte. Die Vergleichung der verschiedenen alten Glaubenslehren unter einander lehrt uns, dass das ihnen Gemeinsame in jenen aus der äusseren Erfahrungswelt hervorgegangenen Götterbegriffen beruhe, welche nothwendiger Weise deshalb in allen Glaubenskreisen gleich oder ähnlich sein mussten, weil allen eine und dieselbe Erscheinungswelt, ein und derselbe Anblick des Weltalls zu Grunde liegt. Dies ist der gemeinsame Boden, aus welchem alle Glaubenskreise hervorgegangen sind. Dass aber aus diesem gemeinsamen Boden so verschiedenartige Gebilde entstehen konnten, die eigenthümliche Gestaltung, die jeder einzelne Glaubenskreis erhielt, dies kann sich offenbar nur aus der Entwicklungsgeschichte der einzelnen Völker erklären, bei welchen sich die einzelnen Glaubenskreise gestaltet haben. So kann also auch das Verständniss dessen, was der ägyptischen Glaubenslehre eigenthümlich ist, nur durch die Entwicklungsgeschichte der geistigen Bildung bei den Aegyptern seine Erklärung finden.

Es begreift sich von selbst, dass eine ins Einzelne gehende Darstellung des Entwicklungsganges, auf welchem die ägyptische Glaubenslehre zu ihrer späteren Ausbildung gelangte, bei der fragmentarischen Natur der uns erhaltenen Nachrichten und unserer kaum erst begonnenen Bekanntschaft mit den ägyptischen Quellen vor der Hand noch unthunlich ist. Die Hauptumrisse dieses Entwicklungsganges lassen sich aber allerdings auch jetzt schon erkennen, und ein immer schärferes Hervortreten seiner bis jetzt noch unseren Augen verhüllten Theile gehört bei der wachsenden Bekanntschaft mit den ägyptischen Denkmälern ebensowenig in das Reich des Unmöglichen, als die hier gegebene Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre selbst, an deren Möglichkeit wohl auch nur Wenige vor der Entzifferung der Hieroglyphenschrift, ja selbst noch in unseren Tagen geglaubt haben werden. Was sich jetzt schon erkennen lässt, mag in kurzen Umrissen hier folgen, theils um das nebelhafte Dunkel, in welches die ägyptische Kultur für unsere Unkenntniss bisher gehüllt war, einigermaassen zu erhellen, und dem Leser das Gefühl zu verschaffen, dass er sich bei diesen Untersuchungen über die ägyptische Glaubenslehre noch auf geschichtlichem Boden be-

finde, theils um dadurch einen Fingerzeig für künftige weitere Forschungen zu geben.

Schon im Vorhergehenden wurde versucht, die Hauptepochen der ägyptischen Geschichte festzusetzen. Nach dem dort Vorgetragenen sind es deren vier. Die erste umfasst die funfzehn ältesten Dynastieen, von der Entstehung des ägyptischen Staates an bis zum Einfall der Phöniker; angeblich vom 6. Jahrtausend an bis ins 24. Jahrhundert v. Chr. G. Auf diese Urgeschichte folgt die Zeit der phönikischen Dynastieen, der sogenannten Hyksos, welche ein halbes Jahrtausend, (512 Jahre giebt Syncellus an) über Niederägypten herrschten, von 2300 bis 1788 v. Chr. G. nach einer ungefähren Berechnung. Nach der Vertreibung dieser phönikischen Dynastie tritt die eigentliche Blüthezeit Aegyptens ein, und es erhebt sich unter den grossen Königen seiner achtzehnten Dynastie an die Spitze einer über ganz Westasien ausgebreiteten Oberherrschaft. Auf diese Blüthezeit folgt unter den folgenden Dynastieen, von der 20. an bis zur 24., eine Zeit des Sinkens und der Erschlaffung, durch welche Aegypten endlich seine Selbstständigkeit verliert und zuerst um 718 v. Chr. G. unter eine äthiopische, dann vorübergehend um 583 v. Chr. G. unter eine babylonische, und endlich um 525 v. Chr. G. unter die persische Oberherrschaft geräth. Nach dieser ersten persischen Eroberung durch Kambyses hat es zwar noch drei eigene Dynastieen, wird aber von Darius um 339 zum zweitenmale erobert und bleibt von nun an fortdauernd unter fremder Oberherrschaft, zuerst unter griechischer und dann unter römischer.

An diesen Verlauf der politischen Geschichte Aegyptens knüpft sich nun auch naturgemäss die Entwicklung seiner geistigen Bildung und insbesondere seiner Glaubenslehre.

In die ältesten Zeiten seiner Selbstständigkeit fällt die Entstehung und die allmählige Ausbildung seiner höchsten und ältesten Götterbegriffe, namentlich der acht kosmischen Gottheiten; denn dass diese, welche von den Aegyptern ausdrücklich die ältesten genannt werden, auch zugleich die zuerst entstandenen sein mussten, wurde schon oben nachgewiesen. Mit ihnen zugleich müssen sich auch die hauptsächlichsten sagengeschichtlichen Gottheiten in ihrer ältesten, noch nicht kosmischen Bedeutung entwickelt haben, da die Zeit dieses

frühesten Zeitabschnittes gross genug ist, um die in der Erinnerung fortlebenden sagengeschichtlichen Persönlichkeiten allmählig zu Götterwesen zu erheben. Diesen ältesten Kreis von Götterbegriffen fanden also die Phöniker schon vor, als sie in Aegypten einfielen und sich der Herrschaft über dasselbe bemächtigten.

Die zweite Epoche in der Entwicklungsgeschichte der ägyptischen Glaubenslehre fällt dagegen in die Zeiten der phönikischen Herrschaft in Aegypten, durch welche der ägyptische Götterkreis mit dem arianischen in Berührung kam; denn wir haben oben schon wahrscheinlich gemacht, dass die Phöniker in ihren Ursitzen am persischen Meerbusen, d. h. in dem babylonischen Theile von Mesopotamien, die arianischen Göttervorstellungen theilten und von da in ihre Auswanderung mitnahmen. Dass aber bei der Einnahme Aegyptens durch die Phöniker ein Zusammenstoss und eine Verschmelzung des arianischen Götterkreises mit dem ägyptischen stattfinden musste, liegt in der Natur der Sache; denn es würde gegen alle geschichtlichen Analogieen streiten, wenn man sich diese Einnahme Aegyptens durch die Phöniker so vorstellen wollte, als wären die älteren Bewohner des Landes dadurch gänzlich vertrieben worden, und als hätten nun die Einwanderer das ganze Land selbst bevölkert, neue Staatseinrichtungen gegründet und eine neue Götterverehrung eingeführt. Die Beispiele späterer, bekannterer Eroberungen, sowohl Aegyptens, als auch anderer Länder durch einen fremden Volkstamm beweisen vielmehr, dass nur der herrschende Theil der Nation, der Kriegerstamm und der aus ihm stammende König, also nur der Adel des Volkes, in solchen Fällen vertrieben wurde, dass aber der dienende Theil der Nation, die arbeitenden Klassen des gemeinen Volkes, und der Priesterstand im Lande blieben und nur ihre Herren wechselten. Der eingedrungene fremde Stamm, der in den meisten Fällen noch roher und darum gerade tapferer war, nahm dann die Einrichtungen und Sitten des unterjochten gebildeteren Volkes entweder gänzlich oder doch wenigstens zum Theil an, indem er mit denselben seine eigenen vermischte. Ein ähnliches Verhältniss muss auch in Aegypten unter der Herrschaft der Phöniker stattgefunden haben. Auch unter ihnen müssen die bürgerlichen und religiösen Einrichtungen der Aegypter fortbestanden und

ebensowohl auf die fremden Eroberer Einfluss ausgeübt, als von ihnen erlitten haben.

Glücklicher Weise sind wir über diesen wichtigen Punkt nicht ganz auf Muthmaassungen beschränkt, sondern können, unterstüzt durch die Denkmäler, aus den überlieferten geschichtlichen Nachrichten, so ärmlich und fragmentarisch sie auch sind, die Annahme des ägyptischen Glaubenskreises durch die Phöniker chronologisch wenigstens noch festsetzen.

Herodot [281] und Diodor [282] nennen bekanntlich als Erbauer der drei grossen Pyramiden die Könige: Cheops, Chephren, des Cheops Bruder, und Mykerinos, des Cheops Sohn. Diese Angabe hat sich durch die neuesten Untersuchungen der Pyramiden [283] vollkommen bestätigt, denn diese haben zur Auffindung hieroglyphischer Inschriften geführt, auf welchen sich die ägyptischen Namen finden, deren gräcisirte Formen Herodot und Diodor angeben. Der Erbauer der ersten Pyramide heisst Schufu, der Cheops des Herodot; der der zweiten Schefre, der Kephren oder Chephren Diodors und Herodots; der der dritten Menkare, der Mecherinos des Diodor und Mykerinos des Herodot. Diese Könige waren phönikische, von dem Stamme jener Plethi, Philisti, welche wir als die Eroberer Aegyptens nachgewiesen haben. Dies bezeugt ausdrücklich Herodot: Die Namen dieser Könige, sagt er, nennen die Aegypter aus Hass nicht gern, sondern sie heissen die Pyramiden: Pyramiden eines Hirten Philitis, der um jene Zeit seine Heerden in diesen Gegenden weidete. Statt der verhassten Königsnamen nannten die Aegypter also nur das Volk, zu dem sie gehörten: das Hirtenvolk der Plethi oder Philisti. Denn dass in dieser entstellten Sage von einem Hirten Philitis eine geschichtliche Erinnerung an das Hirtenvolk der Philisti liege, ist offenbar und auch schon von Anderen bemerkt worden; mag die Entstellung nun auf Rechnung der Sage selbst kommen, etwa weil sie dem Volke schon halb verschollen und unverständlich war, oder mag sie auf einem Missverständnisse Herodots beruhen. Durch die Nachweisung der phönikischen Herkunft dieser Könige erklärt sich nun auch die Angabe des Diodor: unter dem Vorgänger dieser Könige habe der Nil erst diesen Namen Nil erhalten, da er früher Aegyptos geheissen. Ob der Nil wirklich früher Aegyptos geheissen habe, wie Diodor sagt, mag auf sich beruhen, da sein eigentlicher

Name Okham, Okeanos war, wie wir nachgewiesen haben. Jedenfalls aber ist die Umänderung des altägyptischen Namens in den des Nil auffallend; denn Nil, Neil-os, ist kein ägyptisches, sondern ein phönikisches Wort; das Substantivum Nahal, Nachal, Fluss, ist eine Nebenform des phönikischen Nahar, welches ebenfalls Fluss bedeutet, und aus dem die Griechen ihren Gott Nereus gemacht haben, wie aus dem Namen Okham ihren Okeanos. Na-hal, Nahar ist aber noch in den Schriften der Hebräer der gewöhnliche Name des Nil [284]. Diese Namensumänderung konnte demnach offenbar erst eintreten, als ein phönikisch redendes Volk an den Ufern des ägyptischen Stromes wohnte, also erst nach dem Einfalle der Phöniker in Aegypten.

Weshalb aber waren diese phönikischen Könige so verhasst? Weil sie das Volk, sagt Diodor, zur Erbauung der Pyramiden mit Frohndienst plagten. Aber Mykerinos baute auch eine Pyramide und das Volk musste offenbar bei diesem Baue dieselben Frohndienste leisten, wie unter seinen Vorgängern, und doch war er nicht verhasst. Dieser Hass muss also einen andern Grund haben, und den giebt Herodot an. Cheops und Chephren, sagt Herodot, zwangen das Volk nicht allein zu Frohnden, sondern sie verschlossen auch die Tempel und hoben den Gottesdienst auf, das heisst mit andern Worten: sie verfolgten den ägyptischen Gottesdienst, den ägyptischen Götterglauben. Hundert und sechs Jahre — die Regierungsdauer des Cheops und Chephren — sagt Herodot, werden gerechnet, dass bei den Aegyptern das höchste Unheil herrschte und die während dieser ganzen Zeit verschlossenen Tempel nicht geöffnet wurden. Mykerinos dagegen, berichtet Herodot weiter, liess die Tempel wieder öffnen und das zum äussersten Elende gebrachte Volk wieder an seine Beschäftigungen und zu seinem Gottesdienste zurückkehren. Deshalb wird er denn auch von den Aegyptern unter allen Königen, die Aegypten je gehabt, am meisten gelobt.

Aus diesen Angaben stellt sich nun die wichtige Thatsache heraus, dass unter den drei ersten phönikischen Königen der ägyptische Glaube und Gottesdienst unterdrückt war, und dass erst der vierte König dieser Dynastie den Gottesdienst wieder frei gab. Das heisst offenbar: die drei ersten phönikischen Könige hatten den ägyptischen Götterglauben und

Götterkult noch nicht angenommen, sondern blieben ihrem alten arianischen Glaubenskreise treu, und erst der vierte König wandte sich dem ägyptischen Glauben zu.

Diese Angabe enthält durchaus Nichts, was nicht ganz natürlich wäre und aus den geschichtlichen Verhältnissen von selbst hervorginge. So lange die Phöniker ihre eigene Volksthümlichkeit, ihre eigenen Sitten und Gebräuche noch behielten, so lange hielten sie auch noch an ihrem eigenen Glauben fest. Und erst als sie anfingen sich mit dem von ihnen bezwungenen Volke zu verschmelzen, dessen Sitten und Gebräuche anzunehmen — wozu, wie die Geschichte mehrfach zeigt, immer eine geraume Zeit nöthig ist — erst als sie anfingen auf dem ägyptischen Boden ansässig zu werden, als die neuen Generationen Aegypten wie ihre wirkliche Heimath, ihr wirkliches Geburts- und Vaterland betrachteten, erst da sahen sie auch den ägyptischen Glauben als den ihrigen an.

Zu diesen Angaben Herodots und Diodors fügt nun Manetho [285] noch einen sehr bedeutsamen Zug hinzu. Dieselben vier Könige in derselben Reihe führt nämlich die Manethonische Chronik als eine memphitische Dynastie und zwar ausdrücklich von einer anderen, fremden Herkunft auf. Der Name memphitische Dynastie begreift sich ohne Schwierigkeit; denn es wird angegeben, dass die Phöniker, als sie Aegypten einnahmen, Memphis zur Hauptstadt ihres Reiches in Aegypten machten; die phönikischen Könige konnten also von Manetho eine memphitische Dynastie genannt werden. Der nicht ägyptische Ursprung dieser Dynastie liegt klar in dem Beisatz, sie sei fremder Herkunft gewesen.

Ueber die Identität der einzelnen Könige endlich kann auch kein Zweifel sein; denn den zweiten König, welchen Manetho Suphis nennt, erklärt er ausdrücklich für identisch mit demjenigen, den Herodot Cheops nenne; und in der That sind die Namen Suphis und Cheops beide gleich richtige und mangelhafte hellenisirte Formen des ägyptischen Namens Schufu, für dessen Zischlaut die griechische Schrift gar keinen bezeichnenden Buchstaben hatte, da der Laut selbst der griechischen Sprache mangelte. Der vierte König heisst bei Manetho Mencheres, dessen Identität mit Mencherinos

und Mykerinos unzweifelhaft ist, da die Form Mencheres den ägyptischen Namen Menkare sogar noch genauer wiedergiebt, als jene beiden andern Formen. Der dritte König Chephren, der Bruder des Suphis oder Cheops, heisst bei Manetho: Suphis der Zweite; auch das begreift sich leicht, da die ägyptischen Könige alle neben ihren Eigennamen noch Beinamen hatten, Chephren aber selbst nur ein solcher Beiname gewesen zu sein scheint, da Sche-phre im Aegyptischen „der Sonne gleich“ bedeutet, so dass also sein Eigenname recht wohl dem seines Bruders gleich gewesen sein kann. Der erste König, den Diodor Nileus nennt, heisst bei Manetho: Soris, und dies kann offenbar nur der eigentliche Name gewesen sein, Nileus dagegen nur ein Beiname, davon hergenommen, dass unter diesem Herrscher der Strom Aegyptens den neuen phönikischen Namen Nil, Nahal, erhielt.

So weit lässt sich also Manetho mit Herodot und Diodor in Uebereinstimmung bringen; ganz unvereinbar mit diesen beiden ist aber Manetho darin, dass er diese memphitische Dynastie ins Uralterthum zurückversetzt, ins 4. Jahrtausend vor Chr. G., indem er sie zur vierten seit dem Anfange der ägyptischen Geschichte macht. Hier steckt offenbar eine Unrichtigkeit. Denn wenn auch nicht die Angabe Herodots diese Könige deutlich für phönikische erklärte, so würden die Denkmäler, welche ihre Namen in Hieroglypheninschriften erhalten haben, unwiderleglich gegen ein so hohes Alterthum sprechen. Denn wer möchte, bei einigem Nachdenken, die Annahme für wahrscheinlich ja auch nur für möglich halten, dass die Hieroglyphenschrift schon im vierten Jahrtausend vor Chr. G. ihre volle Ausbildung erlangt gehabt habe, wie sie auf den in den Pyramiden gefundenen Inschriften erscheint; eine Ausbildung, die schon einen hohen Stand der Kultur voraussetzt und also nur das Erzeugniss einer langen Entwicklung sein konnte. Die ausgebildete Hieroglyphenschrift in diese Urzeiten so nahe den Anfängen aller Geschichte versetzen zu wollen, ist geradezu widersinnig. Es muss also hier entwe er eine Verwechslung mit ähnlich klingenden Namen stattgefunden haben, oder, was noch wahrscheinlicher ist, eine blosse Unordnung in den Auszügen des Syncellus aus der Manethonischen Chronik. Denn dass diese höchst kopflos gemacht oder von den Abschreibern sehr übel zuge-

richtet worden sind, das zeigen sie an nur zu vielen Stellen, und gerade auch noch, wie wir gleich sehen werden, in dieser.

Man wird also die Zurückversetzung dieser mempithischen Dynastie in ein so frühes Alterthum für eine blosse Unordnung ansehen, und dagegen die weit spätere Stellung derselben bei Herodot und Diodor als die richtige annehmen müssen; und dann ist sie nach den angegebenen Gründen eine phönikische.

Von dem dritten dieser Könige, dem zweiten Suphis, dem Chephren des Herodot, sagt nun Manetho — nach dem Auszuge des Eusebius, denn der des Syncellus hat in dieser Stelle gar keinen Sinn —: „er sei zuerst ein Götterverächter gewesen, später aber habe er sich bekehrt und ein heiliges Buch geschrieben, das die Aegypter in sehr hohen Ehren hielten.“ Nach dieser Angabe hätte also schon unter Chephren die feindselige Stellung der phönikischen Herrscher gegen den ägyptischen Glauben und Götterdienst aufgehört, und das Dokument dieser Hinwendung zum ägyptischen Glauben, also offenbar eine Schrift theologischen Inhaltes, eine Art Bekenntnissschrift oder Glaubensformel, die unter Chephren und vielleicht auf seinen Befehl veröffentlicht wurde, wäre unter die heiligen Bücher der Aegypter aufgenommen worden Auch diese Angabe hat durchaus nichts Befremdendes oder Unglaubliches, sondern stimmt auf's Beste mit dem, was wir sonst schon über die Entstehung der heiligen Bücher bei den Aegyptern aus den Angaben der Alten kennen gelernt haben, dass nämlich das Ganze der heiligen, sogenannten hermetischen Bücher eine Sammlung einzelner aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Verfassern herrührenden Schriften war, ebenso wie die heiligen Schriften aller übrigen Nationen.

Demnach wäre die Annahme des ägyptischen Glaubens und Gottesdienstes von Seiten der Phöniker eine von dem herrschenden Königshause selbst ausgegangene Regierungsmaasregel gewesen, entweder ein Zugeständniss an die Priesterschaft und an das auf's Aeusserste getriebene Volk, oder der natürliche Einfluss der ägyptischen Bildung und Gesittung auf den herrschenden Stamm; denn es lässt sich wohl als wahrscheinlich voraussetzen, dass die Phöniker unter den von ihnen beherrschten Aegyptern eine Art von adeligem Kriegerstand

bildeten, in dessen Händen die Herrschaft ruhte, während die Aegypter selbst das arbeitende und Tribut zahlende Volk ausmachten.

Wie soll man sich nun diesen Religionswechsel denken? Geradezu als ein Verlassen des alten Götterkreises und eine Vertauschung desselben mit dem neuen, oder als eine Verschmelzung beider? Nach ähnlichen Fällen in der Geschichte zu urtheilen möchte wohl die letztere Annahme grössere Wahrscheinlichkeit haben; denn kein Volk verlässt leicht seine alten gewohnten Götter; es nimmt wohl neue an, aber es behält die alten daneben; geschah dies doch sogar bei vielen Völkern dann, wenn ein neuer Glaube durch die Gewalt der Waffen eingeführt wurde. Dass dies nun auch hier der Fall war, dass beide Götterkreise, der arianische und der ägyptische, mit einander verschmolzen, in einander übergetragen wurden, erhellt aus der ägyptischen Glaubenslehre selbst. Denn die ägyptische Glaubenslehre trägt selbst noch in ihrer späteren vollendeten Ausbildung deutliche Spuren des arianischen Götterkreises an sich, indem sie theils noch geradezu arianische Gottheiten, an Namen und Bedeutung kenntlich, enthält; theils in einzelnen Götterbegriffen eine solche Anhäufung und Verbindung verschiedenartiger innerlich gar nicht zusammenhängender Eigenschaften und Aemter aufweist, dass man deutlich sieht, wie solche Begriffe nur aus der Verschmelzung verschiedenartiger Götterwesen entstanden sein konnten. Götterbegriffe, die aus dem arianischen Götterkreise geradezu in den ägyptischen übergingen, sind z. B. Anath und Horus der Aeltere. Denn die Göttin Anais, Anath, ist offenbar die bei den Arianern so hoch verehrte Anahid, die Mondgöttin und Himmelskönigin, obgleich sie bei den Aegyptern diese Bedeutung verlor, da diese einen Mondgott, den Joh, hatten, der eine alte hochverehrte Gottheit war, und den die Anahid nicht verdrängen konnte, besonders da die ägyptische Sprache der Vorstellung von einer Mondgöttin entgegenstand, weil der Mond bei ihr ein Wort männlichen Geschlechtes war. Ganz ähnliche Beibehaltungen von Götterwesen unter einem festen Namen, mit ganzem oder theilweisem Verluste der ursprünglichen Bedeutung werden wir aber auch noch in den anderen alten Glaubenskreisen der Phöniker und Griechen wiederfinden. Ebenso erinnert Horus der Aeltere, dem von den Aegyptern ein Wohn-

sitz in der Sonne und die Aufsicht über den Sonnenlauf zugeeignet wurde, selbst noch durch den Namen lebhaft an den Hvare, Khor, den Sonnengott der Arianer. Von der Verschmelzung phönikisch-arianischer und ägyptischer Vorstellungen in einer und derselben ägyptischen Gottheit bietet ein auffallendes Beispiel Ombte-Seth-Typhon dar; denn nur durch eine Verschmelzung verschiedenartiger Begriffe zu Einem Ganzen lassen sich die verschiedenen und innerlich unzusammenhängenden Aemter begreifen, die Seth noch in der späteren ägyptischen Glaubenslehre beigelegt werden. Es wurde nachgewiesen, dass Ombte-Seth ursprünglich bei den Aegyptern die Bedeutung eines Kriegsgottes hatte, und dass er sich als solcher auf Hieroglyphenbildern aus älterer Zeit noch findet. In dieser Bedeutung fanden die Phöniker also den Gott in Aegypten vor. Sie sahen daher ihren eignen Kriegsgott, den arianischen Feuergott Atar, Ader, das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft, die Gluthhitze in Ombte-Seth, verbanden die beiden Götterbegriffe mit einander, und so erhielt Seth die ihm ursprünglich ganz fremde Bedeutung eines Gottes der Gluthhitze, der versengenden Dürre, des Samum. In dieser Form scheinen sie, wie es sich von einem kriegerischen Volke begreift, dem Seth eine besondere Verehrung gewidmet zu haben, so dass Seth ihr Hauptgott wurde. Da sie nun zugleich ein seefahrendes Volk waren, so erklärt sich daraus die weitere Erscheinung, dass Seth als Hauptgott einer seefahrenden Nation auch die Bedeutung eines Gottes der See erhielt, und dass auch später überall, wo sich Phöniker ausbreiteten, der Kult des Poseidon vorkam, der, wie oben nachgewiesen wurde, kein anderer als Seth ist. — Eine ähnliche Vermischung arianischer und ägyptischer Vorstellungen scheint ebenfalls bei Seb und Netpe stattgefunden zu haben; denn auch in dem arianischen Glaubenskreise machen die Zeit und das Wasser zwei der höchsten Götterbegriffe aus, die wie Seth und Netpe zu einem Götterpaare verbunden wurden. Weniger in die Augen fallend ist diese arianische Färbung bei der Netpe, offenbarer dagegen bei Seb. Denn die feindliche Rolle, welche Seb in der ägyptischen Göttersage spielt, scheint nicht blos aus seinem Begriffe, als zerstörende Zeit, sondern auch daher zu rühren, dass die Vorstellung von einer den Phönikern eigenen, den Aegyptern also feindlich erscheinenden Gottheit, dem Kevan, mit ihrem

ursprünglich ägyptischen Begriffe verbunden wurde. Selbst auf den Osiris scheinen arianische Vorstellungen übergetragen worden zu sein; denn seine Versetzung in die Sonne, als Vorsteher ihrer wohlthätigen und belebenden Wärme, scheint in der Uebertragung der arianischen Vorstellung von Siva, dem Feuer in seiner guten Eigenschaft, auf den Osiris ihren Grund zu haben; eine Uebertragung, die nicht so fern lag, als man sich gewöhnt hatte, den dem Osiris feindlich gegenüberstehenden Seth-Typhon als das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft aufzufassen. Auf diese Weise finden sich also alle bedeutenden arianischen Götterbegriffe in der ägyptischen Glaubenslehre wieder, nämlich Kevan, die Zeit; Ap, das Himmelsgewässer; Siva, das Feuer in seiner wohlthätigen, und Surija, das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft; Hvare, die Sonne, und Anahid, der Mond.

Aus diesen Beispielen geht also hervor, dass der ägyptische Glaubenskreis durch Aufnahme arianischer Götterbegriffe oder durch Verschmelzung solcher mit ägyptischen wirklich umgebildet worden ist. Zugleich stellt sich dabei heraus, dass der arianische Glaubenskreis, als der unausgebildetere und weniger ausgedehnte, in dem ägyptischen, als dem ausgebildeteren und ausgedehnteren aufging und nicht umgekehrt; dass also der ägyptische Glaubenskreis bei dieser Verschmelzung der vorherrschende blieb, dem der arianische untergeordnet wurde; ganz wie es die dargestellten geschichtlichen Verhältnisse erwarten liessen. So erhellt auch aus dem Vorgetragenen, dass man sich diese Verschmelzung der beiden Glaubenskreise nicht als etwas von der herrschenden Dynastie oder der Priesterschaft absichtlich Gemachtes, Veranstaltetes, sondern als das natürliche Ergebniss der durch den Verkehr beider Völker, der Phöniker und Aegypter, mit einander in Berührung gebrachten Glaubenskreise selbst vorstellen muss, so dass die dem Mykerinos zugeschriebene theologische Schrift nur der Ausdruck einer schon in dem Volke vorhandenen Ansichtsweise gewesen sein kann.

Es ist nun sehr überraschend, dass sich eine Erinnerung an diesen Zusammenstoss der beiden Glaubenskreise, und die endliche Unterordnung des arianischen unter den ägyptischen, in der Glaubenslehre selbst noch erhalten hat. Dies ist die Sage von dem Götterkampfe. Gleich auf den ersten Anblick

erscheint die Sage vom Götterkampfe als die nach Sagenart ausgeschmückte Erinnerung an den Kampf zweier feindlich einander gegenüber stehenden Kulte oder Götterkreise, der mit der Besiegung und Verdrängung des einen derselben endigte. Die Sage ist daher auch schon mehrfach so aufgefasst und erklärt worden. Was kann nun näher liegen, als in dieser im ägyptischen Glaubenskreise zuerst vorhandenen und auch später noch fortdauernden, also auf ägyptischem Grund und Boden entstandenen Sage eine Erinnerung an den Zusammenstoss des arianischen und ägyptischen Glaubenskreises unter der Herrschaft der Phöniker zu erkennen, wie wir ihn oben aus geschichtlichen Nachrichten nachgewiesen haben. Diese Erklärung spricht so für sich, dass sie keiner weiteren Ausführung bedarf. Es mag nur erlaubt sein, darauf aufmerksam zu machen, dass die Gottheit, welche bei dem Götterkampfe an der Spitze des feindlichen Götterheeres steht: Seb, der Gott der Zeit, gerade die höchste Gottheit des arianischen Götterkreises und eine der Hauptgottheiten der Phöniker war, und dass selbst der Name Apophis, unter welchem Seb als Haupt und Anstifter des Götterkampfes erscheint, ein phönikischer ist, denn unter den erhaltenen Namen der phönikischen Herrscher über Aegypten findet sich neben einem Archles, d. h. Herakles, auch ein Apophis.

Die Verschmelzung des arianischen Götterkreises mit dem ägyptischen und die Sage vom Götterkampfe sind also offenbar Zusätze und Erweiterungen des ägyptischen Glaubenskreises, die erst unter der Herrschaft der Phöniker entstanden sind. Wie weit aber war der ägyptische Glaubenskreis selbst schon ausgebildet, als er diese Zusätze erhielt? Könnten wir diese Frage beantworten: wir würden für die Entwicklungsgeschichte des ägyptischen Glaubens einen festen Halt haben, der für eine Menge von andern Einzeluntersuchungen als Ausgangspunkt dienen könnte, und von dem aus man im Stande wäre, wie von einem Mittelpunkte aus die Entwicklung des ägyptischen Glaubens sowohl nach seinen Anfängen zurück, als auch nach seiner späteren völligen Ausbildung hin weiter zu verfolgen.

Zu diesem festen Ausgangspunkte führt nun aber die vorausgegangene Darstellung durch die Vergleichung des phönikischen Glaubenskreises mit dem ägyptischen. Wenn, wie

wir nachgewiesen haben, die Phöniker unter Chephren den ägyptischen Glaubenskreis annahmen, so muss dieser sich auch bei den Phönikern in der späteren Zeit, als sie ausserhalb Aegyptens neue Wohnsitze angenommen hatten, nothwendig wiederfinden, selbst den Fall gesetzt, die Phöniker hätten ihn auf eine eigenthümliche Weise ausgebildet. Wenn man dann im Stande wäre, diese etwanige spätere phönikische Zuthat auszuscheiden, so müsste der ägyptische Glaubenskreis in der Gestalt zum Vorscheine kommen, die er, als ihn die Phöniker annahmen, also zur Zeit Chephrens, hatte. Diesen so gefundenen Glaubenskreis brauchte man alsdann nur mit dem ägyptischen in seiner abgeschlossenen Gestalt zu vergleichen, um zu finden, was in diesem letztern erst Produkt der späteren nach-phönikischen Entwicklung ist.

Diese Untersuchung kann nun wirklich angestellt werden, weil die Voraussetzung, von der sie ausgeht, durch die vorhandenen Nachrichten von der phönikischen Glaubenslehre vollkommen bestätigt wird, und zwar in einem Grade, den man kaum hätte vermuthen können. Denn die phönikische Glaubenslehre besteht so ganz und gar aus ägyptischen Bestandtheilen, dass in ihr auch nicht Eine neue Lehre, Ein neuer Götterbegriff vorkommt; durchaus Nichts, das sich nicht auch in der ägyptischen fände. Denn selbst die einzige Lehre, die von den Alten als eine phönikische angegeben wird, die Lehre von den Urtheilchen der Materie, oder wie man sie gewöhnlich ungenau nennt, von den Atomen, ist, streng genommen, keine den Phönikern eigenthümliche; denn sie ist nichts Anderes, als die weiter ausgebildete ägyptische Lehre von der Urmaterie. Die phönikische Glaubenslehre enthält, wie wir sehen werden, keine anderen Götterbegriffe als die ägyptischen, d. h. die vier Wesen der Urgottheit sammt den kosmischen Gottheiten, ferner den irdischen und sagengeschichtlichen Götterkreis, und zwar in seiner aus der Vermischung des arianischen und ägyptischen Götterkreises hervorgegangenen Gestaltung. An diese Götterbegriffe schliesst sich die Sage von dem Götterkampfe nebst der gesammten übrigen an die irdischen Götter geknüpften Sagengeschichte, wie z. B. die ganze Sage von Osiris und Typhon. Nur die Lehre von der Seelenwanderung fehlt in der phönikischen Glaubenslehre gänzlich, wenigstens lässt sich in den bis jetzt bekannten Denkmälern und Nachrichten nicht die

geringste Spur entdecken; statt ihrer findet sich blos die Vorstellung von einem Todtenreiche, als einem Sammelplatze der Schatten, welchem Osiris als Todtenherrscher vorsteht. In allen übrigen Theilen aber ist der phönikische Glaubenskreis mit dem ägyptischen so vollkommen übereinstimmend, dass man ihn geradezu eine Kopie des ägyptischen nennen muss.

Durch das Ergebniss dieser Vergleichung erhalten wir also eine ganz genaue Vorstellung von dem Stande der Entwicklung, welche die ägyptische Glaubenslehre erreicht hatte, als die Phöniker aus Aegypten vertrieben wurden. Zu dieser Zeit enthielt die ägyptische Glaubenslehre schon Alles, was wir in der späteren phönikischen Glaubenslehre wiederfinden: die Vorstellung von einer vierfachen Urgottheit; die acht kosmischen Gottheiten und also auch wohl die an sie geknüpfte Weltentstehungslehre; die irdischen und sagengeschichtlichen Gottheiten in den durch den arianischen Götterkreis hervorgebrachten Umgestaltungen, und vermehrt durch die aus dem arianischen Götterkreise herübergenommenen Gottheiten; dagegen noch keine Seelenwanderungslehre, sondern an deren Stelle die blosse Vorstellung von einer Unterwelt, als einem Sammelplatze der abgeschiedenen Seelen, einem Schattenreiche, wie sie bei der Mehrzahl der übrigen Völker: den Hebräern, Griechen u. s. w. und auch bei den Phönikern vorkommt.

Dieses Ergebniss ist sehr wichtig, denn es giebt uns über den inneren Entwicklungsgang der ägyptischen Glaubenslehre einen, den Meisten wohl ziemlich unerwarteten Aufschluss; den nämlich, dass die Seelenwanderungslehre späteren, die Lehre von der Urgottheit dagegen früheren Ursprunges ist, denn jene kann sich erst nach der Vertreibung der Phöniker aus den älteren unausgebildeten Vorstellungen von der Unterwelt entwickelt haben, die letztere aber muss um diese Zeit in ihren Hauptzügen schon vorhanden gewesen sein. Wenn man aber erwägt, dass, wie die Untersuchung aller alten Glaubenskreise lehrt, das menschliche Nachdenken bei seinem Erwachen zuerst auf die Aussenwelt gerichtet war, und dass es sich dagegen erst sehr spät und bei einer schon weit vorgeschrittenen Entwicklung auf die Ergründung der menschlichen Natur selber wandte, so wird man begreiflich finden, dass auch in der ägyptischen Spekulation zuerst diejenigen Lehren, welche das Weltall, dieses grosse Ganze von Gottheiten, erklären

sollten, also eine Welt- und Götter-Entstehungslehre, früher vorhanden waren, als eine Lehre von dem Menschengeschlechte; das Nachdenken über die Weltentstehung musste aber nothwendig frühzeitig auf die Vorstellung von einer Urgottheit führen, denn diese ist ja nichts Anderes, als jener letzte Urgrund, aus dem man sich die Welt musste entstanden denken.

So richtig diese Schlussfolgerung bei genauerem Nachdenken erscheinen wird — wenn schon sie unseren gewöhnlichen Vorstellungen widerspricht —; so ist es doch gut, dass die frühe Ausbildung der Lehre von der Urgottheit auch noch auf das äussere Zeugniss einer bei Jamblich [286] erhaltenen Nachricht gestützt werden kann. Zwar ist diese Nachricht so karg und kurz, dass man bisher Nichts mit ihr anzufangen wusste; die vorausgegangenen Untersuchungen gewähren jedoch glücklicher Weise alle zum Verständnisse nöthigen Aufklärungen. Die Stelle des Jamblich lautet: „Die ägyptische Götterverehrung hat Hermes (Thot) gelehrt, ausgelegt hat sie aber der Prophet Bitys dem Könige Ammon, wie er sie zu Sais in Aegypten im Allerheiligsten (d. h. in dem Tempel der Neith; eben diese war die zu Sais verehrte Hauptgottheit) mit hieroglyphischen Buchstaben geschrieben fand; er ist es, welcher den Namen des Gottes überlieferte, der durch die ganze Welt hindurchgeht.“ Man sieht, es ist von einer Darstellnng der ägyptischen Glaubenslehre die Rede, welche ein saitischer Oberpriester der Neith (denn das bedeutet der Titel Prophetes, wie wir oben gesehen haben) unter einem Könige Ammon abgefasst hatte, dem sie als dem gleichzeitigen Herrscher zugeeignet war. Diese Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre stammte nach dem Vorgeben des Bitys von Hermes selber her, indem er sie in dem Allerheiligsten des Neith-Tempels in Sais in Hieroglyphen abgefasst vorgefunden haben wollte. Dass Bitys seine offenbar von ihm selbst herrührende Schrift dem Hermes zuschrieb, darf man nicht geradezu als einen priesterlichen Betrug erklären, wie die Neueren so schnell zu thun bei der Hand sind, sondern muss es vielmehr für eine Wirkung jener frommen Sinnesart halten, die auch das eigene Wissen als einen Ausfluss des Gottes ansieht, von welchem alle religiöse Erleuchtung abgeleitet wird. Dieser war aber, wie wir gesehen haben, dem Aegypter Thot-Hermes, der Spender des äusseren und inneren

Lichtes, der ja für die Gläubigen ein wirkliches Wesen und nicht blos ein leerer Name war. Den Inhalt seines Werkes aber dem Thot zuzuschreiben, musste für Bitys um so natürlicher sein, da er in seinem Buch ja nur die allgemein angenommene Götterlehre vortragen konnte, wie sie sich zu seiner Zeit gestaltet hatte, wobei das ihm etwa Eigenthümliche, Neue, sich nur als eine Folgerung aus dem schon Angenommenen, als eine nähere Bestimmung und Entwicklung des Vorhandenen, keineswegs also als eine ganz selbstständige Schöpfung auftreten konnte, wie dies ja bei der Ausbildung aller Glaubenslehren durch einzelne Lehrer auch bei den neueren Völkern der Fall ist. Für diese Auffassungsweise spricht die Sitte des ganzen Alterthums, die religiöse Einsicht als einen unmittelbaren Ausfluss und als eine Offenbarung der Gottheit anzusehen; eine Sitte, die sich auch bei den übrigen Theilen der ägyptischen heiligen Schriften, der sogenannten hermetischen Bücher, wiederfindet; denn trotzdem, dass die uns erhaltenen Nachrichten einzelne hermetische Schriften auf einzelne mit Namen genannte Urheber zurückführen, wie z. B. die Rechtsbücher, welche einen so bedeutenden Theil der Priesterschriften ausmachten, auf den König Mnevis —, die ärztlichen Priesterschriften auf den König Nechepso: so werden die heiligen Bücher doch im Ganzen immer dem Gotte aller Weisheit und aller Offenbarung, dem Thot-Hermes, zugeschrieben.

In dieser Darstellung der ägyptischen Götterlehre durch Bitys war nun, wie es bei Jamblich heisst, der Name des Gottes veröffentlicht, der durch die ganze Welt hindurchgeht. Dieser die Welt durchdringende Gott ist aber, wie in der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen worden ist, kein anderer, als der in die Welt übergegangene göttliche Geist, Amun-Kneph, der Bildner und Beseeler der Welt, der weltschöpferische Geist Harseph-Menth; der Emanirte: Pan, Phan, — der Pan der Griechen und Phanes der Orphiker. Die Lehre von einem geistigen Weltschöpfer und Beseeler fand sich also in der Schrift des Bitys und, wie es scheint, zum ersten Male schriftlich vorgetragen, da in der angeführten Stelle diese Lehre ausdrücklich auf die Schrift des Bitys als auf die älteste schriftliche Quelle zurückgeführt wird. Hierin liegt aber noch keineswegs mit Nothwendigkeit die Andeutung, dass diese Lehre nun auch wirklich von Bitys herrühre, ein Erzeugniss seines Denkens sei; die Stelle kann vielmehr ganz einfach so verstanden werden, dass Bitys nur der Darsteller des Lehrbegriffes war, wie er sich bis zu seiner Zeit ausgebildet hatte. Diese letztere Ansicht wird dadurch wahrscheinlich, dass die phönikische Spekulation den Begriff eines Pan-Harseph ebenfalls besitzt; sie muss also schon zur Zeit, als die Phöniker aus Aegypten vertrieben wurden, vorhanden gewesen sein, gesetzt auch, dass sie sich während der Dauer ihrer Herrschaft erst ganz ausgebildet hätte. Denn es lässt sich nicht annehmen, dass die Phöniker auch noch nach ihrer Vertreibung mit Aegypten eine religiöse oder wissenschaftliche Verbindung gehabt hätten, da andere Theile der ägyptischen Glaubenslehre sich bei ihnen nicht finden, offenbar weil sie erst später entstanden und ihnen daher nicht bekannt wurden. Welche Auslegung man nun auch vorziehen mag, so liegt doch in der Stelle jedenfalls, dass in der Schrift des Bitys die Götterlehre schon bis zu dem Begriff eines in die Welt übergegangenen, die Welt durchdringenden Geistes ausgebildet war; und dies setzt nothwendig die Lehre von dem Urgeiste vor seinem Uebergange in die Welt, also die Lehre von der Urgottheit und der Weltentstehung voraus.

In welche Zeit fällt nun die Abfassung dieser Schrift des Bitys über den in die Welt emanirten Urgeist? Um dies zu bestimmen, braucht man nur die Regierungszeit jenes Königs Ammon zu wissen, mit welchem Bitys gleichzeitig war. Nun findet sich aber in den uns erhaltenen Königsverzeichnissen und hieroglyphischen Denkmälern gar kein solcher Name Ammon, Amun, ja es ist sogar höchst unwahrscheinlich, dass dieser Name jemals ein Personenname gewesen sei, da er die Bezeichnung der höchsten Gottheit war, die so heilig verehrt wurde, dass man ihren Namen nur mit einer heiligen Scheu nannte; einen solchen Götternamen anzunehmen, würde geradezu als eine Entheiligung desselben, eine wahre Gotteslästerung erschienen sein. So Etwas konnte bei den religiösen Aegyptern ebensowenig stattfinden, als bei irgend einem anderen frommen Volke, so lange noch wirkliche Götterfurcht und Frömmigkeit vorhanden waren, jemals die Namen der höheren Gottheiten als Personennamen gebraucht wurden; ganz abgesehen davon, dass die Bedeutung des Namens selbst: der Verborgene, Unerkennbare, einer solchen Anwendung widerstrebt.

Es liegt also sehr nahe, in dem Namen Ammon nur die irrige Verwechslung des bekannteren Götternamens mit einem ähnlich klingenden Personennamen zu vermuthen, wie dies auch schon Andere gethan haben. Ein solcher ganz ähnlich klingender Name ist aber Amos, d. h. Joh-mos, „der von dem Mond Erzeugte"; derselbe Name, der bei den Griechen gewöhnlich in der gräcisirten Form Amosis, Amasis vorkommt. Die Verwechslung dieses Namens Amos mit dem Gottesnamen Ammon ist aber um so leichter, da dieser letztere auch unter der Form Amus vorkommt, ein unkundiger Schreiber also in Amos den Gottesnamen Amus sehen und dafür die gewöhnlichere Form Ammon setzen konnte. Unter dem Namen Amos kommen aber zwei Könige vor, einer zu Anfange der 18. Dynastie, unter welchem die letzten Phöniker glücklich aus Aegypten vertrieben wurden, der Vertilger der phönikischen Menschenopfer zu Ilithyiopolis; und ein anderer zu Ende der 26. Dynastie, der von 570 bis 525 v. Ch. G. herrschte, der aus den Nachrichten der Griechen bekannte Amosis oder Amasis, der Zeitgenosse des Kyros, des Polykrates von Samos, und des Pythagoras, derselbe Amasis, der kurz vor dem Einfalle der Perser in Aegypten starb. An diesen letzteren haben nun die Erklärer wirklich gedacht, weil er wie die ganze 26. Dynastie, die sogenannte saitische, in Sais residirte, so dass also die Verbindung eines saitischen Oberpriesters mit einem saitischen Könige natürlich scheint, während die 18. Dynastie wahrscheinlich in Theben residirte, da sie die thebanische heisst. Demnach hätte also Bitys sein Werk unter Amasis, etwa kurz vor der Ankunft des Pythagoras in Aegypten, frühestens um 570 v. Ch. G. herausgegeben. Bei dieser Annahme muss es nun im höchsten Grade auffallend erscheinen, dass ein so wichtiger und für die ganze ägyptische Glaubenslehre so wesentlicher Götterbegriff, wie der des die Welt durchdringenden, beseelenden göttlichen Geistes, sich erst so spät, in den letzten Zeiten der ägyptischen Geschichte, sollte entwickelt haben. Gegen eine solche Widersinnigkeit spricht nun nicht allein das Vorhandensein dieses Götterbegriffes in der phönikischen Glaubenslehre, sondern auch dessen frühe Verbreituug unter den Griechen. Denn wenn man auch dem Herodot [287] nicht beistimmen kann, der die Bekanntwerdung des Pan in Griechenland aus dem Grunde in die Zeit des trojanischen

Krieges setzt, weil die Griechen den Pan für einen Sohn des Hermes und der Penelope hielten, so muss man doch jedenfalls zugeben, dass Pan eine schon in alter Zeit von den Griechen verehrte Gottheit war. Besonders aber sprechen die ägyptischen Denkmäler selbst gegen eine so späte Entstehung dieses Götterbegriffes, da Pan, d. h. Harseph - Menth, schon auf den ältesten Hieroglyphenbildern vorkommt.

Es ist also unmöglich, dass Bitys, der die Lehre vom Pan in seiner Schrift zum ersten Male vorgetragen haben soll, unter dem späteren Amasis gelebt habe; er muss demnach unter jenen ersten Amasis, den ersten König der 18. Dynastie um 1800 v. Ch. G. gesetzt werden, unter welchem die Phöniker aus Aegypten vertrieben wurden. Die Schrift des Bitys und die in ihr vorgetragene Lehre von dem in die Welt emanirten Urgeiste ist also mit dem Aufenthalte der Phöniker in Aegypten gleichzeitig. Da nun derselbe Götterbegriff auch in der phönikischen Glaubenslehre gefunden wird, so ist es klar, dass er kein neuer, von Bitys erst aufgestellter sein konnte, sondern dass er schon vor Bitys in der ägyptischen Glaubenslehre musste vorhanden gewesen sein, also schon zur Zeit der phönikischen Herrschaft selbst. Es ist nicht abzusehen, was der Richtigkeit dieser Schlussfolgerung entgegenstehen sollte.

Jedenfalls aber musste der Begriff der Urgottheit schon vor Bitys, also unter der Herrschaft der Phöniker, in der ägyptischen Glaubenslehre vorhanden sein, ehe Bitys den Begriff des die Welt durchdringenden, in die Welt emanirten Urgeistes aufstellen konnte, selbst wenn dieser ein Produkt seiner eigenen Spekulation gewesen wäre.

Das Vorhandensein der Lehre von der Urgottheit zur Zeit der phönikischen Herrschaft in Aegypten erhält also in dieser Nachricht des Jamblich auch eine äussere geschichtliche Stütze, und der Rückschluss von der Ausbildung der phönikischen Glaubenslehre auf die der ägyptischen wird durch diese Bestätigung eines seiner wichtigsten Theile auch in seiner Gesammtheit um so überzeugender.

Dass aber der ägyptische Glaubenskreis auch nach der Vertreibung der Phöniker die Gestaltung beibehielt, die er unter der phönikischen Herrschaft erhalten hatte, erhellt daraus, dass die oben nachgewiesenen Veränderungen, welche der ägyptische Götterkreis unter den Phönikern durch sein Zusam-

mentreffen mit dem arianischen erlitt, sich auch noch in der späteren ägyptischen Glaubenslehre vorfinden. Nur scheinen die von den Phönikern hauptsächlich verehrten Gottheiten nach der Vertreibung der Phöniker als übelthätige angesehen worden zu sein, indem die Aegypter den Groll, welchen sie gegen ihre Feinde und Unterdrücker fühlten, auch auf deren Lieblingsgottheiten übertrugen. So begreift es sich z. B. wie es kam, dass Seth-Typhon den Aegyptern später so verhasst war, denn er wurde als Kriegsgott von den Phönikern vorzugsweise verehrt, er war der wahre phönikische Nationalgott. So mag auch der Grund, warum Seb, der Zeitgott, in der ägyptischen Sagengeschichte als ein so übelthätiges, böses Wesen erscheint, mit darin liegen, dass er eine der phönikischen Hauptgottheiten war; seine Rolle im Götterkampfe als Haupt der Empörung und Feind der guten d. h. der ächt-ägyptischen Gottheiten, — diese wenigstens geht aus seiner Stellung im arianischen Götterkreise, als des Hauptes der von den Phönikern verehrten Gottheiten, deutlich hervor. Trotz dieser Abneigung gegen die von den Phönikern vorzugsweise verehrten, oder ursprünglich ganz arianischen Gottheiten ist also doch eine eigentliche Reaktion gegen dieselben, etwa eine Wiederherstellung der altägyptischen Götterlehre, wie sie vor dem Einfalle der Phöniker bestanden hatte, mit Nichts beweisbar.

Dagegen eine Reaktion gegen die phönikische Kultusweise, wenigstens gegen die den Phönikern eigenthümlichen rohen und grausamen Menschenopfer, muss unmittelbar nach der Vertreibung der Phöniker stattgefunden haben. Denn es wird berichtet [288], Amasis habe die vor ihm in Ilithyiopolis gebräuchlichen Menschenopfer für immer abgeschafft. Dieser Amasis kann nun nicht der Jüngere, der Zeitgenosse des Kyros und Pythagoras, gewesen sein, denn sonst hätte die Erinnerung an die Menschenopfer zur Zeit Herodots noch nicht so verschwunden sein können, dass ihm Zweifel kamen, ob sie jemals in Aegypten stattgefunden hätten. Jener ältere Amasis, unter welchem die Phöniker völlig aus Aegypten vertrieben wurden, muss es also gewesen sein, der die Menschenopfer abschaffte. Da nun Ilithyiopolis, wo die Menschenopfer stattfanden, in demjenigen Theile von Aegypten liegt, welchen die Phöniker besetzt hatten, Menschenopfer aber bei den Phönikern sowie bei den übrigen syrischen Stämmen ein alter und selbst

noch bis in die späteren Zeiten fortdauernder Brauch waren, so ist es klar, dass diese Menschenopfer, die Amasis abschaffte, zum phönikischen Kult gehörten, und dass daher Herodot mit Recht behaupten konnte, bei den Aegyptern selbst wären niemals Menschenopfer gebracht worden. Diesen fremden Kult schaffte Amasis ab, weil er den Aegyptern aus einem doppelten Grunde verhasst sein musste: wegen seiner empörenden Grausamkeit, und seines phönikischen Ursprunges.

Mit dieser Vertilgung des phönikischen Kultes in Aegypten hängt wohl auch eine andere Erscheinung zusammen, welche den neueren Besuchern der ägyptischen Tempelruinen sehr auffiel. Sie bemerkten nämlich, dass die Namenshieroglyphe des Seth-Typhon in den Tempeln, wo er früher verehrt worden war, ausgekratzt ist, und glaubten das Auskratzen dieses Namens bis in die 18. Dynastie zurück verfolgen zu können. Da, wie wir oben gesehen haben, Seth der Hauptgott der Phöniker war und als solcher von den Aegyptern gehasst wurde, so begreift es sich vollkommen, dass gerade zu Anfang der 18. Dynastie, als die Phöniker glücklich vertrieben worden waren, der Hass gegen diese sich auch gegen den von ihnen vorzugsweise verehrten Seth wandte, und sein Name als der eines feindseligen, keiner Verehrung mehr würdigen Gottes überall, wo er sich in den Tempeln fand, ausgekratzt wurde.

Eine andere weniger bedeutende Modifikation des ägyptischen Götterkreises wurde ebenfalls durch eine Begebenheit dieses Zeitraumes veranlasst. Dies ist die bei den Späteren gewöhnliche Beschränkung der sagengeschichtlichen Gottheiten, der Kroniden, auf die Anzahl von fünf, da ihrer doch eigentlich viel mehr waren. Ausser den fünfen haben wir oben schon Schai und Rannu, den Plutos und die Despoina der Griechen, noch als Kinder der Netpe nachgewiesen, und wahrscheinlich gehörten dahin auch noch Mar-ouri und Marte, über welche sich jetzt noch nichts Bestimmtes angeben lässt, da kein genügendes hieroglyphisches Material über sie vorhanden ist. Diese Beschränkung der Kroniden auf fünf hat ihren Grund in der schon früher erwähnten Reform des Kalenders, die unter Aseth, dem Vater des Amasis, stattfand, indem die fünf zu dem bisherigen Jahre von 360 Tagen hinzugefügten fünf Schalttage fünf Schutzgottheiten aus der Zahl der Kroniden erhielten.

Dadurch gewöhnten sich denn die Späteren, die ganze Familie der Kroniden aus nicht mehr als fünf Gottheiten, jenen Schutzgottheiten der fünf Schalttage, bestehend zu denken, wie z. B. Plutarch, welcher des Schai und der Rannu gar nicht erwähnt, so dass wir ohne die Hieroglyphenbilder von diesem Götterpaare gar nichts wüssten.

Durch die Zusammenstellung dieser einzelnen, wenn auch kärglichen und abgebrochenen Nachrichten, und durch die Vergleichung des so nah verwandten phönikischen Glaubenskreises, war es möglich, den Entwicklungsstand der ägyptischen Glaubenslehre zur Zeit der phönikischen Herrschaft in Aegypten wenigstens in seinen wesentlichen Zügen aufzuhellen. In ein desto dichteres Dunkel ist dagegen die nun folgende Bildungsepoche eingehüllt.

Wir haben gesehen, dass die Seelenwanderungslehre zur Zeit der Phöniker noch nicht bestand, dass sie sich also erst in späterer Zeit aus den früheren einfacheren Vorstellungen von der Unterwelt, als einem Sammelplatze der Schatten, entwickelt haben kann. Dafür spricht nun auch eine auffallende Erscheinung im Todtenbuche der Aegypter, in jener Sammlung von Gebeten und Anreden, die der Abgeschiedene bei seiner Wanderung durch die Unterwelt nach dem späteren Glauben der Aegypter zu sagen hatte, und von welcher jeder Verstorbene ein mehr oder minder vollständiges Exemplar mit in sein Grab erhielt. Dieses Todtenbuch besteht nämlich aus zwei von einander gesonderten Theilen: einem ersten, kürzeren; und einem zweiten, bedeutend längeren. Der erste scheint auch zugleich der ältere, früher entstandene zu seyn; der zweite scheint bedeutend jüngeren Ursprunges. Jener ältere enthält aber die Vorstellung von einer Seelenwanderung noch nicht, sondern nur die gewöhnliche bei den meisten alten Völkern verbreitete einfache Vorstellung von einem Schattenreiche; dem zweiten jüngeren Theile aber liegt die Seelenwanderungslehre durchaus zu Grunde.

Diese spätere Ausbildung der Seelenwanderungslehre muss also in die Zeiten nach der Vertreibung der Phöniker, d. h. in die Blüthezeit des ägyptischen Staates unter der achtzehnten und neunzehnten Dynastie fallen; sie macht die dritte Epoche in der Entwicklungsgeschichte der ägyptischen Glaubenslehre aus. Ueber diese Epoche fehlen uns aber alle Angaben, und wir sind daher einstweilen, bis eine grössere Masse von hieroglyphischen Texten interpretirt ist, auf blosse Vermuthungen und Schlussfolgerungen beschränkt.

Bei dem ersten Nachdenken über die Seelenwanderungslehre fühlt man sich wohl zu der Annahme geneigt, sie müsse von aussen her in den ägyptischen Ideenkreis eingedrungen sein. Nun ist, ausser den Aegyptern, kein anderes Volk bekannt, das die Seelenwanderungslehre ebenfalls angenommen hätte, als die Inder. Von den Indern also müsste sie zu den Aegyptern gekommen sein. Da die Geschichte von einer engeren Berührung beider Völker schweigt, so müsste man annehmen, dass einer der grossen Eroberer, wie Sesostris aus der 18. Dynastie um 1570, oder Rameses-Meiamun aus der 20. um 1450 v. Chr. durch ihre grossen Feldzüge nach Asien und Indien, von denen die Chroniken und Denkmäler melden, eine Kunde indischer Lehren nach Aegypten gebracht hätte. Diese Annahme hat aber vor der Hand wenig Wahrscheinlichkeit, und zwar aus einem doppelten Grunde. Einestheils scheint die Seelenwanderungslehre der Inder, wie ihre gesammte übrige religiöse und philosophische Spekulation bedeutend jünger, als die der Aegypter. Die neueren Untersuchungen über die indische Literatur haben herausgestellt, dass, mit Ausnahme der Veden, alle übrigen Schrifterzeugnisse der Inder erst von den Zeiten der christlichen Aera an entstanden sind, ja dass die Abfassungszeit vieler bis gegen das zehnte Jahrhundert unserer Zeitrechnung hin reicht, und dass sie also fast mittelalterig sind. Die Veden selbst scheinen ihrem Inhalte nach kaum viel älter zu sein, als die zoroastrischen Schriften, also höchstens aus dem ersten Jahrtausend vor Chr. G. her zu datiren; ihre Sammlung und schriftliche Abfassung ist ohnehin viel jünger. Da nun die Veden, so weit wir sie kennen, die Seelenwanderungslehre nicht erwähnen, so muss diese selbst noch jünger sein, als die Veden. An eine Entlehnung der ägyptischen Seelenwanderungslehre von Indien her ist also vor der Hand, so lange noch das jetzige Dunkel über die ältere Bildungsgeschichte Indiens verbreitet ist, gar nicht zu denken. Wenn eine solche Entlehnung aber auch möglich wäre, so ist sie doch anderentheils aus inneren Gründen nicht wahrscheinlich. Die Seelenwanderungslehre, sowie die ganze Lehre vom Menschengeschlechte, ist bei den Aegyptern auf's

Engste mit der Lehre vom Götterkampfe verbunden. Um den durch ihre Theilnahme am Götterkampfe begangenen Frevel zu sühnen, müssen die schuldigen Geister vom Himmel herabsteigen, und ihre sämmtlichen irdischen Verkörperungen sind nur Büssungen für diesen vor ihrem Erdenleben begangenen Frevel. Es ist also offenbar, dass die Seelenwanderungslehre in einem religiösen Ideenkreise entstanden ist, in welchem der Götterkampf einen so wesentlichen Bestandtheil der Göttersage und der Glaubenslehre ausmachte, dass das Nachdenken über die Ursache der Uebel und Leiden unseres irdischen Lebens, die es als einen Büssungszustand erscheinen liessen, auf jene Glaubenslehre vom Götterkampfe hingeführt wurde, und eine Theilnahme an jener Empörung gegen die Götter als den allein wahrscheinlichen Grund der irdischen Büssungen und Leiden ansah. Diese Verbindung der Seelenwanderungslehre mit dem Götterkampfe spricht also für ihre Entstehung bei den Aegyptern selbst. Und warum sollten nicht zwei Volker zu gleicher Zeit auf eine und dieselbe Vorstellungsweise verfallen sein, die, so fremdartig sie auch unseren Vorstellungen erscheint, doch auf das Engste mit zwei religiösen Ueberzeugungen verbunden ist, die in allen Glaubenslehren eine mächtige Rolle spielen: dem Glauben an eine göttliche Gerechtigkeit, die keinen Menschen ohne Grund leiden lässt, — und dem Glauben an die mögliche Vervollkommnung der menschlichen Natur, so verderbt sie auch ist. Diese zwei Ueberzeugungen aber sind es, die, mit einander verbunden, die Entstehung der Seelenwanderungslehre hinlänglich erklären.

Nur eine weiter vorgeschrittene Bekanntschaft mit den ägyptischen Literatur-Denkmälern selbst kann es uns möglich machen, aus dem Gebiete dieser ganz vagen Vermuthungen auf den Boden fester geschichtlicher Thatsachen überzugehen.

Nachdem die ägyptische Glaubenslehre in dieser Epoche ihre völlige Ausbildung erlangt hatte, scheint sie ziemlich unverändert sich erhalten zu haben, bis sie zugleich mit dem Staate ihrem Verfalle entgegenging. Ein Einfluss der zoroastrischen Lehre auf die ägyptische unter der Herrschaft der Perser lässt sich nicht nachweisen. Wahrscheinlich fand auch keiner statt; einestheils wohl, weil die ägyptische Glaubenslehre zu dieser Zeit schon abgeschlossen war, also für fremde Einflüsse weniger empfänglich; anderentheils, weil die Perser,

nachdem die ersten Misshandlungen unter dem wüthenden Kambyses vorübergegangen waren, ein mildes und tolerantes Regiment führten, so dass Darius von den Aegyptern sogar unter die verehrtesten Gesetzgeber und die beliebtesten Herrscher gezählt wurde.

Nur Eine Erscheinung, die mit dem Verfalle der ägyptischen Glaubenslehre verbunden war, ist für den Zweck dieser Darstellung einer genaueren Beachtung werth, da sie auf die Beurtheilung der Quellen, aus denen wir einen grossen Theil unserer Kenntnisse von der ägyptischen Glaubenslehre schöpfen müssen, von bedeutendem Einflusse ist. Dies ist die Erscheinung, dass wie bei andern Völkern, so auch bei den Aegyptern die Verehrung der aus der Sagengeschichte entstandenen Göttergestalten wegen ihrer der Phantasie und dem Fassungsvermögen des Volkes leichter zugänglichen Natur immer vorherrschender wurde, bis diese endlich die älteren kosmischen Götterbegriffe so sehr verdrängten, dass die Begriffe und Aemter der älteren, höheren Gottheiten ganz auf sie übergetragen wurden. Schon Herodot, im 5. Jahrhundert vor Chr. G., bemerkt [289], dass die übrigen grossen Gottheiten nur eine örtliche Verehrung in den einzelnen Städten und Distrikten Aegyptens genössen, während der Dienst des Osiris und der Isis durch ganz Aegypten verbreitet sei. Zur Zeit Plutarchs [290], im ersten Jahrhundert nach Chr. G., waren Isis und Osiris schon zu höchsten Gottheiten, zu Lenkern und Regierern des Weltalls geworden, und Volk wie Priester fanden schon Anstoss an der mit ihnen verbundenen Sagengeschichte; die Erzählung ihrer Leiden und ihres Todes wurde als etwas mit ihrer göttlichen Natur Unvereinbares und gläubigen Gemüthern Zweifel Erregendes betrachtet, das nur dem engeren Kreise der höher Eingeweihten als allegorische Hülle tieferer Geheimlehren mitgetheilt wurde. Als endlich im 5. und 6. Jahrhundert nach Chr. G. der Dienst der übrigen ägyptischen Götter schon fast in ganz Aegypten von der Uebermacht des Christenthums verdrängt worden war, erhielt sich noch in Philae die Verehrung der Isis und des Osiris, und diese beiden Gestalten des ägyptischen Götterkreises fielen zuletzt. Auf dieser Erscheinung, dass in den späteren Zeiten der ägyptischen Religion die aus dem Sagenkreise hervorgegangenen Göttergestalten sich immer mehr zu allgemeinen Gottheiten steigerten und dadurch

an die Stelle der älteren, eigentlich kosmischen Götterbegriffe traten, — auf ihr beruht die ganze Verwirrung, worin bei Plutarch, namentlich in seiner Abhandlung von Isis und Osiris, die ägyptische Götterlehre erscheint, denn bei ihm, dem Neuplatoniker, der in Isis und Osiris zugleich die beiden höchsten Prinzipien seiner Schule, den Urgeist und die Materie, erblickt, ist die Vermengung der verschiedenartigsten Götterbegriffe und deren Uebertragung auf die im altägyptischen Systeme nur untergeordneten Gestalten des Osiris und der Isis zu ihrem höchsten Gipfel gelangt, und hat dadurch eine richtige Auffassung der ägyptischen Glaubenslehre, ehe der Zugang zu den ägyptischen Quellen selbst eröffnet wurde, fast unmöglich gemacht.

Viertes Kapitel.

Da jetzt der Leser die ägyptische Glaubenslehre in ihrem ganzen Umfange vor Augen hat und auch ihre Entstehungsgeschichte in den Hauptumrissen verfolgen kann, so wird es ihm leicht werden, sich ein selbstständiges Urtheil über sie zu bilden. Wir wollen uns daher auf einige wenige Bemerkungen beschränken.

Wir sehen, dass die ägyptische Glaubenslehre, gleich allen übrigen Religionen, den eigentlichen Kern der religiösen Spekulation: die Vorstellungen von der Gottheit und ihrem Verhältnisse zur physischen und moralischen Welt, sowie von dem Menschengeschlechte und dessen Stellung zu Gottheit und Welt, mit einer Masse ausserwesentlichen Beiwerkes umkleidet. Dieses Beiwerk ist es eigentlich, was den gewöhnlich sogenannten mythologischen Theil der Religion ausmacht. Wenn daher Plutarch sagt, die ägyptische Spekulation sei zum grössten Theile in Fabeln und Erzählungen gehüllt, die nur einen trüben Durchschein und Schimmer der Wahrheit darböten, so sagt er etwas durchaus Wahres, nur aber von der ägyptischen Religion nicht allein und ausschliesslich Geltendes. Dieser mythologische Theil der Religionen ist, wie schon oben nachgewiesen wurde, aus den menschlichen Zuständen, den Staatseinrichtungen und dem Volksleben entnommen; es bildet gleichsam die Hülle des religiösen Vorstellungskreises. Diese Hülle seines Vorstellungskreises muss aber jedes Volk nothwendig aus seiner unmittelbaren Umgebung, aus den Formen seines häuslichen und öffentlichen Lebens hernehmen; denn die sinnlichen Anschauungen, unter denen das Bewusstsein erwacht und sich ausbildet, müssen auch nothwendig die Formen seines Denkens abgeben. Dasselbe Gesetz musste also auch bei den Aegyptern stattfinden;

auch sie mussten die Formen ihres religiösen Vorstellungskreises aus ihrer unmittelbaren Umgebung, ihrer Geschichte, ihren eigenthümlichen Staats- und Lebens-Zuständen schöpfen. Daher die für uns oft so auffallende Fremdartigkeit ihrer Götterbegriffe und religiösen Sagen. Diese Fremdartigkeit wird nun noch um ein Bedeutendes gesteigert durch die Eigenthümlichkeit ihrer bildenden Kunst, ihren Göttergestalten aus der Hieroglyphenschrift stammende Formen zu geben. Diese mythologische Hülle muss aber bei der ägyptischen Religion, wie bei jeder anderen, abgestreift und zur Seite gelassen werden, wenn man den eigentlich spekulativen Gehalt auffinden will, auf den es uns hier doch allein ankommt. Als solcher bleibt denn in der ägyptischen Glaubenslehre Zweierlei übrig: ein, wenn man ihn so nennen will, metaphysischer Theil, die höheren Götterbegriffe; und ein moralischer, die Lehre vom Menschengeschlechte und dessen Bestimmung.

Die höheren Götterbegriffe: die von der Urgottheit und den acht Göttern ersten Ranges, sind sämmtlich kosmischer oder physischer Natur, die verschiedenen Bestandtheile und Kräfte des Weltalls.

Obgleich nun die ägyptische Götterlehre, wie wir gesehen haben, auch noch andere Götterbegriffe kennt, die sich auf das menschliche Leben und die bürgerliche Gesittung beziehen und zum Theil aus der Sagengeschichte hervorgingen, so sind diese doch nur von untergeordnetem Range, und befinden sich zu den grossen Gottheiten ganz in demselben Verhältnisse, wie das Menschengeschlecht. Denn diese untergeordneten, sogenannten sterblichen Götter — d. h. diejenigen, welche nach der Meinung der Aegypter auf der Erde lebten und durch den Tod wieder von ihr schieden — sind ebensowohl, wie die Menschen selber, Dämonen, menschenähnliche Geister; nur mit dem Unterschiede, dass diese menschenähnlich gedachten, sterblichen Götter reine Dämonen sind, die Menschen aber gefallene, die zur Busse ihres Abfalles auf die Erde herabsteigen und sich mit irdischen Körpern verbinden mussten. Der bekannte pythagoräische Ausspruch: die Menschen seien Eines Geschlechtes mit den Göttern, ist also mit Bezug auf diese sterblichen Götter ganz im Sinne der ägyptischen Glaubenslehre, und offenbar aus ihr hervorgegangen. Aber auch dieser zweiten Klasse von Götterbegriffen

ertheilt die ägyptische Glaubenslehre dadurch eine kosmische Eigenschaft, dass sie ihnen bestimmte Aufenthaltsörter in dem Weltalle und einen Antheil an dem inneren Leben und Haushalte desselben zutheilt.

Durch diese physische und kosmische Bedeutung ihrer Götterbegriffe erhält die ägyptische Glaubenslehre den ausgesprochenen Charakter nicht blos einer Weltvergötterungslehre, eines Kosmotheismus, sondern, wenn man das Wort von seiner erst in der neueren Zeit erhaltenen Bedeutung entkleidet und in seinem ursprünglichen Sinne auffasst, geradezu den eines wahrhaften Pantheismus. Denn das All des Vorhandenen zerfällt den Aegyptern zwar in zwei von einander gesonderte Hälften: die Welt und die Urgottheit, welche letztere das kugelförmige Weltall mit seinen einzelnen Theilen ringsum in sich einschliesst und gleichsam in ihrem Schoosse trägt; bei dieser Vorstellungsweise wird aber doch die Welt nur als ein integrirender Theil der Urgottheit betrachtet, der sich wohl innerhalb derselben zu einem Ganzen von selbstständigen, unter einander verschiedenen göttlichen Wesen, den grossen Theilen der Weltkugel, entwickelt hat, indess demungeachtet aus der Urgottheit selbst nicht heraustritt, und ihr als etwas Gesondertes, Fremdes gegenübersteht, sondern fortdauernd in ihrem Inneren verbleibt, so dass alle Einwirkungen der Urgottheit auf den Weltball von ihr aus in ihr eigenes Innere gerichtet sind, und sich auf die Erde nur desshalb konzentriren, weil sie den innersten Mittelpunkt des Weltballes und der Urgottheit selbst ausmacht. Zugleich aber erstreckt sich die Urgottheit mit denjenigen ihrer Theile, welche schon vor der Entwicklung der Welt vorhanden waren, dem Urgeiste, der Urmaterie, dem unendlichen Raum und der Ewigkeit, rings über die begränzte Weltkugel in's Unbegränzte hinaus. Welt und Gottheit sind demnach durchaus Eines Wesens, die Welt nur der gestaltete endliche Theil der vor und ausser ihr gestaltlosen unendlichen Urgottheit, und die Urgottheit selbst ist es eigentlich, welche mit diesen ihren beiden Theilen, dem zur Welt gestalteten endlichen und dem noch ausserhalb der Welt befindlichen gestaltlosen unendlichen, das ganze All des Vorhandenen ausmacht.

Dieser Pantheismus ist aber nicht monotheistisch, sondern wesentlich polytheistisch, und zwar nicht blos in Bezug auf

die jetzige Ausbildung des Alls, sondern auch in Bezug auf dessen Ursprung. In seinem jetzigen Zustande ist das All des Vorhandenen zusammengesetzt aus der vierfachen Urgottheit und dem Weltball, der selber wieder aus einer Vielheit von göttlichen Wesen besteht, welche theils kosmischer Natur sind, die acht grossen Gottheiten, theils rein geistiger, menschenähnlicher Natur, wie alle sogenannten sterblichen Götter nebst dem unzähligen Heer der reinen und der gefallenen Dämonen. Aber auch die vorweltliche Urgottheit, aus welcher sich das All in seinem jetzigen Zustande entwickelte, wurde keineswegs als eine Einheit, sondern als eine Vierheit göttlicher Wesen betrachtet, der Urgeist, die Urmaterie, der unendliche Raum und die ewige Zeit. Diese vier Urwesen bildeten nur ein Kollektiv-Ganzes, eine Viereinigkeit, denn es ist keine Spur vorhanden, dass die Aegypter etwa versucht hätten, diese Vierheit von Urwesen auf eine Einheit zurückzuführen, dass sie eines derselben als das ursprünglichere angesehen hätten, aus welchem die übrigen hervorgegangen wären, sondern alle vier galten als gleich unentstanden und ewig, obgleich eine gewisse Rangordnung unter ihnen nicht zu verkennen ist, und der Urgeist als das erste und höchste der Urwesen betrachtet wurde. Diese Viereinigkeit göttlicher Urwesen ist eine der wichtigsten Vorstellungen des ägyptischen Glaubenskreises, und wir werden in der Folge sehen, welchen dauernden Einfluss sie bis in die spätesten Zeiten auf die Lehre von der Gottheit ausübt. Denn von der pythagoräischen Schule angenommen, von Plato und den Späteren nach dem persischen Ideenkreise umgemodelt, veranlasste sie die spätere neuplatonische Lehre von einer Dreiheit göttlicher Urwesen, welche in die christliche Lehre von der Dreieinigkeit überging.

Der ägyptische Begriff von der Urgottheit selber ist ferner dadurch merkwürdig, dass diese nicht als ein blos geistiges Wesen gedacht wird, sondern auch, da sie die Räumlichkeit und die Materie in sich einschliesst, zugleich als wesentlich materiell und ausgedehnt; dies ist als ein wesentliches Merkmal dieses Begriffes wohl festzuhalten. Die ägyptische Spekulation kannte zwar, wie wir gesehen haben, allerdings auch einen Geist in der Urgottheit, und wenn schon unter den Alten Einzelne das Gegentheil behaupteten, so ist dies ein

offenbarer Irrthum, der sich nur aus einer unvollständigen Kenntniss der ägyptischen Literatur erklären lässt. Eine solche unvollständige Kenntniss der ägyptischen Spekulation konnte aber sogar bei einem ägyptischen Priester selbst stattfinden, da, wie wir oben gesehen haben, die untergeordneten Priesterklassen nur einzelne Theile der Priesterlehre zu erlernen hatten, die eigentliche Theologie, die priesterliche Spekulation dagegen den höchsten Klassen der Priester vorbehalten blieb. So erklärt es sich, wie z. B. der Stoiker Chaeremon, der zugleich ein ägyptischer Priester war, von keinen höheren Gottheiten der ägyptischen Spekulation wissen wollte, als von den kosmischen und namentlich von den Gestirngottheiten, soweit sie in der Astrologie und Nativitätsstellerei vorkamen; wahrscheinlich weil er zu der untergeordneten Priesterklasse der Horoskopen gehörte, welche von den priesterlichen Büchern nur jenen kleinen, auf die niedere Astronomie und Astrologie bezüglichen Theil zu studiren hatte. Mit diesem Urgeiste waren aber Materie, Raum und Zeit als gleich selbstständige, unentstandene Wesen von aller Ewigkeit her verbunden, und zugleich wurde er selbst noch, wenn man so sagen darf, materiell aufgefasst, da er als ätherartig gedacht wurde. Die Aegypter waren also sehr weit von jenem ganz abstrakten Begriffe einer immateriellen, über allen Schranken von Raum und Zeit befindlichen Urgottheit entfernt, wie er sich erst in späteren Zeiten nach und nach gebildet hat. Einen so abstrakten Gottesbegriff kennt überhaupt das ganze Alterthum nicht.

Diese Vorstellung von der Urgottheit und ihrem Verhältnisse zu dem Weltall ist nun der eigentliche Kern, der Mittelpunkt der ägyptischen Spekulation; sie ist das höchste Erzeugniss, gleichsam die Blüthe jener ältesten Weltanschauung, welche das All beseelt und lebend denkt, und die Gottheit als mit dem All Eins und dasselbe. Diese Weltanschauung liegt, wie wir gesehen haben, allen ältesten Glaubenskreisen sowie den aus ihnen hervorgegangenen Spekulationen zu Grunde. In allen ältesten Glaubenskreisen: dem indischen, baktrischen, altgriechischen, sind die Götterbegriffe, wie wir schon mehrmals bemerkten, Sachbegriffe, und keine Personenbegriffe, d. h. die Theile und Kräfte des Weltalls selbst. Und zwar wurden diese Theile und Kräfte des Weltalls, welche die Götterbegriffe ausmachen, ursprünglich, wenn auch

als mit einem selbstständigen Leben beseelte Wesen aufgefasst, doch in ihrer wirklichen in der Aussenwelt vorhandenen, materiellen, räumlichen oder zeitlichen Form gedacht, und keineswegs in irgend einer vermenschlichten oder menschenähnlichen Gestalt, wie z. B. in späterer Zeit bei den Griechen die Quell-, Baum- und Bergnymphen; noch weniger aber gar als blosse Allegorieen und bildlich eingekleidete abstrakte Begriffe, wie bei den ganz späten Mythendeutern. Die Götterbegriffe waren vielmehr in der ältesten Zeit Sachbegriffe im strengsten wörtlichen Sinne. In keiner der auf die ältesten Glaubenskreise gegründeten Spekulationen kommt diese älteste Weltanschauung so rein und mit andern Ansichtsweisen unvermischt, oder so vollständig und konsequent zu einer inneren in sich übereinstimmenden Einheit ausgebildet zum Vorschein, wie in der ägyptischen. Denn selbst in der baktrischen Spekulation, die an Einfachheit und sinnlicher Anschaulichkeit der ägyptischen noch am nächsten kommt und auch aus derselben ältesten Weltanschauung eines lebenden und beseelten Weltalls hervorgegangen ist, sind doch die höheren Götterbegriffe nicht mehr Sachbegriffe, sondern nähern sich schon durch die Auffassung der Gottheiten, als von der materiellen Welt geschiedener, selbstständig existirender reiner Geister, unserer modernen Denkweise, und werden, wenigstens zum Theil, Personenbegriffe; so dass die baktrische Spekulation, obgleich aus der ältesten Weltanschauung hervorgegangen und noch zum grössten Theile auf ihr fussend, doch schon den ersten Schritt zur modernen Auffassungsweise der Gottheit thut, wie wir später genauer sehen werden.

In dieser Beziehung, als der reinste Ausdruck der ältesten Weltanschauung, die von unserer modernen so sehr abweicht, ja ihr in allen wesentlichen Punkten geradezu entgegengesetzt ist, nimmt daher die ägyptische Spekulation, besonders in ihrer Lehre von der Urgottheit und dem Weltall, eine höchst wichtige Stelle in der Entwicklungsgeschichte der Philosophie ein. Denn nicht blos die der ägyptischen Spekulation zu Grunde liegende Weltanschauung im Allgemeinen, sondern die beiden ihr eigenthümlichen Lehren von der Urgottheit und ihrem Verhältnisse zur Welt insbesondere liegen der gesammten älteren Philosophie der Griechen zu Grunde, und die Entwicklung des spekulativen Denkens bei den Griechen knüpft sich geradezu

an die Verarbeitung einzelner Theile dieser Lehren an, namentlich an die Vorstellungen von der Urmaterie. Ja selbst nachdem Plato durch seine Verbindung der zoroastrischen Spekulation mit der ägyptischen auch die Lehre von der Urgottheit wesentlich umgestaltet hatte, und dadurch die Vorstellung von einer Dreiheit der göttlichen Urwesen bei den Späteren herrschend machte, so behielt doch der ägyptische Ideenkreis durch seine Lehre von der Urmaterie selbst noch auf diese Umgestaltung des Urgottheitsbegriffes einen grossen Einfluss. Und erst der christliche Ideenkreis, obgleich gerade in einem seiner wichtigsten spekulativen Theile, in seiner Lehre von der Dreieinigkeit, mit der neuplatonischen Spekulation und hierdurch mit der älteren Lehre von der Urgottheit in Verbindung tretend, hob diese älteste Weltanschauung und die aus ihr hervorgegangene Spekulation auf.

Die richtige Einsicht in die ägyptische Spekulation, und insbesondere in deren wichtigsten Theil, die Lehre von der Urgottheit, gewährt also den Schlüssel zu dem Verständnisse des gesammten älteren spekulativen Denkens bei den Griechen; und so lohnt sich schon dadurch allein die auf die Erforschung des ägyptischen Glaubenskreises verwandte Mühe; ganz abgesehen von dem Nutzen, welchen diese Untersuchungen dadurch für uns haben, dass wir, in dem modernen Ideenkreise aufgewachsen, durch das Studium der neueren Denker hauptsächlich gebildet und dadurch nothwendig in einer mehr oder weniger einseitigen Richtung befangen, durch die Anstrengung in einen ganz fremdartigen Ideenkreis uns hineinzuarbeiten, gleichsam wie durch eine geistige Gymnastik, uns noch am Leichtesten von dieser Einseitigkeit befreien und unseren geistigen Gesichtskreis erweitern können.

Den nachgewiesenen materiell pantheistischen Charakter der höchsten ägyptischen Götterbegriffe hat man im Auge, wenn man von der physikalischen oder physiologischen Bedeutung der ägyptischen Gottheiten redet. Aus dem Vorgetragenen ist es klar, dass dieser Charakter nur einem Theil der ägyptischen Götterbegriffe zukommt, nämlich nur den höheren kosmischen, den sogenannten Achten, nebst den höchsten irdischen Gottheiten, welche die innerhalb der Weltkugel und auf der Erde eingetretene Ordnung der Dinge darstellen, wie z. B. Okeanus

und Okeame, die Gottheiten des Nils und seiner regelmässigen Veränderungen; Seb, der Vertreter des auf Erden sichtbar gewordenen Zeitlaufes; Reto, die Göttin der irdischen Weltordnung u. a. Es ist daher irrig, wenn man diesen Charakter auch auf jene untergeordneten Götterklassen überträgt, welche aus der Sagengeschichte entstanden sind, also gar keine ursprünglich kosmische Bedeutung besitzen. Dies ist schon im Alterthume vielfach geschehen und hat zu jenen allegorisirenden Deutungen geführt, welche die Götterbegriffe in magere Kalendernotizen, Witterungszustände und Beschaffenheiten des Erdbodens auflösen. Die Sonne im Sommer- oder Wintersolstitium, der Nil im Ab- oder Zunehmen, das Erdreich in der Sommerdürre oder nach der Nilüberschwemmung und ähnliche noch inhaltslosere Vorstellungen sollen nach dieser Ansicht der Kern der ägyptischen Glaubenslehre gewesen sein. Wenn diese Erklärungsweise schon in ihrer Anwendung auf die kosmischen Götterbegriffe, die doch wenigstens im Allgemeinen einen physikalischen Charakter tragen, zu Missdeutungen und Verdrehungen führt und ihnen einen höchst ärmlichen, kleinlichen Inhalt unterschiebt, wie viel grössere Widersinnigkeiten muss sie nicht erst in ihrer Anwendung auf die sagengeschichtlichen Götterbegriffe hervorbringen, da diesen eine solche Bedeutung gänzlich fremd ist und ihnen nur auf die gezwungenste Weise anerklärt werden kann. Man hat sich bei diesen Deutungsversuchen häufig von der Reihenfolge der ägyptischen Feste leiten lassen, indem man annahm, sie sollten die innerhalb eines Sonnenjahres eintretenden Veränderungen des Himmels und der Erde darstellen. Man hat aber hierbei nicht bedacht, dass die Aegypter ein bewegliches Jahr hatten, welches mit dem Sonnenjahre nicht genau übereinstimmte, sondern aus nur 365 Tagen, früher sogar aus nur 360 Tagen bestand, dass also hierdurch auch die Festreihe mit dem Laufe der Sonne und der Jahreszeiten nicht in Uebereinstimmung bleiben konnte, sondern jedes Fest nach und nach in jede Jahreszeit und auf jeden Tag des wirklichen Sonnenjahres fallen musste. Hierdurch stürzt begreiflicher Weise diese ganze Deutungsart über den Haufen. Schon Plutarch eifert gegen die Verirrung der allegorischen Deutungsweise, die er besonders den ihm verhassten Stoikern Schuld giebt, obgleich ihm dies freilich wunderlich genug ansteht, da er in seiner

Abhandlung über die ägyptische Glaubenslehre reichlich in denselben Fehler verfällt.

Die doppelte Natur der ägyptischen Götterbegriffe veranlasste zugleich auch eine entgegengesetzte Verirrung, welche darin besteht, alle Götterbegriffe als blosse sagengeschichtliche Persönlichkeiten aufzufassen. Es ist dies jene nach ihrem Urheber, dem Alexandriner Euhemerus, benannte euhemeristische Götterdeutung. Sie war den Gläubigen im Alterthum ihrer seichten Aufklärerei willen besonders anstössig, und steht auch noch bei vielen unserer heutigen Mythologen in keinem guten Rufe. Und doch ist es nicht zu läugnen, dass der Euhemerismus gerade in Bezug auf die Hauptgottheiten der späteren Griechen, welche, wie wir sehen werden, zum grössten Theile aus dem Kreise der ägyptischen sagengeschichtlichen Gottheiten entstanden sind, zum wenigsten eine Ahnung des Richtigen enthält, obgleich er in der Form, wie er von seinem Urheber im Einzelnen ausgebildet wurde, eben so willkührlich als abgeschmackt ist. Welche Verkehrtheiten diese Deutungsweise aber in ihrer Anwendung auf wirklich kosmische Götterbegriffe veranlasst, davon giebt die Darstellung der phönikischen Glaubenslehre durch Philo, von welcher uns noch Bruchstücke erhalten sind, ein abschreckendes Beispiel. Beide Deutungsweisen, die allegorische sowohl, wie die euhemeristische, fehlen darin, dass sie einseitig sind, und auf das Ganze der Götterbegriffe ausdehnen, was nur von einem Theile derselben richtig ist.

Die mit dieser Götterlehre verbundene Weltanschauung ist es, welche durch das ganze Alterthum hindurch bis zu den letzten drei Jahrhunderten in allgemeiner Geltung stand, und auf welche sogar die Astronomen ihre Systeme gründeten; es ist die Vorstellung von einer begränzten Kugelgestalt des Weltalls, dessen Mittelpunkt die Erde, dessen äusserste Wölbung der Fixsternhimmel ist. Sogar die von den Astronomen so lange Zeit angenommene Hypothese von verschiedenen Wölbungen zwischen Fixsternhimmel und Erde für die einzelnen Planeten ist eine altägyptische Vorstellung. Da uns die Alten ausdrücklich berichten, dass die ersten Pfleger der Astronomie in Griechenland ihr Wissen aus Aegypten geholt haben, so sind es also auch in diesem Gebiete ägyptische Vorstellungen, mit welchen sich die Späteren so lange Jahrhunderte hindurch

behalfen. Nur trat, wie schon früher nachgewiesen wurde, an die Stelle des von den Aegyptern beseelt gedachten, mit einem selbstständigen Leben begabten göttlichen Weltalls bei den Späteren die Vorstellung einer an sich todten, nur von der göttlichen Allmacht erhaltenen Masse.

Aus der Weltanschauung der Aegypter erklärt sich nun auch die Eigenthümlichkeit ihrer Weltentstehungslehre. Schon oben wurde hervorgehoben, dass bei den Aegyptern Kosmogonie und Theogonie Eins sind, und dies folgt mit Nothwendigkeit aus der Natur des ägyptischen Pantheismus, nach welchem die Welt selber ein Theil der Gottheit, und die einzelnen Götter Theile des Weltalls sind. Zugleich konnte den Aegyptern die Weltentstehung nichts Anderes sein, als ein Vorgang im Innern der Urgottheit selbst, eine Entwicklung und Gestaltung der vorher schon in ihr vorhandenen, unentwickelten und gestaltlosen Bestandtheile, wobei von jedem der vier Urwesen ein Theil in die neu entstehende Welt überging: von dem Urgeiste das die Welt beseelende Leben; von der Urmaterie der Stoff; von der unendlichen Ausdehnung der innenweltliche Raum; von der Ewigkeit die Zeit. Die Vorstellung von einer Erschaffung der Welt aus dem Nichts durch die blosse Allmacht einer rein geistigen Gottheit war den Aegyptern durchaus fremd. Demungeachtet kann man die Weltentstehung nach der Ansicht der Aegypter nicht geradezu eine Emanation, einen Ausfluss der Welt aus der Gottheit nennen, weil ja die Welt auch nach ihrer Entstehung fortwährend im Innern der Urgottheit blieb. Die Aegypter lehrten nur eine Weltentwicklung im Schoosse der Urgottheit. Dieser erste, wenn man will, metaphysische Theil der ägyptischen Glaubenslehre ist der für unsere moderne Denkweise auffallendste, eigenthümlichste. Alle diese Vorstellungsweisen sind uns fremd geworden und in unserem Ideenkreise durch ganz andere, sehr verschiedenartige ersetzt. Die meisten der in diesem Theile vorkommenden Vorstellungen liegen uns so fern, dass wir ohne die ausdrücklichen Quellenzeugnisse niemals im Stande gewesen wären, auch nur das Geringste davon muthmaassend zu errathen. Es ist daher kein Wunder, dass die Neueren, von unserer modernen Denkweise ausgehend, so viel Unsinniges über die ägyptische Götterlehre konjekturirt haben. Es bedarf kaum der Hindeutung, welche wichtige Lehre auch

noch für uns darin liegt, dass über die höchsten Gegenstände des Denkens von der unserigen so ganz verschiedene Vorstellungsweisen stattfinden konnten, Vorstellungsweisen, in welchen die unserigen doch zum Theile wurzeln. Weit näher unserer Denkweise liegt dagegen der zweite Theil der ägyptischen Glaubenslehre: die Lehre vom Menschengeschlechte; obgleich auch sie eine sehr eigenthümliche uns fremde Vorstellung, die Seelenwanderungslehre, in sich schliesst.

Der Hauptpunkt, um welchen sich in der ägyptischen Lehre vom Menschengeschlechte Alles dreht, ist der, dass die Menschen gefallene Geister seien, jene Dämonen, welche einst an der Empörung gegen die guten Götter Theil nahmen, und darum auf die Erde herabsteigen und Körper annehmen müssen, bis sie durch ihren irdischen Aufenthalt jene Schuld gebüsst und ihre ursprüngliche Reinheit wiedererlangt haben. Reicht hierzu ein einmaliges menschliches Leben nicht hin, und werden sie bei dem Todtengerichte in der Unterwelt noch nicht rein befunden, so müssen sie von Neuem auf die Erde zurückkehren und nach Maassgabe ihres höheren oder niederen sittlichen Zustandes in einem Menschen- oder Thierleibe ihre Busse fortsetzen, bis sie endlich ihre ursprüngliche Reinheit wiedererlangt haben, und von nun an in der Gemeinschaft der himmlischen Götter und Geister leben können.

Bei den Aegyptern also finden sich zuerst die Lehren von einer Geisterwelt, sowohl einer reinen, zu welcher die untergeordneten Götter gehören, als einer gefallenen, welches die menschlichen Seelen sind; von der Verwandtschaft der Menschen mit den Göttern; von der Präexistenz und der Unsterblichkeit der Seelen; von einer Läuterung derselben durch das irdische Leben und die Seelenwanderung; von Schutzgeistern, welche die Menschen während ihres irdischen Lebens begleiten; von einem Seelengerichte und einer Belohnung und Bestrafung nach dem Tode; und endlich von einer die Menschen im Himmel erwartenden Seligkeit. Das irdische Leben erscheint bei dieser Ansicht nur als ein Büssungszustand, als eine Art von Verbannung, während der endliche Aufenthalt in den himmlischen Räumen als das eigentliche Leben betrachtet wird, zu welchem das irdische nur in dem Verhältnisse

des Mittels zum Zwecke steht. Diese Vorstellung, dass der Himmel des Menschen eigentliches Vaterland sei, dieses Leben nach dem Tode unser eigentliches Leben, unser irdisches dagegen nur ein untergeordneter, vorbereitender Zustand, eine Vorstellung, welche auf die Sittenlehre einen so mächtigen Einfluss hat und sich in fast allen uns bekannten späteren Religionen wiederfindet, — auch sie kommt also ebenfalls zuerst bei den Aegyptern vor. Wenn auch die Seelenwanderung Vielen als eine sehr anstössige Zugabe zur Unsterblichkeitslehre erscheinen sollte, so mögen sie bedenken, dass gerade die Seelenwanderung es ist, welche die endliche Läuterung aller gefallenen Seelen herbeiführt und dadurch die ägyptische Glaubenslehre von der Annahme ewiger Höllenstrafen freigehalten hat, welche dem Verstande und dem Gefühle noch ungleich anstössiger sind. Dieser Glaube an die endliche Läuterung aller Seelen, auch der schuldigsten, muss aber eine günstige Meinung von der geistigen Ausbildung der Aegypter erwecken, da er offenbar nur aus einem sehr verfeinerten religiösen Gefühle hervorgegangen sein kann.

Aus dem Vorgetragenen erhellt, dass die ägyptische Glaubenslehre eine der ausgebildetsten war; denn sie berührt in ziemlicher Vollständigkeit fast alles dasjenige, was früher im Allgemeinen als Gegenstand der religiösen Spekulation bezeichnet worden ist. Sie hat eine doppelte Reihe von Götterbegriffen, sowohl kosmische als auch menschliche und sagengeschichtliche. Diese Götterlehre erscheint in der Form einer Entstehungsgeschichte des Weltalls und des ägyptischen Staates, so dass die Entwicklung der kosmischen Götterbegriffe zugleich eine Götter- und Weltentstehungslehre ist, die Entwicklung der sagengeschichtlichen Götterbegriffe eine Entstehungsgeschichte der menschlichen Gesellschaft und der bürgerlichen Einrichtungen. Neben dieser Götterlehre hat sie auch eine eigenthümliche Weltanschauung und eine eben so eigenthümlich ausgebildete Lehre vom Menschengeschlechte. Nur die Lehre von der Zukunft der Welt scheint mangelhaft entwickelt gewesen zu sein, wenn wir anders über diesen Theil der ägyptischen Glaubenslehre uns ein Urtheil anmaassen können, da gerade über ihn das bis jetzt bekannte Material so gut wie gar keine Auskunft giebt.

Die Ausbildung der ägyptischen Spekulation ist demnach, obgleich in den wesentlichen Theilen vollständig und in einzelnen derselben sogar sehr entwickelt, doch nicht durchaus gleichförmig. Dieselbe ungleiche Ausbildung der einer jeden Spekulation wesentlichen und in jeder vorkommenden Bestandtheile findet sich auch in den übrigen uns bekannten Religionssystemen wieder. Alle enthalten im Ganzen dieselben Bestandtheile, aber gerade in der ungleichen Entwicklung derselben beruht die Eigenthümlichkeit eines jeden einzelnen. Denn die Erzeugnisse der geistigen Bildung bei den verschiedenen Völkern sind demselben Gesetze unterworfen, das auch bei den Erzeugnissen der materiellen Natur herrscht. Wie kein organisches Wesen, weder eine Pflanze noch ein Thier, den Organismus seiner Gattung vollständig ausgebildet enthält, sondern sein eigenthümliches Wesen gerade darin besteht, dass in ihr ein Theil des Gesammtorganismus vorzugsweise entwickelt ist, während ein anderer zurücktritt oder sogar gänzlich verschwindet, ebensowenig besitzt irgend ein Erzeugniss der geistigen Bildung bei einem Volke diejenige Vollkommenheit, die ihm seiner Natur nach im Allgemeinen möglich wäre. Und diese mögliche Vollendung selbst kann nur aus einer Vergleichung der bei den einzelnen Völkern vorkommenden, an sich mangelhaften Bildungen als ein blosses Gedankending erkannt werden. Die Geschichte lehrt uns, dass keine der bis jetzt entstandenen Glaubenslehren die möglichen Gegenstände der religiösen Spekulation alle umfasst, dass demnach keine den Zustand der Vollendung erreicht hat; es ist also natürlich, dass auch die ägyptische trotz einer sehr hohen Entwicklung einzelner ihrer Theile, doch keine durchaus gleichförmige Ausbildung besitzt.

Es möchte wohl schwerlich jetzt noch Jemand die Meinung hegen, als hätten die ägyptischen Priester neben der hier vorgetragenen, dem öffentlichen Götterdienste zu Grunde liegenden Glaubenslehre noch eine andere, tiefere, reinere, etwa monotheistische Spekulation besessen, die als ein priesterlicher Geheimbesitz dem Volke verschlossen gewesen wäre. Diese Meinung ist geradezu ein Hirngespinnst der Neueren. Die von den Alten erwähnten Geheimlehren, die Arcana der ägyptischen Priester, sind eben nichts Anderes, als die hier vorge-

tragene Glaubenslehre. Denn diese musste bei den Aegyptern eben so gut im ausschliesslichen Besitz der Priester und zwar, wie wir gesehen haben, sogar nur der höheren, gelehrten Priesterklassen sein, während sie dem Volke verschlossen blieb, wie bei uns die wissenschaftliche Dogmatik ein Eigenthum der Theologen ist und gerade ihrer wissenschaftlichen Form wegen nicht blos dem niederen Volke, sondern sogar der Mehrzahl der Gebildeten unbekannt bleibt; und zwar in beiden Fällen aus einem und demselben Grunde, dem nämlich, dass ihre Kenntniss nur durch Unterricht und förmliches Studium nach einer eigens hierzu eingerichteten gelehrten Vorbildung erworben werden kann. Dass aber die Aegypter solche höhere Schulen zur Bildung ihrer gelehrten Priesterklassen besassen, sagen uns die Alten ausdrücklich. So spricht Strabo von einer solchen, früher in Heliopolis blühenden, zu seiner Zeit, um Christi Geburt, schon verödeten Priesterschule, in der Plato während seines Aufenthaltes in Aegypten sich mit der ägyptischen Wissenschaft bekannt machte. Weit entfernt also, dass jene sogenannte Geheimlehre eine den Aegyptern eigenthümliche Einrichtung gewesen wäre, so ist sie weiter Nichts, als jene wissenschaftlich ausgebildete spekulative Form der Glaubenslehre, die zu allen Zeiten und bei allen Völkern ein Eigenthum des gelehrten Priesterstandes ist, weil zu seiner Erwerbung nothwendig die gelehrte Priesterbildung vorausgehen muss. Dass aber die übrigen Aegypter von dieser spekulativen Glaubenslehre ausgeschlossen waren, hat seinen Grund einfach in der Erblichkeit der verschiedenen bürgerlichen Stände bei den Aegyptern, wornach nur Glieder und Abkömmlinge des Priesterstammes sich die gelehrtere Priesterbildung erwerben konnten. Es bestand also in Aegypten zwischen Priesterlehre und Volksglauben nur der zu allen Zeiten und bei allen Völkern vorhandene Unterschied zwischen einer gelehrten, durch ein geregeltes, längeres Studium zu erlernenden Wissenschaft und dem Kreis von populären Kenntnissen und Vorstellungen, den sich auch die grosse Masse durch einen geringeren Schulunterricht und durch die Theilnahme an der öffentlichen Gottesverehrung aneignen kann. Denn auch eine solche niedere Schulbildung besassen die Aegypter, und Plato giebt Lesen, Schreiben und Rechnen als unter dem niederen ägyptischen Volk allgemein verbreitete

Kenntnisse an. Der ganze Unterschied zwischen der ägyptischen Priesterwissenschaft und unserem heutigen gelehrten theologischen Wissen bestand also nur darin, dass bei den neueren Völkern eine gelehrte theologische Bildung jedem Einzelnen aus dem Volke offen steht, der Lust hat, sich in den Priesterstand aufnehmen zu lassen, da unser Priesterstand sich aus dem Volke ergänzt, während bei den Aegyptern, die einen erblichen Priesterstand hatten, wie wir einen Erbadel, nur dem in diesem Stande Geborenen die Möglichkeit gegeben war, sich die gelehrte Priesterbildung zu verschaffen. So erklärt sich denn auch ganz einfach die grosse Schwierigkeit, welche die Fremden, z. B. ein Pythagoras, zu überwinden hatten, ehe ihnen die priesterliche Wissenschaft zugänglich wurde, besonders da den Aegyptern, wie den Hebräern und den Indern, jeder Fremde für unrein galt. Daher musste Pythagoras z. B. sich geradezu beschneiden und in den Priesterstamm aufnehmen lassen, um den Zutritt zu den priesterlichen Studien zu erlangen.

Ebensowenig war mit den sogenannten Mysterien der Aegypter irgend eine höhere spekulative Geheimlehre verbunden. Diese Mysterien, Weihedienste einzelner ägyptischer Gottheiten, unter denen die der Netpe (Rhea), der Isis und des Osiris die grösste Verbreitung hatten, waren Verbindungen von Mitgliedern der nicht-priesterlichen Volksklassen, die nach vorausgegangenen Sühnungen und Weihungen das Recht erhielten, an den untergeordneten Verrichtungen bei dem Dienste eines Gottes Theil zu nehmen, zu welchem keine eigentlichen geborenen Priester nöthig waren, ähnlich unseren heutigen Laienbrüderschaften. Man nennt daher mit Unrecht diese Mysterien Geheimdienste, da sie ja gar keine geheimen Verbindungen waren, sondern einem Jeden aus dem Volke nach vorhergegangener Sühnung und Weihe offen standen. Eine solche vorhergehende Sühnung und Weihe war aber bei dem Eintritt in eine solche Verbindung nach dem Begriffe der Aegypter deshalb nöthig, weil nur religiös Reine zum Dienste einer Gottheit fähig waren, alle Nichtpriester aber für unrein betrachtet wurden, die also erst einer Sühne nöthig hatten, ehe sie zum Dienste eines Gottes zugelassen werden konnten. Der Grund zum Eintritt in eine solche, einer einzelnen Gottheit geweihten Verbindung lag also nur

in einem besonderen Gefühle von Frömmigkeit, einer besonderen Verehrung einer bestimmten Gottheit, in dem Wunsche, sich unter ihren näheren Schutz zu stellen, keineswegs aber in einem Streben nach höherer Erkenntniss. Denn es ist gar keine Spur vorhanden, dass ausser jenen Erzählungen aus der Sagengeschichte, welche auf einzelne Bräuche beim Dienste einer Gottheit Bezug hatten, irgend eine Mittheilung höherer religiöser Spekulationen aus der eigentlichen Priesterwissenschaft stattfand.

Die Abkömmlinge des ägyptischen Glaubenskreises.

Vorbemerkungen.

Die gewonnene Kenntniss der ägyptischen Glaubenslehre ist nun nicht blos deshalb wichtig, weil die griechische Philosophie sich aus einem Vorstellungskreise entwickelt hat, der zum grössten Theile geradezu aus der ägyptischen Glaubenslehre herübergenommen ist, sondern auch deshalb, weil sie den Schlüssel darbietet zu den Glaubenskreisen der sämmtlichen Völker rings um das mittelländische Meer. Denn die Religionen der Phöniker und ihrer Abkömmlinge der Karthager, der meisten vorder- und kleinasiatischen Völker, der Griechen und der Etrusker haben alle die ägyptische Glaubenslehre zur gemeinschaftlichen Mutter. Diese Wahrheit ist von dem entschiedensten Einflusse auf die ganze ältere Kultur- und Religionsgeschichte, denn sie allein eröffnet das Verständniss dieser verschiedenen Glaubenskreise und bringt Licht und Ordnung in das dunkle Chaos der uns von ihnen überlieferten Nachrichten, ein Chaos, das zu entwirren den beharrlichen Versuchen der älteren und neueren Mythologen nicht gelingen wollte. Denn obwohl ein Theil der neueren Forscher die gemeinschaftliche Verwandtschaft dieser Glaubenskreise erkannte, weil sich die zahlreichsten Spuren einzelner Aehnlichkeiten in den mythologischen Vorstellungen aufdrängten, so war doch eine sichere Nachweisung dieser gemeinsamen Verwandtschaft deshalb ganz unmöglich, weil der hierzu nothwendige Vergleichungspunkt, die richtige Kenntniss der ägyptischen Glaubenslehre, fehlte. Diese musste aber fehlen, weil die

hauptsächlichsten Quellen: die ägyptischen Denkmäler, unzugänglich, die zugänglichen Quellen aber: die Nachrichten der Griechen und Römer, ohne die ägyptischen Denkmäler durchaus unzulänglich waren.

Es würde unbegreiflich sein — und dies war auch wirklich einer der hauptsächlichsten Einwände gegen frühere Darstellungen, die einen Einfluss der ägyptischen Bildung auf die übrigen Völker des Mittelmeeres und besonders die Griechen annahmen — wie die Aegypter bei der Abgeschlossenheit ihres Staates gegen die Fremde hätten sollen einen so weitreichenden Einfluss auf die Glaubenskreise aller dieser Nationen ausüben können, wenn nicht die oben nachgewiesene Besetzung Aegyptens durch die Phöniker und deren nachherige Vertreibung und Zerstreuung über die Küsten des Mittelmeeres dieses Räthsel löste. Denn da die Phöniker während ihres halbtausendjährigen Aufenthaltes in Aegypten sich den ägyptischen Glauben angeeignet hatten, so mussten sie denselben auch bei ihrer nachherigen Vertreibung in ihren neuen Sitzen verbreiten.

Was daher von ägyptischen Götterbegriffen und Glaubenslehren bei den Phönikern und den übrigen Völkern des Mittelmeeres sich vorfindet, hat uns in den vorhergegangenen Untersuchungen dazu gedient, den Grad der Ausbildung zu erkennen, den die ägyptische Glaubenslehre zur Zeit der Phöniker erlangt hatte; und wir wären daher, schon zur Vervollständigung dieser Beweisführung, jetzt genöthigt, die Verwandtschaft jener Glaubenskreise mit dem ägyptischen, wenigstens bei den hauptsächlichsten jener Völker, z. B. bei den Phönikern und Griechen, nachzuweisen. Aber ganz abgesehen hiervon, dürften wir auch wegen der engen Verbindung, die, wie oben auseinandergesetzt wurde, zwischen Religion und Philosophie stattfindet, die Glaubenslehren der Völker nicht vernachlässigen, deren Denker an der Ausbildung der Philosophie mitarbeiteten. Denn welche Stellung auch bei einem Volke die Philosophie zur Religion einnehmen mag, ob sie sich mit ihr verbündet oder ihr als Gegnerin gegenübertritt, immer steht die Philosophie unter dem Einflusse der Religion, und wäre es auch nur durch die Opposition, welche sie den Vorstellungen der Volksreligion macht. Dass also der Glaubenskreis der Griechen rücksichtlich seines spekulativen Gehaltes in das Gebiet unserer Darstellung gehöre, begreift sich von selbst. Und sollte es sich sogar herausstellen, wie dies denn wirklich der Fall ist, dass die griechische Philosophie gar nicht aus dem griechischen Glaubenskreise hervorging, so ist eine genauere Einsicht in das Wesen dieses letzteren auch dann noch nöthig, um zu begreifen, warum denn der griechische Glaubenskreis nicht fähig war, eine eigene Spekulation zu erzeugen, wie die Religion anderer alten Völker, sondern die Denker nach einem fremden Ideenkreise sich umsehen mussten, als das Bedürfniss nach einem höheren Wissen erwachte; wodurch die Spekulation, als etwas Ausländisches zu den Griechen verpflanzt, auch fortwährend bei ihnen dem Volksglauben gegenüber eine so fremde, ja feindselige Stellung einnahm, dass bei den Griechen so gut wie bei uns sowohl Angriffe der Philosophie gegen die Volksreligion, als auch umgekehrt Angriffe, Verdächtigungen, ja Verfolgungen vom Standpunkte der Volksreligion aus gegen die Philosophie nicht gefehlt haben, während doch bei anderen Völkern, wie bei den Aegyptern, den Baktrern, Indern, die Spekulation in der engsten Verbindung mit der Volksreligion stand und von dem Priesterstande selbst hervorgebracht und gepflegt wurde.

Aus demselben Grunde gehört aber auch eine Betrachtung der phönikischen Glaubenslehre in die Entwicklungsgeschichte der Philosophie. Denn die Phöniker hatten allerdings eine religiöse Spekulation, so gut wie die Aegypter, und aus ihr ist gerade diejenige Lehre hergenommen, an welcher sich das wissenschaftliche Denken der Griechen hauptsächlich heranbildete, indem die Streitigkeiten der älteren Philosophenschulen bis auf Plato herab sich zum grössten Theile um sie drehten; eine Lehre, welche zugleich den Anstoss zu den Anfängen der Naturwissenschaft gab, dann bei dem Wiedererwachen der Wissenschaften, zunächst aus dem Systeme Epikurs wieder hervorgezogen, als eine der Hauptwaffen zum Sturze der Scholastik diente, und endlich auch in unserer Zeit zum Schiboleth der empirischen Richtung gegen die rein spekulative geworden ist: die Lehre von den Urbestandtheilen der Materie, dem Unendlich-Kleinen, den sogenannten Atomen.

Dass aber die Phöniker, obgleich sie in der Geschichte gewöhnlich nur als ein Handelsvolk in Betracht kommen, neben ihrer Glaubenslehre noch eine eigene Spekulation pflegten,

darf nicht befremden, da sie einen Priesterstand mit förmlichen Priesterschulen besassen. Als Urheber der Atomenlehre nehmen die Phöniker, obgleich uns von ihrer Spekulation nur sehr spärliche Nachrichten überliefert sind, eine nothwendige Stelle in der Entwicklungsgeschichte der Philosophie ein, und der Glaubenskreis, auf dessen Boden diese einflussreiche Lehre entstand, verdient eine nähere Betrachtung.

Aus diesen Gründen soll nun eine Darstellung des phönikischen und des griechischen Glaubenskreises unsere Untersuchungen über die ältesten Religionen als die Quellen unserer Philosophie vervollständigen.

Der phönikische Glaubenskreis.

Die Quellen, aus denen wir unsere Kenntniss der phönikischen Glaubenslehre und der an sie geknüpften Spekulation schöpfen müssen, sind wie bei der ägyptischen Glaubenslehre doppelter Art: einmal die zerstreuten Nachrichten der griechischen, römischen und hebräischen Schriftsteller, und dann die spärlichen Reste der phönikischen Schriftdenkmäler selbst. Die Untersuchung muss also auch hier von einer Zusammenstellung und Vergleichung beider Quellenarten ausgehen. Von beiden gilt dasselbe, wie von den Quellen der ägyptischen Glaubenslehre; sie geben nur abgebrochene, unzusammenhängende Notizen, die erst zu einem Ganzen zusammengefügt werden müssen. Nur ist dies Unternehmen bei der phönikischen Glaubenslehre noch schwieriger, weil die griechischen und römischen Nachrichten noch dürftiger und abgerissener, noch voller von Missdeutungen und Verdrehungen der späteren Zeit, und also noch unzuverlässiger sind. Dazu kommt, dass die uns erhaltenen phönikischen Original-Denkmäler bei den Untersuchungen über die phönikische Glaubenslehre bei weitem nicht dieselben Dienste leisten können, wie die ägyptischen bei den Untersuchungen über die ägyptische Glaubenslehre. Denn die ägyptischen Schriftdenkmäler sind so zahlreich erhalten, dass sie, zusammengestellt mit den griechischen und römischen Nachrichten, ein Material darbieten, welches aus sich selber erklärt werden kann, da seine einzelnen Theile durch ihren inneren Zusammenhang unter einander sich gegenseitig das nöthige Licht geben, ein Material, das somit zur Untersuchung aller wesentlichen Glaubenslehren ohne Zuziehung weiterer Hülfsmittel hinreichend ist. Dies ist aber bei den

phönikischen Schriftdenkmälern keineswegs der Fall. Sie sind so spärlich, dass sie, auch selbst zusammengestellt mit den Nachrichten der Hebräer, Griechen und Römer, die phönikische Glaubenslehre doch nur in grosser Lückenhaftigkeit enthalten. Wäre man daher bei der Darstellung des phönikischen Glaubenskreises einzig und allein auf ihn selbst beschränkt, so müsste man geradezu darauf verzichten, ein auch nur einigermaassen vollständiges Bild von ihm geben zu wollen, da es durchaus an allem Material fehlen würde, um diese Lücken auszufüllen. Glücklicher Weise geben uns die bisher geführten Untersuchungen ein Mittel an die Hand diesem Mangel abzuhelfen, nämlich das der Vergleichung mit den übrigen alten Glaubenskreisen. Denn wir kennen jetzt von dem arianischen Glaubenskreise wenigstens die bedeutendsten Götterbegriffe, und von dem ägyptischen den ganzen Umfang in einer bisher nicht einmal geahnten Vollständigkeit. Die Kenntniss dieser beiden Glaubenskreise setzt uns daher in den Stand, dasjenige, was in der phönikischen Glaubenslehre mit einem von beiden verwandt sein sollte, in allen seinen wesentlichen Umrissen zu ergänzen, selbst in dem Falle, dass die phönikischen Nachrichten uns nur Bruchstücke einer solchen Lehre überliefert haben sollten; und nur dasjenige würde uns unverständlich bleiben, was aus einem den Phönikern eigenthümlichen Vorstellungskreise hervorgegangen und uns so fragmentarisch überliefert wäre, dass wir aus ihm selbst seinen inneren Zusammenhang nicht herzustellen vermöchten. Nun hat sich aber aus unseren bisherigen Untersuchungen über die ägyptische Glaubenslehre ergeben, dass die Phöniker bei ihrem Einfalle in Aegypten jenen altarianischen Götterkreis und nicht einen eigenthümlichen mitbrachten, denn wir haben die hauptsächlichsten Göttergestalten jenes altarianischen Vorstellungskreises selbst noch in der späteren Ausbildung der ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen. Wir dürfen also mit Grund voraussetzen, dass sich auch wohl noch in der phönikischen Glaubenslehre Spuren jenes arianischen Götterkreises finden werden. Zugleich aber macht die so lange Dauer der phönikischen Herrschaft in Aegypten schon im Allgemeinen mehr als wahrscheinlich, dass die Phöniker sich ägyptische Bildung aneigneten und mit dieser also auch die ägyptische Glaubenslehre. So wahrscheinlich diese Voraussetzung auch schon als

blosse Annahme ist, so haben wir doch nicht einmal nöthig, uns auf sie zu beschränken; denn in den Untersuchungen über die Entwicklungsgeschichte der ägyptischen Glaubenslehre wurde nachgewiesen, dass die Phöniker unter Chephren, dem dritten Herrscher der phönikischen Dynastie in Aegypten, die ägyptische Glaubenslehre annahmen. Wir sind also berechtigt, schon von vorn herein zu erwarten, dass wir in der phönikischen Glaubenslehre sowohl arianische als ägyptische Elemente wiederfinden werden, selbst auch für den Fall, dass sich neben ihnen ein eigenthümlicher phönikischer Glaubenskreis entwickelt haben sollte. Dies giebt uns für unsere Untersuchungen einen sicheren Boden, einen festbegränzten Hintergrund, und gewährt uns vor den bisherigen Bearbeitern dieses Feldes, die sowohl von dem arianischen als von dem ägyptischen Glaubenskreise nur eine sehr unvollkommene Kenntniss hatten, und also da, wo ihr Material sie im Stich liess, ganz im Dunkeln tappten, einen natürlich sehr bedeutenden Vorsprung. Auf dieser Vergleichung der verwandten Glaubenskreise fussend, haben wir nun nicht mehr nöthig, vor der Lückenhaftigkeit des überlieferten Materials zurückzuschrecken, sondern sind in den Stand gesetzt, auch aus der unbedeutendsten Angabe, besonders der phönikischen Quellen selbst, Nutzen zu ziehen. Die phönikischen Quellen sind aber doppelter Art: einmal die auf Denkmälern, Grabsteinen, Münzen u. s. w. uns erhaltenen phönikischen Inschriften, welche Gesenius gesammelt und erläutert hat; dann die Reste der phönikischen Kosmogonie bei späteren griechischen Schriftstellern aus den Werken zweier phönikischer Geschichtschreiber: Sanchuniathon von Berytus, und Mochos von Sidon, die, wie die meisten älteren Geschichtschreiber, ihre Geschichtswerke mit der Erschaffung der Welt anfingen, und somit nothwendigerweise die Weltentstehung nach den Ansichten der phönikischen Glaubenslehre vortrugen. Beide sollen schon vor den Zeiten des trojanischen Kriegs gelebt haben, Sanchuniathon insbesondere zu den Zeiten der Semiramis, um 1300 v. Ch. G. nach Herodots Zeitberechnung, also in einer für die gewöhnliche Ansichtsweise vollkommen fabelhaften Zeit. Nach den durch die Fortschritte der neueren Wissenschaft gewonnenen Resultaten ist diese Zeit aber ganz und gar nicht mehr fabelhaft, obgleich immer noch der untergegangenen Literaturen wegen dunkel genug. Gegen das Da-

sein phönikischer Geschichtschreiber um die angegebene Zeit lässt sich in der That nichts Gegründetes einwenden, da die Phöniker schon ein Jahrtausend früher bei ihrer Besitznahme Aegyptens eine ausgebildete Schrift und Schriftdenkmäler daselbst vorfanden, und als sie nach einem fünfhundertjährigen Aufenthalte Aegypten verliessen, in Bildung und Gesittung weit genug vorgeschritten sein konnten und mussten, um selbst eine Schrift und Schriftdenkmäler zu besitzen. Diese Folgerung aus blossen Wahrscheinlichkeitsgründen wird aber durch die neuesten Untersuchungen der Pyramiden zur Gewissheit. Die Pyramiden sind, wie schon nachgewiesen wurde, Werke der ersten phönikischen Herrscher in Aegypten. Die neuesten Ausgrabungen nun haben in ihnen hieroglyphische Inschriften zum Vorscheine gebracht, auf denen man die Namen der Erbauer lesen konnte, wie sie Herodot angegeben hat. Ja in der dritten der grossen Pyramiden, nach Herodot ein Werk des Mykerinos, war man so glücklich, die Reste seines Sarkophages und seiner Mumie aufzufinden, und auf den Mumienbinden hieroglyphische Schriftreihen mit des Mykerinos Namen und Titel. Diese Thatsache beweist, dass die Phöniker die vor ihnen schon ausgebildete Hieroglyphenschrift angenommen hatten. Hierdurch bestätigt sich denn auch eine von andern Forschern schon aufgestellte Vermuthung, dass die bei den Phönikern später übliche Buchstabenschrift, aus der sich auch die altgriechische entwickelte, nur eine Auswahl hieroglyphischer Zeichen sei, und zwar in ihrer abgekürzten, bei der Bücherschrift gebräuchlichen Form. Dass aber Bücher zur Zeit der phönikischen Herrschaft in Aegypten vorhanden gewesen, haben wir oben gesehen.

Es fragt sich also nur, in welcher Gestalt uns die Kosmogonieen der beiden phönikischen Geschichtschreiber zugekommen sind. Sanchuniathons Kosmogonie besitzen wir in der Uebersetzung eines griechischen Schriftstellers aus der römischen Kaiserzeit von Nero bis Hadrian, eines weiter nicht bekannten Philo von Byblus. Als einem geborenen Phöniker ist ihm wohl die zum Verständnisse Sanchuniathons nöthige Sprachkenntniss nicht abzusprechen, desto mehr aber ist gegen sein Vorgeben einzuwenden, als sei seine Schrift eine getreue Uebersetzung des alten Geschichtschreibers. Denn sie ist nach ihrem ganzen Tone und Inhalte offenbar zu einem polemischen Zwecke geschrieben, nämlich zur Bekämpfung und Parodirung der hebräischen Religionsschriften, welche um diese Zeit, namentlich durch die Bemühung der alexandrinischen Juden, auch bei den Griechen anfingen sich Geltung und Ansehen zu erwerben. Er stellt daher die phönikische Kosmogonie und religiöse Ueberlieferung ganz so dar, wie Euhemerus, der Voltaire des Alterthums, die griechische Glaubenslehre, d. h. nicht blos in der Weise einer falschen Aufklärerei, indem er die Götterbegriffe, auch die ursprünglich rein kosmischen, in eine seichte Geschichte auflöst, sondern auch offenbar zugleich in der boshaften Nebenabsicht, diese so gewonnene Geschichte ins Lächerliche und Verächtliche zu ziehen. Es ist also klar, dass man von seiner Darstellung nur dasjenige gebrauchen darf, was sich aus sprachlichen Gründen als ächte phönikische Ueberlieferung erkennen lässt; dass man ihm dagegen alle seine Deutungen und Auslegungen, alle seine spöttischen Seitenhiebe und Ausfälle als sein eigenes Gut überlassen muss. Und doch wäre dieses Werk, trotz der Entstellung der phönikischen Nachrichten, in Ermangelung der untergegangenen besseren Geschichtsquellen für uns von grossem Werthe, besässen wir es nur ganz. So aber haben wir nur magere Auszüge aus demselben, die uns der Kirchenvater Eusebius in seiner „Evangelischen Vorbereitung" aufbehalten hat. Und als ob der Geist der Fälschung, den Philo in seinem Werke an den Tag legte, sich an ihm hätte rächen wollen, so hat sich eine neuerlich eröffnete Aussicht, als seien die verlorenen Theile seines Werkes wiedergefunden, ebenfalls als eine Täuschung ausgewiesen. Von der Kosmogonie des Mochos haben wir noch kärglichere Nachrichten. Sie bestehen in Auszügen aus einer Schrift des Eudemus, eines Schülers des Aristoteles, die uns Damascius, ein Neuplatoniker des 6. Jahrhunderts nach Chr. G., aufbehalten hat. Nichts als Bruchstücke, zerstreute Nachrichten bei Hebräern, Griechen und Römern, einzelne Inschriften, einzelne kärgliche und zum Theil schlecht übersetzte Stellen phönikischer Geschichtschreiber machen also das Material aus, aus dem wir unsere Kenntniss der phönikischen Glaubenslehre schöpfen müssen.

Aus den Bruchstücken des Philonischen Werkes erhellt, dass die Phöniker gleich den Aegyptern eine Priesterliteratur

besassen. Dies kann nicht weiter befremden, da wir aus anderen Nachrichten wissen, dass die Phöniker einen gelehrten Priesterstand hatten, welcher eine eigene religöse Spekulation pflegte, dass also bei den Phönikern, wie bei so vielen anderen Völkern des Alterthums, die Ausbildung der Wissenschaft und der Literatur hauptsächlich in den Händen des Priesterstandes war. Nun führt aber Philo diese Priesterliteratur auf den Thot zurück, von dem auch die Aegypter ihre Priesterwissenschaft herleiteten. Dies muss auffallen und auf den Verdacht führen, dass Philo seine, angeblich aus Sanchuniathon geschöpften Lehren aus irgend einer ägyptischen Quelle hergeholt und dem Sanchuniathon nur untergeschoben habe, besonders da Thot nicht weiter als eine von den Phönikern verehrte Gottheit vorkommt. So die bisherigen Zweifler an der Aechtheit der Sanchuniathonischen Fragmente. Thot war aber wirklich eine von den Phönikern verehrte, und zwar hochverehrte Gottheit, wenn auch nicht unter diesem ihrem Namen Thot, so doch unter dem Namen Eschmun. Denn Eschmun, ebensogut wie Thot, Taate, ist, wie in der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen wurde, ein ebenfalls ächt ägyptischer, sehr häufig vorkommender Beiname des Mondgottes Joh, der als eine der Lichtgottheiten, als Urheber der religiösen Offenbarung, der priesterlichen Wissenschaft angesehen wurde. War demnach Thot eine von den Phönikern verehrte Gottheit, so hatten sie dieselbe offenbar aus Aegypten mitgebracht, und mussten also auch dieselben Vorstellungen von ihm haben, wie die Aegypter. Sie mussten ihn also auch als Urheber der Offenbarung, der Priesterwissenschaft und Literatur ansehen, so gut, wie die Aegypter. Wenn Philo also weiter angiebt: Sanchuniathon habe aus Priesterschriften seine Geschichte geschöpft, so liegt darin ebensowenig etwas Fabelhaftes und Bezweifelnswerthes, als in der Angabe, dass Manetho, noch um ein ganzes Jahrtausend später als Sanchuniathon, ähnliche Quellen, die Priesterliteratur seiner Nation, zur Abfassung seines Geschichtswerkes benutzt habe; denn diese Angabe, die lange Zeit hindurch auch als ein Mährchen angesehen wurde, hat sich durch die neueren Entdeckungen als vollkommen begründet ausgewiesen. Dass aber Philo's Schrift wirklich aus einem phönikischen Originale herrührt, beweisen eine Menge von

Stellen, Namen und Etymologieen, die erst dann Licht und Verständniss erhalten, wenn man sie auf ihre ursprünglich phönikischen Worte zurückführt. Diese phönikische Priesterliteratur, aus der Sanchuniathon nach Philo's Angabe schöpfte, muss aber wesentlich aus Uebersetzungen ägyptischer Priesterbücher bestanden haben. Denn die von Sanchuniathon uns überlieferte Kosmogonie und religiöse Tradition ist, obgleich durch Uebersetzung der Götternamen und durch Anknüpfung an phönikische Oertlichkeiten ganz auf phönikischen Grund und Boden übergetragen, dennoch wesentlich ägyptischen Inhaltes, d. h. mit der ägyptischen Lehre auffallend übereinstimmend. Es muss also in irgend einer Zeit zwischen den Phönikern und Aegyptern ein Austausch religiöser Lehren und Schriften stattgefunden haben. Dieser Austausch kann nicht in spätere Zeiten fallen, weil sich sonst bei den Phönikern die ägyptische Lehre vorfinden müsste, wie sie sich später ausgebildet hatte. Sie findet sich aber nicht so wieder, sondern ganze wichtige Lehren des ägyptischen Glaubenskreises in späterer Zeit fehlen bei den Phönikern völlig, wie wir sehen werden; er muss also in eine frühere Zeit fallen, wo diese Lehren in dem ägyptischen Glaubenskreise selbst noch nicht vorhanden waren. Wir sehen uns daher gezwungen, anzunehmen, dass die heiligen Schriften der Phöniker aus jener Zeit stammen, wo sie selbst in Aegypten lebten; und in der That, Nichts ist wahrscheinlicher als eine solche Annahme. Ueberallhin, wo die Phöniker sich nach ihrer Vertreibung aus Aegypten niederliessen, brachten sie die phönikische Sprache mit und nicht die ägyptische; ein Beweis, dass sie trotz ihres langen Aufenthaltes in Aegypten ihre Sprache beibehalten und die ägyptische nicht angenommen hatten. Diese Erscheinung steht in der Geschichte keineswegs vereinzelt da, sondern gewöhnlich behält ein Volksstamm, der einen andern unterjocht, seine eigene Sprache bei, wenn er auch den Besiegten die ihrige lässt. So behielten die assyrischen Chaldäer in Babylon ihre Sprache und Schrift, wie die babylonischen Keilinschriften beweisen. So hat noch heute die mandschu-tartarische Dynastie in China ihre Sprache als Hofsprache beibehalten, obgleich die Sprache des Reiches und aller öffentlichen Akte nach wie vor die chinesische ist. Es ist also durchaus nicht unwahrscheinlich, dass die phöni-

kische Priesterschaft, nachdem die Phöniker in Aegypten den ägyptischen Kultus angenommen hatten und demnach die Verehrung von ägyptischen Gottheiten von Seiten phönikischer Priester in phönikischer Sprache stattfand, sich auch die Bildung und das Wissen der ägyptischen Priesterschaft aneignete und zu diesem Zwecke ägyptische Priesterschriften ins Phönikische übertrug. Diese Uebersetzungen ägyptischer Priesterbücher mochten es nun sein, welche die späteren heiligen Schriften der Phöniker ausmachten, aus denen Sanchuniathon schöpfte. Auch diese Erscheinung steht keineswegs vereinzelt in der Geschichte da. So sind die Religionsschriften der Siamesen und Thibetaner, ja selbst der buddhistischen Chinesen Uebersetzungen aus der Sanskrit-Literatur; so rühren ja unsere eigenen Religionsschriften aus der Literatur der Hebräer und Juden; was, wenn jemals unsere Literatur ebenso untergehen sollte, wie die phönikische, und unsere Geschichte ebenso aus dem Gedächtnisse der Nachkommen verschwinden, wie die Geschichte der Phöniker für uns verschwunden ist, den Forschern künftiger Jahrtausende wohl noch ein weit unauflöslicheres Räthsel sein würde, als uns die Uebertragung ägyptischer Priesterbücher in die phönikische Sprache. Diese alten Uebersetzungen bildeten nun wahrscheinlich ebenso den Kern einer vollständigen Priesterliteratur, die aus Kommentaren und spekulativen Schriften über die heiligen Bücher bestand, wie bei den Aegyptern. Wenigstens nennt uns Philo als den ältesten Interpreten der heiligen phönikischen Bücher einen gewissen Ben Thabion („Sohn der Weisheit", ein ächter Priestername). Aber leider ist dieser Name für uns ganz leer, da wir gar keine weiteren Nachrichten über ihn besitzen.

Versuchen wir also eine Darstellung der phönikischen Glaubenslehre aus den oben angeführten Quellen; wir wollen die Schrift des Philo zu Grunde legen, und die übrigen Nachrichten an den geeigneten Orten einschalten.

Als Urprinzipien des Weltalls setzt Sanchuniathon nach Philo's Bericht den Geist, das Pneuma, den er als eine finsternissähnliche, odemartige Luft oder als einen finsternissähnlichen Lufthauch beschreibt, und eine mit wirrer Finsterniss erfüllte Kluft; beiden legt er unendliche Ausdehnung und ewige, unbegränzte Dauer bei. Man sieht, Philo will mit dem ersten Ausdruck jenen, das Weltall durchwehenden und beseelenden

Lebensodem, und mit dem zweiten den unendlichen Raum bezeichnen. Das erste Prinzip muss, nach den Worten Philo's zu schliessen, im Phönikischen entweder Ruach geheissen haben, wie der Ruach Elohim, der Geist oder Odem der Götter in der Genesis, oder Kol-piach, Windeswehen, Geisteswehen, wie an einem anderen Orte Philo ein göttliches Wesen nennt [291]. Das zweite Prinzip, das Philo hier Chaos, d. h. Kluft, nennt, die bekannte griechische Bezeichnungsweise des Raumes, nennt er ein andermal Bohu, das Leere, oder Beruth, die Leere [292]. Ein zweiter Name desselben Urwesens ist Derketo [293], die bei den Philistern eine hochverehrte Gottheit war. Auch dieser Name bedeutet wörtlich Chaos, Chasma, d. h. Kluft. Bei der Bezeichnung des Urgeistes müht sich Philo, wie man sieht, eben so erfolglos ab, die Ausdrücke des phönikischen Originals in seinem schlechten Griechisch wiederzugeben, als wir, genügende deutsche Aequivalente für sie zu finden, weil unserer Sprache ein Wort fehlt, welches wie das griechische Pneuma und jene phönikisch-hebräischen Ruach und Kolpia einen Mittelbegriff zwischen Wind und Geist darböte, um die bei den Alten zwischen beiden Begriffen stattfindende enge Verbindung zu bezeichnen; denn in den meisten alten Sprachen ist der Begriff Geist aus dem Begriff Wind, Wehen hervorgegangen, und beide werden durch ein Wort ausgedrückt.

Als, fährt Philo fort, jener geistige Odem in Liebe zu seinen eigenen Prinzipien entbrannte und dadurch eine Vermischung stattfand, entstand durch diese Vereinigung ein neues Wesen, der Pothos, wie ihn Philo nennt, der Eros, wie er gewöhnlich heisst, d. i. der göttliche Erzeugungstrieb, die schöpferische Kraft. Dieses Wesen nennt Philo die Grundursache der Erschaffung des Alls, legt ihm aber kein Schaffen mit Bewusstsein bei [294]. Aus dieser Vereinigung, heisst es nun weiter, sei ein viertes Wesen Moth, Muth, das Urwasser, entstanden, welches nach Einigen eine schlammartige Materie, nach Anderen eine gährende, wasserähnliche Mischung gewesen sei; aus dieser rühre der gesammte Stoff und Same der Schöpfung und die Entstehung des Alls her [295]. Das ungefähr ist der Sinn von Philo's unbehülflichen und schlotterigen Worten. Von einem der griechischen Sprache kaum mächtigen Schriftsteller, der sich durchweg, soweit die Fragmente seines Werkes reichen, als einen erbärmlichen, confusen

Stylisten und einen sehr seichten, flachen Kopf ausweist, ist eine genaue Darstellung spekulativer Sätze natürlich ohnehin nicht zu erwarten. Demungeachtet aber reicht seine Darstellung hin, in diesen vier Urgottheiten die ägyptische Lehre von den vier Urwesen vollkommen zu erkennen. Jener luftartige Geist, das Pneuma, ist die ägyptische Vorstellung von dem Urgeiste Kneph; jene unendliche Kluft, das Chaos, die Atergatis, ist die ägyptische Pascht, der unendliche Raum; der Pothos, die schöpferische Kraft, ist der ägyptische Menth-Harseph, der Erzeugungs- und Schöpfergeist; und jene Muth ist die ägyptische Neith, die Urmaterie, welche ja auch schlammartig, als eine Mischung von Erdtheilchen und Wasser gedacht wurde.

Auch die Phöniker hatten also, wie die Aegypter, die Lehre von einer viereinigen Urgottheit; nur nach Sanchuniathons Darstellung mit dem Unterschiede, dass das erste Götterpaar aus Kolpiach und Bohu, Kneph und Pascht, das zweite Götterpaar aus Eros und Muth, Menth-Harseph und der Neith, der Urmaterie, zusammengesetzt ist. In dieser Vorstellungsweise macht also die Zeit gar keinen Bestandtheil der Urgottheit aus, wie dies bei den Aegyptern der Fall ist, sondern der Schöpfergeist Menth-Harseph nimmt seine Stelle ein [296].

Bei den Phönikern findet sich also die Lehre von der Urgottheit in einer von der ägyptischen Anschauungsweise verschiedenen Gestalt. Bei den Aegyptern wird der Grund des Uebels — denn als solcher wird ja die Zeit in ihrer zerstörenden Eigenschaft von den Aegyptern aufgefasst — gleich in die Urgottheit hineingelegt, so dass die Urgottheit gemischter Natur ist, indem sie wenigstens den Keim des Bösen schon in sich trägt. In der phönikischen Gestalt dieser Lehre erscheint dagegen die Urgottheit als ganz rein und gut, indem an die Stelle der Zeit in der Urgottheit der Schöpfergeist tritt, welcher nach der ersten Ansicht erst bei Entstehung der Welt aus dem Urgeiste emanirte. Von dieser letzteren Ansichtsweise finden sich in den Nachrichten über die ägyptische Glaubenslehre keine sicheren Spuren; sie scheint also den Phönikern eigenthümlich zu sein; offenbar muss sie sich auch später entwickelt haben als die erstere Ansichtsweise, denn die Zeit als eines der Urwesen anzunehmen, liegt in der

Natur der Dinge, da sie ebensogut wie Geist, Materie und Raum dem Nachdenken als unentstanden erscheinen muss. Die letztere Ansichtsweise scheint dagegen aus dem Bestreben hervorgegangen zu sein, die Urgottheit als etwas durchaus Gutes, von allem Bösen Reines aufzufassen; daher musste die Zeit, als der Urgrund aller Zerstörung in der Welt, dem Schöpfergeiste weichen, der eigentlich mit dem Urgeiste identisch ist.

Durch diese Uebereinstimmung der phönikischen Glaubenslehre mit der ägyptischen in der Vorstellung von einer vierfachen Urgottheit lässt sich nun auch noch ein anderer Götterbegriff bestimmen, der bei Philo mehrfach erwähnt wird. In der ägyptischen Lehre wird die Gottheit des Urraumes als Ueberwacherin des Sonnenlaufes und deshalb als Hüterin der Weltordnung betrachtet; von diesem Amte führt sie den Namen: Eiri-en-ose, Erinnys, Rächerin des Frevels. Einen ähnlichen Götterbegriff kennt nun auch die phönikische Glaubenslehre unter den Namen Sydyk d. i. Zedek, die Gerechtigkeit, Mesor, das Recht, Doto, das Gesetz [297]. Da die phönikische Glaubenslehre mit diesem Götterbegriff der Gerechtigkeit sich ganz an den ägyptischen von der Vergeltung anschliesst, so lässt sich wohl mit Grund voraussetzen, dass sie diesen Begriff auch mit derselben Gottheit verbunden haben werde wie die ägyptische Glaubenslehre, d. h. mit der Gottheit des Urraumes, der Pascht, der Derketo.

Dieselbe Gottheit des unendlichen Raumes ist es ferner, die von den Syrern und Babyloniern unter dem Namen der Mylitta, der Geburtshelferin, verehrt wurde Denn Mylitta ist ganz dasselbe Wort wie Ilithyia, welches wir als einen Beinamen der Pascht kennen gelernt haben, weil sie alle Geburten der Neith, der Urmaterie, in ihren unendlichen Schooss aufnimmt [298]. Eben diese Gottheit endlich ist wahrscheinlich auch jene Harmonia, welche in Verbindung mit Kadmos, von den Phönikern bei ihrer Einwanderung nach Böotien mitgebracht und auch noch in späteren Zeiten zu Theben, als eine dem übrigen griechischen Götterkreise fremde Gottheit, verehrt wurde. Denn Kadmos ist wohl nur die gräcisirte Form des phönikischen Kadmon, der Vorweltliche, Alte, Uranfängliche, ein Beiname des Urgeistes als eines Gliedes der vorweltlichen Urgottheit; und Harmonia, ein Name, der keine griechische

Etymologie hat, muss wohl von dem phönikischen charam hergeleitet werden, welches „verfluchen, vertilgen“ bedeutet und der passende Beiname einer Gottheit ist, welche wie die ägyptische Pascht als die Rächerin alles Frevels, als die höchste der Eumeniden betrachtet wurde [299]. Es liesse sich bei dieser Annahme ganz leicht einsehen, wie aus diesem ursprünglichen Begriffe einer Rächerin des Frevels, einer Hüterin der Weltordnung, sich der spätere Begriff der Harmonia entwickeln konnte. Zugleich könnte nach dem Vorhergehenden die Vermuthung nicht befremden, dass jene nach Böotien einwandernden Phöniker von demselben Stamme der Karer oder Kreter möchten ausgegangen sein, welche zu jener Zeit die Inseln des griechischen Meeres inne hatten, und zu welchen auch die nach Palästina zurückgekehrten Philister gehörten. Dass aber dieser phönikische Stamm die ägyptische Glaubenslehre angenommen hatte und die höchsten ägyptischen Gottheiten verehrte, erhellt auch aus dem Kulte der Kabiren, der sich auf Samothrake in seiner ausländischen Fremdartigkeit bis in die späteren geschichtlichen Zeiten erhielt und, wie der phönikische Name beweist, von phönikischen Bewohnern dieser Inseln herrührte, d. h. also offenbar von Niemandem Andern als den Karern.

So vereinigt also auch bei den Phönikern der Begriff des Urraumes alle die verschiedenen Eigenschaften und Wirkungskreise in sich, die ihm in der ägyptischen Glaubenslehre beigelegt werden; und es ist in der That überraschend, dass einem so abstrakten Götterbegriffe, wie dem des unendlichen Raumes, in so frühen Zeiten eine so hohe und weitverbreitete Verehrung zu Theil werden konnte.

Diese Götterbegriffe waren aber nicht blosse Erzeugnisse der Spekulation, sondern wirklich verehrte Gottheiten. Die Athena, d. i. die Muth, die Neith der Aegypter, die Urmaterie, wurde zu Tyrus verehrt in Verbindung mit Hephaestos, d. i. mit Chusor dem Weltbildner, dem Phtah der Aegypter [300].

Die Derketo wird ausdrücklich als die Hauptgottheit der Philister angegeben, des nämlichen Volksstammes, der aus Kreta nach Palästina zurückgekehrt war; und der Hauptsitz ihres Kultes war Askalon; in ihrer Eigenschaft als Hüterin und Gesetzgeberin der Weltordnung, als Doto, hatte sie ebenfalls einen Kult zu Gabala. Als Harmonia endlich, als Rächerin

des Frevels, war sie mit Kadmos, dem vorweltlichen Urgeiste, von Phönikern in Böotien verehrt worden.

Wenn demnach Urgeist, Urraum und Urmaterie als Gottheiten von den Phönikern verehrt wurden, so ist wohl kein Grund vorhanden, dies von dem Schöpfergeiste, Eros, Pothos, dem Pan der Aegypter, zu bezweifeln, obgleich sich keine ausdrücklichen Nachrichten über seinen Kult erhalten haben.

Ebenso übereinstimmend mit der ägyptischen Spekulation ist auch die phönikische Lehre von der Weltentstehung aus der Urgottheit, welche nun bei Philo unmittelbar folgt. Aus den belebten, aber nicht mit Empfindung und Bewusstsein begabten Bestandtheilen der Materie, sagt er, seien als die ersten mit Empfindung und Intelligenz begabten Wesen die Himmelsgewölbe, Zophasemin, entstanden, und zwar in der Form eines Eies [301]; denn dies ist das gewöhnliche Bild, unter welchem die alten Kosmogonieen, auch die ägyptische, die feste Himmelskugel darstellen, welche nach dem Glauben der gesammten alten Völker das Weltall umschliesst. Dass die Materie, wenn nicht mit Intelligenz begabt, doch wenigstens belebt gedacht wurde, haben wir oben bei Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre gesehen. Dass aber das aus dieser Materie entstandene Himmelsgewölbe ein beseeltes und mit Intelligenz begabtes Wesen sei, ebensogut wie Sonne, Mond und Gestirne, war eine allgemeine Vorstellung des Alterthums. Als solche göttliche mit Vernunft und Intelligenz begabte Wesen erscheinen daher die Himmelskörper sammt dem Himmelsgewölbe nicht blos in den theologischen Kosmogonieen, wie hier in der phönikischen und früher in der ägyptischen, sondern auch bei den älteren griechischen Philosophen und selbst noch bei Aristoteles ausdrücklich. Von Zophasemin, Himmelsgewölben in der Mehrzahl, ist dabei wohl nur insofern die Rede, als die ganze Himmelskugel aus zwei Hälften, zwei Wölbungen, einer über und einer unter der Erde, bestehend gedacht wurde. Denn dass die Vorstellung von mehreren Himmelsgewölben über einander schon in der frühen Zeit des Sanchuniathon vorhanden gewesen sei, ist wohl nicht wahrscheinlich. Obgleich Philo durch eine verunglückte Etymologie des Wortes Zophasemin sich selbst den Sinn dieser Stelle verdunkelt hatte und auf diese Weise die Worte seines Originals übersetzte ohne sie zu verstehen — wenn man ihm

nicht lieber geradezu eine boshafte Verdrehung derselben Schuld geben will —, so ist doch, seine verkehrte Etymologie bei Seite gelassen, die in dieser Stelle enthaltene Weltentstehungslehre und deren Uebereinstimmung mit der ägyptischen, vollkommen klar.

Das mit dem Himmelsgewölbe gleichzeitige Entstehen der Erde, Erez, erwähnt Philo an diesem Orte nicht. Da er sie aber an einer anderen Stelle zugleich mit dem Himmel und als dessen Schwester anführt[302], so ist es offenbar, dass auch bei Sanchuniathon die Entstehung der Erde als mit der Entstehung des Himmels gleichzeitig erfolgt dargestellt wurde, wie, nach des Eudemos Bericht, bei Mochos [303]; was nur von Philo bei seinem leichtfertigen Auszuge übergangen wurde. Man wird sich also die Sache ebenso vorzustellen haben, wie sie in der ägyptischen Glaubenslehre vorgetragen wurde: dass nämlich das Weltei einen Theil der Urmaterie als flüssigen Kern in sich enthielt, der, als das äussere Himmelsgewölbe entstanden war, sich nach der Mitte hin zur Erdkugel zusammenzog, so dass zwischen dem Himmelsgewölbe und der Erde ein leerer Raum eintrat.

Nun — fährt Philo fort — emanirte (denn das ist der Sinn des von Philo gebrauchten neuplatonischen Kunstwortes „ausstrahlen", das die neueren Erklärer missverstanden haben) die Materie in die Welt und erzeugte Sonne, Mond und Sterne sammt den Sternbildern[304].

Nach der ägyptischen Glaubenslehre beginnt mit der Einstrahlung der Materie in die Weltkugel die Ausbildung der in dem Himmelsgewölbe eingeschlossenen Innenwelt und damit die Entstehung der innenweltlichen Gottheiten, welche die einzelnen Theile des Weltalls sind. Mit der Einströmung der Materie in die Welt gehen auch die übrigen Theile der Urgottheit in die Welt über, und so entsteht der erste innenweltliche Gott. Dieser erste innenweltliche Gott, der Protogonos, der Erstgeborne, ist nun nach den beiden verschiedenen Ansichtsweisen von der Urgottheit entweder der Schöpfer- und Zeugungsgeist Menth-Harseph, wenn die Zeit als eines der vier Urwesen betrachtet wurde, oder die Zeit, der Aeon, Sevek, wenn der Schöpfergeist als eines der vier Urwesen galt. Da Sanchuniathon in seiner Lehre von der Urgottheit diese letztere Ansichtsweise angenommen hat, so ist zu erwarten,

dass er den Zeitgott, den Aeon, als Protogonos, den erstgeborenen innenweltlichen Gott, anführen werde. Dies ist auch wirklich der Fall. Sanchuniathon, sagt Philo, lässt aus dem Pneuma, dem Urgeist, dem Kolpia, und seiner Gattin, der Baau, d. h. dem Chaos, als Erstgeborenen den Aeon, die Zeit, hervorgehen; und von diesen dann das ganze übrige Geschlecht der Götter [305].

Der Zeitgott, Belitan, Herr der Ewigkeit, vorzugsweise El, der Gott genannt, der Kronos der Griechen, vermählt mit der in die Welt übergegangenen Göttin des finsteren Raumes, der Atlath, d. h. Nacht, der Hathor der Aegypter [306], erzeugt nun den materiellen Schöpfergott, das Feuer, den Phtah, den Hephaestos der Griechen, und das Licht, den Tag, die Sate der Aegypter [307].

Hier bricht Philo seine Darstellung der Kosmogonie ab, indem er nun unmittelbar zu einer Stammtafel der verschiedenen phönikischen Völkerschaften übergeht. Dass aber hiermit die Kosmogonie bei Sanchuniathon noch nicht zu Ende war, erhellt aus der Natur der Sache, denn es fehlen noch die beiden augenfälligsten Himmelskörper: Sonne und Mond, deren Entstehung aus der in die Welt emanirten Materie Philo selbst vorher erwähnte, und welche in allen alten Glaubenslehren als zwei grosse Gottheiten betrachtet werden. Beide kommen aber auch bei den Phönikern vor, die Sonne, Schemesch, unter dem Titel: Baalschamajim, Herr des Himmels [308], De-marum, Herr der Himmelshöhe [309]; der Mond, Jerach, unter dem Titel: Eschmun und Asklepios [310]. Eschmun, der Achte, mit einem zugleich ägyptischen und phönikischen Beinamen, heisst der Mond als die letzte der acht kosmischen Gottheiten: Schamai der Himmel und Erez die Erde, Olam die Zeit und Aitalath die Nacht, Chusor das Feuer und Or das Licht, und endlich Schemesch die Sonne und Jerach der Mond. Asklepios aber heisst der Mondgott als Geber der Offenbarung. Um diesen Titel zu verstehen, muss man sich erinnern, dass in der ägyptischen Glaubenslehre die Sonne als der höchste Lichtgott, als der grösste Thot, oder, wie ihn die Hieroglyphenschrift bezeichnet, als der dreimal grosse Taate, der Hermes trismegistos der Griechen, zugleich als der Urheber des geistigen Lichtes und aller Erkenntniss gedacht wurde. Da bei Philo Hermes trismegistos ganz in einer

ähnlichen Bedeutung erwähnt wird [311], so unterliegt es keinem Zweifel, dass auch die Phöniker den Sonnengott als höchsten Spender des physischen und geistigen Lichtes und als Urheber alles Wissens betrachteten. Neben dem Sonnengotte steht nun der Mond als zweiter Lichtgott, zweiter Taate, Thot dismegas, der zweimal grosse, wie er bei den Aegyptern heisst. Er ist der Vermittler zwischen dem höchsten Lichtgotte und dem Menschengeschlechte, und wie er die Erde mit seinem von der Sonne entlehnten Lichte erhellt, so theilt er auch dem Menschengeschlechte die von dem Urheber aller Erkenntniss, dem höchsten Lichtgotte, der Sonne, ausgehende Wissenschaft mit; er ist der Uebergeber der von Thot trismegistos ausgehenden Offenbarung. Als solcher heisst er bei den Aegyptern Aschklep, der grosse Offenbarer, und dieser Titel in seiner grăcisirten Form Asklepios ist es nun, unter welchem er auch bei den Phönikern vorkommt. Ausserdem erwähnt Philo auch noch häufig den Thot ohne allen Beisatz, so dass es sich nicht bestimmen lässt, welchen der Thote er meint.

Diese acht kosmischen Gottheiten, die sogenannten Achte der Aegypter, sind es nun, welche von den Phönikern die Kabiren, d. h. die grossen, mächtigen Gottheiten genannt wurden [312]. Dies erhellt daraus, dass als der achte derselben ausdrücklich Eschmun-Asklepios, d. h. Joh-Thot, namhaft gemacht wird; denn die Beinamen Eschmun, der Achte, und Asklepios, der Mehrer der Offenbarung, sind ägyptische Namen, die, wie wir gesehen haben, Niemanden Anderes bezeichnen als den Mondgott, Joh-Taate. Als die kosmischen Gottheiten, die grossen Theile des Weltalls, die bei der Entstehung der Welt unmittelbar aus der Urgottheit hervorgingen, heissen die Kabiren Kinder der Sydyk, d. h. der Gerechtigkeit, der Weltordnung, des Urraumes, der Bohu, die von den Phönikern als die Gemahlin des Urgeistes Kolpiach betrachtet wurde; denn dass Zedek die Gerechtigkeit, Thuro, Doto, das Gesetz, die Gottheit des Urraumes in ihrer Eigenschaft als Hüterin der Weltordnung, als Weltgesetz ist, haben wir oben gesehen.

Dass die Kabiren von den Phönikern wirklich verehrt wurden, zeigen phönikische Münzen, auf welchen ein Kabire in der bekannten Zwerggestalt abgebildet ist [313], die nach Herodots Zeugnisse den ägyptischen Bildern der Kabiren so

gut wie denen der Phöniker eigenthümlich war, und in welcher sie auch auf griechischen Münzen vorkommen.

Der Dienst der Kabiren hatte sich bekanntlich noch in der späteren geschichtlichen Zeit in Samothrake erhalten, wie denn auch in den kretischen Sagen Spuren eines ehemaligen Kabirendienstes sich finden. Ebenso war Limnos ein uralter Sitz von dem Dienste des Hephaestos, d. i. des Phtah, eines der höchsten Kabiren. Es ist also klar, dass der Dienst dieser phönikisch-ägyptischen Gottheiten von ehemaligen phönikischen Bewohnern dieser Inseln herrührte. Als solche haben wir aber die von Aegypten vertriebenen phönikischen Karer, Kreter, Philister kennen gelernt. Diese müssen also den Dienst der Kabiren, d. h. der grossen kosmischen Gottheiten, aus Aegypten in jene Gegenden mitgebracht haben, denn Herodot traf noch zu seiner Zeit den Dienst derselben Gottheiten unter ihrem phönikischen Namen, der Kabiren, in Memphis an, wo er schon seit undenklichen Zeiten ununterbrochen bestanden hatte; Memphis aber war der Sitz des phönikischen Reiches in Aegypten gewesen. Es ist also klar, dass die Phöniker bei ihrem Einfalle in Aegypten den Dienst dieser grossen kosmischen Gottheiten in Memphis schon vorfanden, daselbst annahmen und von da in ihre späteren Wohnsitze übertrugen. Eine und dieselbe phönikische Völkerschaft, die Philister, hatte also den Dienst der Derketo, der Göttin des Urraumes, in Askalon; den Dienst der Thuro und Doto, derselben Gottheit in ihrer Eigenschaft als Weltordnung, in Gabala; der Harmonia, derselben Gottheit in ihrer Eigenschaft als Rachegöttin der Frevel, in Verbindung mit dem des Kadmon, des Urgeistes, in Böotien; und den Dienst der Kabiren, der acht grossen kosmischen Gottheiten, auf den griechischen Inseln: ein offenbarer Beweis, dass sie den ganzen höheren Götter- und Glaubenskreis der Aegypter bei ihrem Aufenthalte in Aegypten angenommen hatten.

Nach der Entstehung der grossen innenweltlichen Gottheiten, d. h. der grossen überirdischen Theile des Weltalls, folgt in der ägyptischen Glaubenslehre die Ausbildung der Erdoberfläche. Auch bei Philo kommt eine solche Lehre über die Bildung der Erdoberfläche und die Entstehung lebender Wesen unter Donner und Blitz und grossem Aufruhr der Elemente vor [314]. Diese Stelle hat aber so wenig religiöse Färbung und

schmeckt, wenigstens in Philo's Vortrage, so sehr nach der aufklärerischen Weise, wie etwa ein späterer Epikuräer über die Weltbildung phantasiren konnte, dass man es bis auf Weiteres muss dahingestellt sein lassen, ob ächte phönikische Lehren darin enthalten sein möchten, die Philo nur nach seiner Weise zurecht gerichtet hat, oder ob das Ganze ein blosses Geistesprodukt von Philo selber ist.

Auf die vollendete Ausbildung der Erde lässt die ägyptische Lehre die Entstehung der irdischen Gottheiten, der sogenannten Zwölfe, und der Kroniden folgen. Diese 12 Gottheiten betrachten die Aegypter als die zweite Göttergeneration, die Kroniden als die dritte, und verlegen jenen grossen Götterkampf, den Titanen- und Gigantenkrieg, in die Dauer ihrer Herrschaft. Bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre wurde nachgewiesen, dass eine Anzahl dieser Gottheiten zweiten und dritten Ranges ursprünglich arianische Götterbegriffe waren, welche die Phöniker bei ihrer Einwanderung nach Aegypten mitbrachten, und welche sich dann mit den ursprünglichen ägyptischen Götterbegriffen zu einem Ganzen vermischten. Zugleich hat sich uns die Vermuthung aufgedrängt, dass die Fabel vom Götterkampfe, der nach der ägyptischen Glaubenslehre zwischen dieser Göttergeneration und der früheren stattfand, und endlich mit der Besiegung des Zeitgottes Seb und seines Anhanges durch den Ophion und die Seinigen endigte, nur die sagenhaft ausgeschmückte Erinnerung an den durch die Einwanderung der Phöniker veranlassten Kampf des altägyptischen Götterdienstes mit dem eingedrungenen arianischen gewesen sei, der mit einer Unterwerfung und Verschmelzung des arianischen Götterkreises unter den ägyptischen endigte, indem die altägyptischen Gottheiten als die grösseren und mächtigeren, die mit ihnen verschmolzenen arianischen Gottheiten aber als geringere und untergeordnete fortan betrachtet wurden. Wäre diese Vermuthung begründet, so müsste sich diese Götterreihe in der phönikischen Glaubenslehre nothwendig wiederfinden, und zwar vielleicht als eine besonders hochverehrte, weil sie ja doch die eigentlichen Nationalgottheiten der Phöniker, die in den frühesten Zeiten schon von ihnen verehrten Götter, enthielte. Und in der That, auch diese Götterreihe findet sich bei den Phönikern wieder, und ihr Kult war gerade der bei ihnen verbreitetste.

Auch Philo's Schrift enthält diese Göttergeneration sammt einer Schilderung des Götterkampfes, aber in einer so gränzenlosen Verwirrung, mit so vielen Irrthümern und Entstellungen, dass es unmöglich wäre, ohne andere Nachrichten ein geordnetes Ganze aus dem chaotischen Knäuel seiner hirnlosen Auszüge zusammenzustellen. Ob ungenügende Kunde der Sprache, oder mangelnde Sachkenntniss, oder absichtlicher böser Wille, oder Alles dies zusammen die Schuld trage, — jedenfalls ist die Verwirrung, die er anrichtet, ganz unglaublich: aus verschiedenen Namen einer und derselben Gottheit macht er verschiedene göttliche Wesen[315]; aus Göttinnen Götter[316], aus Göttern Göttinnen[317]; Völkernamen macht er zu Gottheiten[318], Götternamen zu Ländern[319]. Wie dunkel und zum Theil sinnlos schon blos hierdurch die Geschichte des Götterkampfes wird, welche er erzählen will, begreift sich von selbst. Diese Verwirrung wird nun noch vermehrt durch seine eigene Kopflosigkeit; denn da er nicht gleich zu Anfange die Entstehung der Götter berichtet hat, welche im Laufe seiner Erzählung handelnd vorkommen sollen, so muss er jeden Augenblick den Faden seiner Geschichte abbrechen, um die Götter, welche er nöthig hat, geboren werden zu lassen, so dass Götterkämpfe und Göttergeburten ein wundersames Durcheinander bilden. Den höchsten Grad der Entstellung erreicht aber dieser Mischmasch durch den Geist der Fälschung, der sich durch das Ganze hindurchzieht. Denn der Zweck seiner Darstellung ist, diese Götter als Menschen erscheinen zu lassen, und als was für Menschen! und ihre Handlungen und Kämpfe, die zum Theil offenbar eine physikalische Bedeutung haben, als blos menschliche Händel und Streitigkeiten, um sie in ihrer ganzen moralischen Verwerflichkeit hinzustellen, und am Ende triumphirend ausrufen zu können: Das sind nun die Handlungen jenes Kronos; das die ehrwürdigen Zustände seines von den Hellenen so viel gerühmten Zeitalters, welches man das „erste goldene Geschlecht der redenden Menschen“ nennt; das jene hochgepriesene Glückseligkeit der Alten[320]! Nur durch die Vergleichung der anderweit bekannten Nachrichten mit der ägyptischen Glaubenslehre wird es möglich, die hauptsächlichsten Göttergestalten und die wesentlichsten Züge des Götterkampfes aus diesem Wirrwarr von Irrthümern, Gedankenlosigkeiten und Fälschungen zu enträthseln.

Das erste irdische Götterpaar ist bei den Aegyptern Ophion-Okeanos, der schlangengestaltige Nilgott, als Verkörperung des Agathodaemon, des guten Geistes, des schlangengestaltigen Kneph; und seine Gattin die Reto, die Hüterin der irdischen Weltordnung, die irdische Form der Pascht, der Schicksalsgöttin. Dieselben Gottheiten finden sich auch bei den Phönikern wieder. Okeanos ist Surmubei, Sorom-habbaal, der Flussgott[321], auch Nahar, der Fluss, genannt, d. h. der Nil, der Nereus des Philo, der gleich Okeanos als der Vater des Meeres betrachtet wird[322]. Die Göttin der irdischen Weltordnung ist die Thuro, das Gesetz, die Chusarthis, die Ordnerin, die Reto, Leto der Aegypter, die Eurynome der Griechen[323].

Das zweite irdische Götterpaar ist bei den Aegyptern Seb, der Gott der Zeit, die irdische Verkörperung des Sevek, der unbegränzten Ewigkeit, der böse und zerstörende Gott, der Götterfeind, und seine Gattin Netpe-Rhea. Auch diese Gottheiten kennt die phönikische Glaubenslehre. Denn Philo erwähnt ausdrücklich einen mit dem älteren Kronos gleichnamigen zweiten Kronos, den er den Verderber, Zerstörer, Apollon, nennt, einen Sohn des älteren[324]. Als Zeitgott heisst er vorzugsweise Baal-Cheled, Herr der Zeit[325], zum Unterschied von dem älteren Kronos, dem Aeon, Olam, Baal-Etan, Herr der Ewigkeit; als zerstörender Gott, dessen bekanntes Symbol jene zerstörende Waffe, die Sichel, Harpe war, heisst er Maker, der Sehnendurchhauer[326]. Da endlich diese Gottheit eine der höchsten und grössesten des arianischen Götterkreises ist, und zu jenen Götterbegriffen gehört, welche die Phöniker schon mit nach Aegypten brachten, so kommt sie in den phönikischen Denkmälern auch unter ihrem arianischen Namen Kevan, der Erhabene, vor; so heisst sie in einer numidischen Inschrift: Baal Kevan, der Herr der Zeit[327].

Ebenso war Netpe, die Rhea der Griechen, bei den Phönikern eine hochverehrte Göttin unter dem Namen der Astarte, Astaroth[328]. Dieser Name ist, wie schon nachgewiesen wurde, ein ägyptischer Beiname der Netpe, den sie als Vorsteherin der Erzeugung, des Wachsthumes führt; denn er bedeutet: Mehrerin des Wachsthumes: Asch-theroth[329]. Die Phöniker haben also, wie man sieht, den ägyptischen Namen der Göttin beibehalten. Auch diese Gottheit ist, wie schon gezeigt wurde, einer der höchsten arianischen Götterbegriffe, denn

auch in dem arianischen Götterkreise kommt sie als das Himmelsgewässer vor, von dem alle Entstehung und alles Wachsthum abhängt, unter demselben Begriffe, den ihr ägyptischer Name Netpe, das Gewässer des Himmels, andeutet. In der phönikischen Glaubenslehre tritt ihr Begriff als Göttin des Himmelsgewässers zurück, und sie wird vorherrschend als die Gottheit aller Erzeugung und Entstehung aufgefasst. Von den Griechen wird sie Aphrodite genannt[330], und weil sie in dem vorderasiatischen Gestirnkultus als die Gottheit des Abendsternes betrachtet wurde, heisst sie auch Aphrodite-Urania, die himmlische Aphrodite. Und dies ist nicht eine blosse Namensübertragung, sondern der Aphroditenkult der Griechen ist aus dem phönikischen Kult der Astarte hervorgegangen, wie Herodot ausdrücklich angiebt[331]. Selbst der Name Aphrodite scheint phönikischen Ursprunges[332].

Aus dem Vorhergehenden erhellt also, dass die vier Hauptgottheiten der ägyptischen zweiten Göttergeneration, der sogenannten Zwölfe, sich auch bei den Phönikern wiederfinden. Von den übrigen aber, ausser dem Tat, enthalten die auf uns gekommenen Nachrichten über die phönikische Glaubenslehre keine Spur, obgleich sich mit ziemlicher Sicherheit voraussetzen lässt, dass auch sie in dem phönikischen Götterkreise vorhanden waren, und dass auch bei den Phönikern die zweite Göttergeneration eine Zwölfzahl bildete. Denn wenn sie in den bedeutenderen und wesentlichen Götterbegriffen mit den Aegyptern übereinstimmen, so lässt sich kein Grund denken, warum sie in den weniger wesentlichen sollten abgewichen sein. Bei Philo lässt sich nur noch Tat, der einmal grosse, mit einiger Sicherheit erkennen, da er durch den Beisatz „Erfinder der Buchstaben" kenntlich gemacht wird[333]; denn die Erfindung der Buchstaben wird von den Aegyptern dem einmal grossen Tat beigelegt. Ausserdem macht Philo noch eine Göttin Sido, eine Göttin des Gesanges und der Musik, namhaft[334], welche, wenn sie sicher wäre, der Gattin des Mui, des Dichtgottes, entsprechen müsste. Da sie aber bei Philo neben Poseidon und Typhon vorkommt, und er sie eine Tochter des Pontos, d. h. des Typhon, nennt, so wird es fast wahrscheinlich, er möchte den ägyptischen Namen des Typhon; Seth, für das phönikisch-hebräische Wort Schiddah, Gesang, Musik, angesehen und demgemäss falsch interpretirt haben.

Nun folgt in der ägyptischen Glaubenslehre eine dritte Göttergeneration, welche aus sagengeschichtlichen Persönlichkeiten entstanden ist, und aus Gliedern einer Königsfamilie besteht, die in den frühesten Zeiten über Aegypten geherrscht hatte. Wir haben schon früher nachgewiesen, dass mit einzelnen dieser sagengeschichtlichen Gottheiten arianische Götterbegriffe verbunden wurden, wie z. B. mit Herakles der arianische Begriff des Sonnengottes, und mit Seth-Typhon der arianische Feuergott in seiner bösen, zerstörenden Eigenschaft. In dieser Gestalt kommen nun auch die hauptsächlichsten dieser sagengeschichtlichen Gottheiten bei den Phönikern vor. Es sind Osiris und Isis, Herakles und Tanath, Seth-Typhon und wahrscheinlich auch Schai.

Osiris kommt auf phönikischen Denkmälern unter seinem ägyptischen Namen vor[335]. Es wird also hierdurch die Nachricht eines griechischen Schriftstellers, dass die Phöniker den Osiris, der ursprünglich ein ägyptischer Gott gewesen sei, unter dem Namen Adonis verehrt und zu einer phönikischen Gottheit gemacht hätten[336], bestätigt und gegen alle Zweifel festgestellt. Adonis ist aber ein blosser Beiname, der auch anderen Gottheiten gegeben wird[337], denn Adon bedeutet „der Herr", und ist ganz gleichbedeutend mit dem Titel Mar, der Herr, Marna, unser Herr. Es ist bekannt, dass Osiris bei den Aegyptern hauptsächlich als Gott der Unterwelt und Herrscher des Todtenreiches verehrt wurde. Es ist kein Grund vorhanden, zu zweifeln, dass er auch bei den Phönikern diese unterweltliche Bedeutung gehabt habe. Der Todtengott Muth, den Philo namhaft macht, möchte also wohl der Osiris sein[338]. Dürfte man den einzelnen Aeusserungen Philo's Gewicht beilegen, so müsste man freilich den Muth mit dem Schai der Aegypter, dem Pluton der Griechen, gleichstellen. Philo ist aber kein Schriftsteller, der seine Worte abwägt, und es ist sogar sehr zweifelhaft, ob man ihm die zur schärferen Unterscheidung ähnlicher Göttergestalten nöthige Sachkenntniss zutrauen kann. Ebenso verwechselt er den Osiris durchgehends mit dem Demarun[339], dem Herrn der Himmelshöhe, der nach dem Wortsinne des Namens Niemand Anderes sein kann, als der Sonnengott. Ob dies geschehen ist, weil auch die Aegypter den Osiris in der Sonne wohnen liessen und ihm die Aufsicht über die belebende Sonnenwärme zuschrieben, oder wei-

Philo den älteren Kronos, den Aeon-Protogonos der phönikischen Glaubenslehre, welcher der Vater des Sonnengottes ist, mit dem jüngeren Kronos, dem Maker, dem Vater des Osiris, beständig vermengt, lässt sich nicht genauer bestimmen.

Isis, die Gattin und Schwester des Osiris, findet sich unter ihrem Beinamen Persephone bei Philo erwähnt[340]. Ob sie wirklich eine von den Phönikern verehrte Gottheit war, lässt sich nicht nachweisen, da die erhaltenen Nachrichten von ihr schweigen.

Der zweite der sagengeschichtlichen Götter, Herakles, war nach dem ausdrücklichen Zeugnisse Herodots[341] auch bei den Phönikern eine hochverehrte Gottheit. Wie der Name des Gottes im Phönikischen gelautet habe, lässt sich mit Bestimmtheit nicht nachweisen; doch scheint bei ihm der nämliche Fall eingetreten zu sein, wie bei der Astarte, d. h. die Phöniker scheinen den ägyptischen Namen Har-hello beibehalten zu haben, denn es kommt in verschiedenen Nachrichten ein phönikischer Name Archles, Archaleus vor[342], der offenbar dem Namen Har-hello entspricht. Herakles war eine der grössten und ältesten Gottheiten von Tyrus, und als Schutzgottheit der Stadt unter dem Zunamen Melkarth, König der Stadt, besonders verehrt[343]. Der Heldenrolle wegen, die er in der Sage vom Götterkampfe spielt, hatte er bei den Aegyptern den Beinamen Chon, Chom, der Starke; ebendeshalb hiess er bei den Phönikern Sadid, der Starke, unter welchem Beinamen er auch bei Philo vorkommt[344]. Es wurde schon bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen, dass der Name Har, Hor das arianische Wort Hware, Sonne, das persische Chor ist, dass also Har-hello ursprünglich der arianische Sonnengott war. Diese arianische Abstammung des Gottes erhellt auch daraus, dass nach der Aussage der phönikischen Priester in Tyrus sein Tempel zugleich mit der Stadt gegründet worden war[345], dass er also von den Phönikern schon verehrt wurde, ehe sie nach Aegypten kamen, und sie seinen Dienst offenbar aus ihren früheren Ursitzen am rothen Meere mitgebracht hatten. Diese ursprüngliche Bedeutung wird nun auch durch die Stellung bestätigt, welche die ägyptische Glaubenslehre dem Herakles beilegt, indem sie ihn als Aufseher der Sonne in der Sonnenscheibe wohnen lässt, und ihn Iri-en-hor, Auge, d. h. Aufseher der Sonne, nennt. Derselbe

Beiname: Auge der Sonne, En-baal, Inibalus, kommt auch als Name einer phönikischen Gottheit vor[346]; es ist also wohl keinem Zweifel unterworfen, dass auch die Phöniker unter diesem Namen den Herakles verstanden und ihm, seiner ursprünglichen Bedeutung gemäss, das Amt eines Aufsehers der Sonne beilegten. In Uebereinstimmung mit dieser seiner ursprünglichen arianischen Herkunft wird Herakles daher, sowohl bei den Aegyptern, wie bei den Phönikern, von zwei anderen ursprünglich arianischen Gottheiten hergeleitet, denn er wird ein Sohn des Kronos und der Astarte genannt[347].

Eine andere Gottheit, welche noch selbst durch ihren ägyptischen Namen ihre arianische Abkunft verräth, ist die Tanais, Tanath, die Anais, Anahita der Arianer. Wir haben gesehen, dass Anahita, die Reine, ein Beiname der arianischen Mondgöttin war, und dass sie als solche in ganz Westasien eine grosse Verehrung genoss. In dem ägyptischen Götterkreise spielt sie nur eine untergeordnete Rolle, weil die ägyptische Sprache, die den Mond als ein männliches Wesen betrachtet, der Vorstellung einer weiblichen Mondgottheit widerstrebte. Mit ihrem ägyptischen Namen und wahrscheinlich auch mit ihrer ägyptisirten Bedeutung kommt nun die Tanath auch bei den Phönikern vor[348]. Auf karthagischen Inschriften kommt sie mit dem Baal-chamman in Verbindung vor, doch lässt sich nicht bestimmen, ob als dessen Gattin[349]. Von den Griechen wird diese Göttin der Namensähnlichkeit wegen häufig mit der Athene verwechselt, und so wird auch wohl bei Philo jene Athene, die er eine Schwester der Persephone, d. h. der Isis, nennt[350], keine andere sein, als die Anath.

Der dritte der sagengeschichtlichen Götter bei den Aegyptern war Seth-Typhon, der feindselige Bruder des Osiris. Wir haben früher schon gesehen, dass Typhon in der ältesten ägyptischen Götterlehre den Begriff eines Kriegsgottes hatte, dass er darauf durch die Phöniker zu einem Gotte der Gluthitze umgewandelt wurde, indem diese die Vorstellung ihres arianischen Kriegsgottes, des Feuers in seiner zerstörenden Eigenschaft, mit demselben verbanden, und ihn in dieser Form als einen, ihrem kriegerischen Sinne besonders zusagenden Gott vorzugsweise verehrten; und dass endlich später, nach der Vertreibung der Phöniker aus Aegypten, Seth-Typhon,

als der Hauptgott eines seefahrenden Volkes, zu welchem sich die Phöniker jetzt ausbildeten, auch den Charakter eines die See beherrschenden Gottes, einer Meergottheit annahm. Auf diese Weise versuchten wir, die verschiedenen, einander so widersprechenden Bedeutungen, welche diesem Gotte in den Nachrichten der Alten beigelegt werden, zu erklären und mit einander zu vereinigen. In allen diesen verschiedenen Bedeutungen findet sich Typhon auch bei den Phönikern. Der eigentliche phönikische Name des Gottes lässt sich nicht nachweisen, da er gewöhnlich nur unter einzelnen Beinamen vorkommt, die sich auf seine verschiedenen Aemter beziehen. So heisst er als Gott der Gluthhitze Baal-chamman[351]; als Gott des Feuers, nach seinem arianischen Namen Atar, Aderhammelech, das Feuer der König, am gewöhnlichsten aber blos Molech, Melech, König[352]; als Meeresgottheit kommt er besonders bei Philo unter dem Namen Pontos vor, und dieser Pontos spielt in seiner Erzählung des Götterkampfes ganz dieselbe Rolle, wie Typhon in der ägyptischen Sagengeschichte[353].

Die Gattin des Typhon, die Nephtys, findet sich als eine phönikische Gottheit nicht erwähnt. Horus der Jüngere, der Sohn des Osiris, scheint bei Philo gemeint zu sein, wenn er von Herakles als einem Sohn des Demarun spricht[354]; man müsste dabei die nämliche Verwechslung zwischen diesem jüngeren Horus und jenem älteren Horus, dem eigentlichen Herkules annehmen, die auch sonst in griechischen Nachrichten über die ägyptische Glaubenslehre sich vorfindet. Von Anubis findet sich in den Nachrichten über die phönikische Glaubenslehre keine sichere Spur, obgleich es wahrscheinlich ist, dass der Name Anubis aus dem phönikischen Nebo entstanden ist, welches als ein Titel des Taat-Hermes vorkommt[355].

Mit dieser, aus den anderweitigen Nachrichten von der phönikischen Glaubenslehre und aus den phönikischen Denkmälern selbst geschöpften Darstellung des phönikischen Götterkreises wird es nun möglich, sich durch Philo's konfuse Darstellung vom Götterkampfe hindurchzuarbeiten, weil man jetzt im Stande ist, die fortwährenden Irrthümer und Verdrehungen, die Philo sich fast bei jedem Götternamen zu Schulden kommen lässt, zu bemerken und zu berichtigen; aber auch so kann man aus seiner Erzählung keine nur einigermaassen vollständige Darstellung des Götterkampfes zusammenbringen. Er erwähnt

die Entmannung des Uranus durch n Kronos [356], womit offenbar in dem phönikischen Original der Gedanke ausgedrückt werden sollte, dass die Zeit nach und nach den irdischen Hervorbringungen des Himmels, der himmlischen Schöpfungskraft, ein Ziel setzte. Er erwähnt mehrfach den Götterkampf selbst [357], der zwischen dem Zeitgott, dem Kronos, und dem Uranus, dem Kneph-Emeph, dem Ophion der Aegypter, stattfand, sowie die in diesen Kampf verwickelten, auf beiden Seiten stehenden Gottheiten, aber in einer solchen abgerissenen und verkehrten Weise, dass man durchaus kein Bild von dem Ganzen und seinem Verlaufe erhält. Aus einzelnen Scenen, die er in seinem Auszuge dunkel erwähnt, sieht man indessen, dass die Erzählung seines phönikischen Originales mit der ägyptischen Glaubenslehre in Uebereinstimmung sein musste; denn was Plutarch von der Enthauptung der Isis und der Zerstückelung des Herakles andeutet, findet sich auch bei Philo wieder [358]; nur leider bei dem Einen so dunkel und abgerissen, wie bei dem Anderen. Auch der Kampf des Typhon mit Osiris, in welchem zuerst Osiris geschlagen wurde und nur durch die Flucht entrann, kommt gerade so bei Philo als ein Kampf des Pontos mit dem Demarun vor. Aber nirgends ein vernünftiger Gang der Erzählung; überall Nichts als abgerissene Bruchstücke ohne Ordnung und Zusammenhang; ein bunt zusammengewürfeltes Mengsel irrthümlicher oder absichtlich entstellter Auszüge, wie aus einem nur stückweise und halbverstandenen Originale.

Nach der Beendigung der Götterkämpfe lässt auch Philo die Herrschaft des Osiris über die Erde eintreten, sowie dies in der ägyptischen Glaubenslehre der Fall ist. Er lässt des Osiris Mutter, die Astarte, die Netpe-Rhea, zugleich mit ihm herrschen [359], wie denn auch die ägyptische Sagengeschichte die Netpe den Osiris und die Isis überleben lässt. Zuletzt erwähnt er den Tod des Osiris unter dem Namen des Muth oder Pluton, des Gottes der Unterwelt [360].

Diese mageren Notizen Philo's können glücklicher Weise durch andere Nachrichten so vervollständigt werden, dass die Verbreitung des Osirisdienstes über Phönikien, Kleinasien bis nach Griechenland sich über allen Zweifel erhaben herausstellt. Die Einerleiheit des Osiris mit Adonis ist schon dargethan; ebenso die des Dionysos mit Osiris; zum Ueberfluss aber beruht auch noch die des Adonis mit Dionysos auf ausdrücklichen Zeugnissen [361]. Zugleich erinnere man sich, dass die Einheit der Rhea-Netpe mit der Demeter in der ägyptischen Glaubenslehre bewiesen wurde; ebenso, dass die Rhea-Netpe Eins ist mit der Kybele und der Astarte, und die Astarte Eins mit der Aphrodite, der Venus. Dann stellt sich die überraschende Erscheinung heraus, dass unter den verschiedenen Namen der Netpe und des Osiris, der Astarte oder der Venus und des Adonis, der Kybele und des Attes, der Demeter und des Dionysos, ein und dasselbe Götterpaar, Mutter und Sohn, gleichmässig in Aegypten, Phönikien, Kleinasien und Griechenland verehrt wurde. Ja selbst bis zu den Hebräern war dieser Dienst gedrungen, und die Trauerklage um den Vermissten, Hadad, die Klage um den Begrabenen, Thammuz, ertönte auch aus dem Munde hebräischer Weiber [362]. Denn überall hat dieser Dienst einen und denselben Gegenstand: das Verschwinden und den Tod des Sohnes, das Suchen der Mutter nach dem Entschwundenen, und die endliche Auffindung und Wiederbelebung des Verstorbenen. Die den Dienst feiernden Weiber ahmten diese Handlung förmlich nach; sie spielten gleichsam die ganze Begebenheit durch. Der Anfang der Feier begann mit der Todtenklage um den Verstorbenen, und der jammernde Ruf: Ai linu! Wehe uns! ertönte aus dem Munde der Feiernden. An einem folgenden Tage suchte man den Verschwundenen; und an einem dritten Tage endlich wurde die Auffindung und Wiederbelebung des Gestorbenen gefeiert, und der Freudenruf erscholl: Jachoh! Er lebt! Jachaveh Hadad, oder in der griechisch verderbten Aussprache: Hyes Attes! der Vermisste lebt! Aus diesem Gange der Feier erklären sich daher auch die vielen Beinamen, unter welchen der Gott vorkommt. Er heisst Hadad, Adodos, Attes, der Vermisste; Thammuz, der Begrabene. Ja selbst die phönikischen Klag- und Freudenrufe: Ai linu! Wehe uns! und Jachoh! Er lebt! wurden von den Griechen, für welche sie als Wörter einer fremden Sprache bald ihren ursprünglichen Sinn verloren haben mussten, auf den Gefeierten selbst übergetragen, und Linos, Iao, Iakchos, Bakchos zu Beinamen des Gottes gemacht. So erklärt sich die Erscheinung, die schon dem Herodot auffiel, dass ein und derselbe Klaggesang um den Tod eines Jünglings von Kleinasien bis nach Aegypten hin noch zu seinen Zeiten ge-

sungen wurde: der bekannte Linos-Gesang, der bei den Aegyptern der Maneros-Gesang hiess. Maneros ist ägyptisch und heisst der Geliebte[363]; also die Klage um den Geliebten. Ailinos, oder abgekürzt Linos, ist aber der phönikische Klageruf selbst: Ai linu! Wehe uns! Man sieht, dass dieser ganze Dienst sich aus den Leichengebräuchen hervorgebildet hatte, denn namentlich die Klaggesänge der Trauerweiber bei der Leiche des Verstorbenen waren eine allgemeine Sitte des Alterthumes. Ueber den Tod des Gottes aber, den man beklagte, hatte man ganz dieselbe Sage, wie die Aegypter über den Tod des Osiris. Es hiess nämlich, er sei von einem Eber auf der Jagd getödtet worden, oder, wie Andere sagen, von dem in einen Eber verwandelten Kriegsgotte Ares, d. h. von Seth-Typhon[364]. Denn dass Seth-Typhon die ägyptische Bedeutung eines Kriegsgottes hatte, ist in der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre schon nachgewiesen worden, und ebenso, dass das Schwein, der Eber, dem Typhon zugeeignet wurde und als ein Repräsentant des Typhon galt, so gut wie der Esel und das Flusspferd, und deshalb als unrein angesehen wurde. Wenn sonst in der Sage einzelne Abweichungen vorkommen, wie z. B. dass das Verhältniss der Astarte zum Adonis nicht als ein Verhältniss zwischen Mutter und Sohn, sondern als das zweier Liebenden oder zweier Gatten aufgefasst wird[365], so kann dies bei der Beweglichkeit aller Sagen an dieser so weit verbreiteten am wenigsten auffallend sein.

Die weite Verbreitung der Sage kann aber nach der bisherigen Darstellung über die ältesten Wanderungen der Phöniker auch nicht auffallen, denn ihnen, welche den ägyptischen Glaubenskreis überhaupt zu den Völkern des Mittelmeeres brachten, muss auch diese Verbreitung des Dienstes der Astarte und des Osiris zugeschrieben werden. Dafür spricht nicht allein eine allgemeine Wahrscheinlichkeit, sondern auch die ausdrücklichen Nachrichten, dass der Dienst der Rhea, d. h. der Netpe-Astarte, sowohl einer der ältesten in Kreta war, wo alle die mit ihm zusammenhängenden Sagen, welche die Aegypter von Osiris erzählten, auf den Zeus übergetragen wurden, als auch dass derselbe Dienst der Astarte und des Osiris unter dem Namen der Demeter und des Dionysos in engster Verbindung mit dem Kabirenkult in Samothrake vorkam[366]. Denn dies weist offenbar darauf hin, dass dieser Dienst von demselben Volke herrührte, welches einst diese Inseln bewohnte und auch den Kabirenkult dahin verpflanzte, nämlich von den Pelasgern, Philistern, den phönikischen Karern. Es ist daher wohl keinem Zweifel unterworfen, dass auch der griechische Demeter- und Dionysos-Dienst, der sich von Theben aus über Griechenland verbreitete, von denselben phönikischen Karern herrührt, die nach Böotien einwanderten und Theben gründeten. Dass aber dieser Dienst vor anderen Götterkulten ägyptisch-phönikischer Abkunft sich so besonders weit verbreitete, hat wohl nur seinen Grund in der allgemeinen Natur der sagengeschichtlichen Götterbegriffe, indem sie wegen der mit ihnen verbundenen Sagengeschichte der Fassungskraft ungebildeter Völker, dergleichen damals alle Völker um das mittelländische Meer her waren, und der Fassungskraft der Menge überhaupt verständlicher und zusagender waren, als die höheren und abstrakteren Götterbegriffe.

Dies ist der Abriss der phönikischen Glaubenslehre, soweit er sich aus der Darstellung des Philo und den übrigen uns erhaltenen Nachrichten noch zusammenstellen lässt. Glücklicher Weise sind die kosmogonischen Lehren und alle höheren spekulativen Götterbegriffe in den wesentlichen Zügen erhalten, und das Ganze des ägyptischen Glaubenskreises vollkommen erkennbar. Nur einige untergeordnete Göttergestalten fehlen. Es lässt sich also wohl aus der Nichterwähnung anderer wichtiger und im ägyptischen Glaubenskreise sehr auffallender Lehren, wie z. B. die von der Seelenwanderung, mit Sicherheit schliessen, dass sie keinen Theil des phönikischen Glaubenskreises ausmachten. Denn wenn auch die Phöniker die Seelenwanderung angenommen hätten, so hätten die griechischen Nachrichten gewiss nicht hiervon geschwiegen. Man wird demnach voraussetzen müssen, dass bei den Phönikern statt der Seelenwanderungslehre die gewöhnlichen Ansichten der alten Völker von einem Todtenreiche, wie z. B. bei den Griechen und Römern, Statt hatten. In allen übrigen Punkten dagegen ist die Uebereinstimmung der phönikischen Glaubenslehre mit der ägyptischen so augenfällig, dass sie keines weiteren Beweises bedarf.

An diese Götter- und Weltentstehungslehre knüpfte nun Sanchuniathon nach der Weise aller ältesten Geschichtschrei-

ber die Anfänge seiner phönikischen Geschichte, indem er eine Stammtafel der einzelnen phönikischen Völkerschaften aufstellte. Diese Stammtafel macht er nach der Weise der alten griechischen Logographen, und ganz so, wie der hebräische Verfasser der Genesis, d. h. er leitet sie von einzelnen Persönlichkeiten ab, denen er die Namen der Stämme und Völkerschaften beilegt. Diesen Theil der Philonischen Darstellung könnten wir also füglich übergehen, da er nicht zu unseren religiösen Untersuchungen gehört. Weil aber Philo durch die Eigenthümlichkeit seiner Darstellung die neueren Forscher zu dem Irrthume verführt hat, auch in den Namen dieser Völkerschaften und Volksklassen Götterbegriffe zu suchen, so wird es nöthig sein, diesen Irrthum mit kurzen Worten aufzuhellen und den wahren Sachbestand auseinanderzusetzen. Da es nämlich, wie wir gesehen haben, Philo's Absicht ist, die ganze Götterlehre als eine menschliche Geschichte darzustellen, so verkehrt er zum Zwecke seiner absichtlichen Fälschung die ursprüngliche Ordnung des ägyptischen Glaubenskreises, die wir in dem vorstehenden Abrisse wiederhergestellt haben, und statt auf die Lehre von der Urgottheit in naturgemässem Zusammenhange die Entstehung der Welt und der acht kosmischen Gottheiten, dann die Entstehung der Erdoberfläche und die zweite Göttergeneration der Zwölfe, und alsdann erst die dritte Göttergeneration mit dem Menschengeschlechte und der Stammtafel der phönikischen Völkerschaften auf einander folgen zu lassen, setzt er vielmehr gleich nach der Lehre von der Urgottheit die Ausbildung der Erde und die Entstehung der Menschen; macht dann die höchsten kosmischen Gottheiten, den Zeitgott und den Phtah zu den ersten Sterblichen, welche erst von den Späteren wegen ihrer nützlichen Erfindungen zu Göttern erhoben worden seien, und lässt auf diese dann sogleich die Stammtafel der phönikischen Völkerschaften folgen. Dieser Stammtafel bemüht er sich durch Einschiebung einiger Götternamen, die aber leicht von dem Uebrigen zu sondern sind, den Anstrich eines Götterregisters zu geben, und knüpft an sie unmittelbar die Geschichte von dem Götterkampf mit den in dieselbe eingemischten Götterabstammungen. Auf die Erzählung des Götterkampfes lässt er dann die Herrschaft der Astarte und des Osiris folgen, sammt der ungesalzenen Beschreibung einer angeblich von Thot ausgedachten Abbildung

des Kronos und einer Erwähnung der von Thot gegründeten Priesterliteratur und Theologie. Schliesslich rühmt er sich dann, diese Theologie von allen physischen und kosmischen Allegorieen glücklich gereinigt und den an solche Possen gewöhnten Ohren seiner Zeitgenossen die reine geschichtliche Wahrheit enthüllt zu haben.

Seine Stammtafel beginnt Philo damit[367], dass er von dem Aeon, dem Zeitgotte, und dem Phtah, dem Gotte des Feuers, einige besonders lange und grosse Menschen geboren werden lässt, nach denen die phönikischen Hauptgebirge: das kasische Gebirge sammt dem Libanos und Antilibanos, ihre Namen bekommen hätten. Von diesen lässt er den Memrumos, den er durch Hypsuranios übersetzt, um dem Worte das Ansehen eines Götternamens zu geben, und den Esau geboren werden[368], wobei er einen komischen Seitenhieb auf die Geschichtsbücher der Juden führt, indem er seinen Memrum und Esau nach einer ungenauen Erinnerung an die Geschichte der hebräischen Patriarchen irrthümlich von der Thamar herleitet; denn nur diese kann er meinen, wenn er von Weibern spricht, die sich am Wege jedem Ersten Besten Preis gegeben hätten. Dieser Memrumos und Esau sind aber die Bewohner des Sees Memrum an den Quellen des Jordan, und die Edomiter. Als Nachkommen des Memrum giebt er an die Jäger und Fischer und deren ganzes Geschlecht, d. h. die Sidonier[369]; denn man muss sich erinnern, dass man seine griechischen Namen immer ins Phönikische zurückzuübersetzen hat. Von diesen leitet er ein Brüderpaar her, die er Chrysor und Diamichios nennt. Beiden Namen giebt er wieder den Anstrich von Götternamen, indem er den ersten zum Hephaestos, den zweiten zu einem Zeus michios macht. Chrysor sind aber die Chores-or, die Feuerarbeiter, und Diamichios die De-mĕchi, die Schmiedekundigen[370]. An diese knüpft er einen Technites, im Phönikischen Malachi, d. h. ein Handwerker, und einen Geïnos, im Phönikischen Kajin, d. h. ein Schmied, was zugleich der Name einer phönikischen Völkerschaft, der Keniter, ist[371]. Aus seinem Geïnos macht er aber mit Anspielung an das griechische Wort Ge, Erde, einen Erdegeborenen, Autochthonen, mit offenbarer Verdrehung des Wortes. Nach diesen kommt ein Agros oder Agrotes, im Phönikischen Schadai, d. h. ein Ackerbauer[372]; da aber Schadai zu gleicher

Zeit der Mächtige, der Gewaltige heisst, was als Titel verschiedener Gottheiten vorkommt, so macht er aus seinem Agros den zu Byblos verehrten höchsten Gott. Man sieht, dass in dem phönikischen Original die verschiedenen Klassen und Stände der phönikischen Bevölkerung ebenso auf einzelne Persönlichkeiten zurückgeführt wurden, wie in der Genesis die nomadischen Viehhirten auf den Jabal, den Wanderer; die Geiger und Pfeifer auf den Jubal, den Schalmeibläser; die Erz- und Eisenarbeiter auf den Tubalkain, den Erzschmied. — Nun folgen die Aletae, die Umherirrenden, Vertriebenen, d. h. die Philistim, die Philister, und die Titanen, d. h. die Dedanim, die Dodonäer[373]. Von diesen lässt Philo abstammen den Amynos, d. h. die Ammoniter, und den Magon, d. h. die Maoniter, beides phönikische Völkerschaften[374]. An diese endlich knüpft er das doppeldeutige Misor an, denn Misor ist zugleich Länder- und Göttername. Als Ländername bezeichnete es nicht allein einen phönikischen Landstrich, sondern soll auch offenbar an den phönikischen Namen von Aegypten, Misraim, anspielen. Als Göttername bezeichnet es, wie wir gesehen, die Gottheit des Urraumes, die Hüterin der Weltordnung, und wahrscheinlich auch eine ägyptische Gottheit, denn Misor, Mesore, ist zugleich im Aegyptischen der Name des zwölften Monats, die meistens von Götternamen hergenommen sind. So stellt er denn Misor mit Sydyk zusammen[375], und leitet von Misor den Thot und von Sydyk die Kabiren ab, die er zugleich zu den Korybanten und Samothrakern macht, d. h. zu den ältesten phönikischen Bewohnern von Kreta und Samothrake. Durch diese letzte kunstreiche Zusammenstellung hat er sich nun den Uebergang zu wirklichen Götternamen gebahnt, und an sie knüpft er seine Geschichte von dem Titanenkampf.

Man sieht, dass Philo mit solchen Fälschungen nur einem der semitischen Sprachen Unkundigen — und sein Buch war ja für Griechen bestimmt — Sand in die Augen streuen konnte. Nichtsdestoweniger hat er seine Absicht so gut erreicht, dass sich selbst seine gelehrten Erklärer von ihm haben narren lassen.

Nach der vorstehenden Darstellung der phönikischen Glaubenslehre bleibt nun die Angabe Strabo's[376], „die alte Lehre von den Atomen stamme, wenn man dem Posidonius glauben dürfe, von einem Sidonier, Namens Moschos (oder Mochos, wie ihn Damascius nach Eudemos in den oben angeführten Auszügen nennt), der vor der troischen Zeit gelebt habe," nicht mehr so unbegreiflich und unwahrscheinlich, als sie bisher schien. Denn sie tritt nun aus ihrer Vereinzelung heraus, und es lässt sich einsehen, wie eine solche Lehre mit der übrigen phönikischen Glaubenslehre in Verbindung stehen und sich aus ihr entwickeln konnte. Zuerst versteht es sich von selbst, dass man das Wort Atomen von dem besonderen Sinne entkleiden muss, den es erst in der weiteren Entwicklung der griechischen Spekulation erhielt, d. h. von dem Sinne, wornach das Wort Atom die charakteristische Bezeichnung der Form ist, welche gerade Demokrit der Lehre von den Urtheilchen der Materie gab, dass nämlich die unendliche Theilbarkeit der Materie etwas in sich Widersprechendes sei, und man gezwungen werde, die Urtheilchen der Materie als nicht weiter mehr theilbar, als untheilbar, Atomoi, sich vorzustellen. Diese besondere Form der Lehre von den Urtheilchen ist es, die nur allein dem Demokrit zugeschrieben werden kann, wie wir in der Folge sehen werden, nicht aber die Lehre von den Urtheilchen selbst. Denn diese entstand nicht erst mit Demokrit, sondern war schon in der ältesten pythagoräischen Schule vorhanden und macht einen wesentlichen Theil der von Pythagoras nach Griechenland überpflanzten Lehre aus. Nun geht aber aus unseren bisher geführten Untersuchungen hervor, dass die Lehre von den Urbestandtheilen der Materie sich auf's Engste an die ägyptisch-phönikische Lehre von der Urgottheit anschliesst, indem die Urmaterie selbst eines der vier Wesen der Urgottheit ausmachte. Diese Urmaterie wurde aber von den Aegyptern wie von den Phönikern als ein Gemisch von Wasser und Erdtheilchen angesehen; die Vorstellung von kleinen Erdtheilchen als Bestandtheilen der Urmaterie lag also in der Lehre von der Urgottheit gleich mit der ersten Entstehung dieser Lehre eingeschlossen. Es kann daher durchaus nicht befremden, eine solche Lehre als eine phönikische angeführt zu sehen. Ist doch diese Vorstellung gerade auch bei Sanchuniathon, trotz der schlechten Uebersetzung Philo's, ohne die mindeste Zweideutigkeit ausgesprochen, und muss daher als ein Theil der phönikischen Priesterlehre angesehen werden, obgleich Sanchuniathon bei seiner Darstellung der

Weltentstehung sie nur in kurzen Worten als eine anderwärts her schon bekannte Lehre erwähnt, wie es in einem blos geschichtlichen Werke ja ohnedies nur geschehen konnte.

Mochos könnte also etwa ein priesterlicher Schriftsteller gewesen sein, der über die Glaubenslehre seines Volkes schrieb, gleich dem von Philo angeführten Ben Thabion, den Philo den ersten Verfasser von Kommentaren über die heiligen Schriften des Thot nennt, und dem er eine physikalische und kosmische Allegorisirung der phönikischen Glaubenslehre zuschreibt, d. h. offenbar eine Darstellung der phönikischen Glaubenslehre in demselben pantheistisch-materialistischen Sinne, den wir aus der Darstellung der ägyptischen Lehre als die wirklich ächte, ursprüngliche und eigenthümliche Weltanschauungsweise kennen gelernt haben, welche der ganzen ägyptischen Götterlehre zu Grunde liegt. Sollte aber Mochos, wie es wahrscheinlicher ist, nur ein Geschichtschreiber gewesen sein, wie Sanchuniathon, mit welchem er in einer Stelle des Athenäus[377] zusammengestellt wird, so würde dies die Angabe des Posidonius, wie sie Strabo anführt, nicht im Mindesten erschüttern, denn wir sehen an dem Beispiele Sanchuniathons, wie auch ein blosser Geschichtschreiber eine solche Lehre erwähnen konnte, falls er nur nach der Weise der alten Geschichtschreiber mit einer Weltentstehungslehre begann, denn in dieser musste dann eine solche Lehre nach der phönikischen Glaubenslehre nothwendig vorkommen. In jedem Falle kann Mochos nicht als Schöpfer der Lehre angesehen werden, die er vortrug, sondern nur als Darsteller oder etwa als Fortbildner einer Lehre, die schon in der Glaubenslehre seiner Nation vorhanden war, und die, wie der ganze phönikische Glaubenskreis, aus der ägyptischen Priesterlehre herstammte.

Jetzt, wo wir die phönikische Glaubenslehre in ihren wesentlichen Zügen übersehen können, wird ihr inniger Zusammenhang mit der ägyptischen Glaubenslehre, von der sie geradezu nur eine Kopie genannt werden kann, nicht dem mindesten Zweifel mehr unterliegen. Die früher aufgestellte Behauptung: die ägyptische Glaubenslehre gebe den Schlüssel zu den Glaubenskreisen der sämmtlichen Völker rings um das mittelländische Meer, ist also in ihrem hauptsächlichsten Theile bewiesen. Denn da wir früher nachgewiesen haben, dass die aus Aegypten vertriebenen Phöniker, welche während ihres

langen Aufenthaltes in Aegypten ägyptische Bildung und mit ihr den ägyptischen Glaubenskreis angenommen hatten, sich über die meisten Inseln des Mittelmeeres und dessen Küsten: über die griechischen Inseln bis auf das kleinasiatische und griechische Festland und über Sicilien nach Sardinien und Nordafrika bis nach Spanien, ausbreiteten, so ist es klar, dass sie nach allen diesen Orten hin den ägyptischen Glaubenskreis mitbrachten und ihn auch denjenigen Völkern mittheilten, mit denen sie in Berührung kamen und denen sie als ein höher gebildetes, kriegerisches und seefahrtkundiges Volk in jeder Hinsicht überlegen waren.

Welche Umgestaltung aber die ägyptisch-phönikische Glaubenslehre bei einer solchen Uebertragung an ein durch Abstammung und Sprache fremdes Volk erlitt und nothwendig erleiden musste, wollen wir noch an dem Beispiele der Griechen genauer nachweisen.

Der griechische Glaubenskreis.

Es kann natürlich nicht im Plane dieses Werkes liegen, eine Darstellung der gesammten griechischen Mythologie zu geben. Für unseren Zweck kommt nur derjenige Theil der griechischen Mythologie in Betracht, der einen eigentlich religiösen Glaubenskreis bildet, dessen Entstehung und Ausbildung wir zu erforschen haben, um einestheils seinen Zusammenhang mit den übrigen alten Glaubenskreisen aufzufinden, anderntheils zu begreifen, warum er nicht gleich ihnen im Stande war, eine ihm eigenthümliche Spekulation hervorzubringen.

Die griechische Glaubenslehre in ihrer späteren Gestalt bildet eine äusserst mannigfache und bunte, zugleich aber auch eine äusserst locker und lose mit einander zusammenhängende Menge von Göttergestalten. Sie gleicht auffallend dem griechischen Volke selber, das ebenfalls in eine Menge von selbstständigen Einzelheiten zerfiel, ohne einen festeren Staatsverband und ohne einen vereinigenden Mittelpunkt. Schon diese äussere Form reicht hin, zu beweisen, dass die griechische Glaubenslehre in ihrer späteren Gestalt kein organisches, aus einem inneren Keime hervorgegangenes und entwickeltes, sondern ein aus blos äusserlicher Zusammenhäufung an sich verschiedenartiger Bestandtheile entstandenes Ganze bildete. Es ist also vor allen Dingen nöthig, das Ganze wieder in seine Bestandtheile zu zerlegen, aus denen es sich zusammengesetzt hat.

Um für diese Untersuchung einen festen Ausgangspunkt zu haben, wird es am besten sein, die öffentliche Götterverehrung, wie sie während der geschichtlichen Zeit in Griechenland nachweisbar bestand, zu Grunde zu legen. Denn es kann

nicht dem mindesten Zweifel unterworfen sein, dass die wirklich bei einer Nation vorhandene Glaubenslehre und Götterverehrung am sichersten und unmittelbarsten aus den Kultusstätten selbst erhellt: aus den Tempeln, Altären, heiligen Hainen und geweihten Orten. Denn Baudenkmäler, Oertlichkeiten und Lokalkulte sind es, die am meisten dem Wechsel der Zeit trotzen, und selbst dann noch wenigstens die einzelnen Götternamen und die äusseren Gebräuche des Dienstes im Andenken der Menschen erhalten, wenn auch der den einzelnen Götterdiensten zu Grunde liegende religiöse Gesammt-Vorstellungskreis verschwunden sein sollte. Trotzdem also, dass die griechische Götterverehrung in der geschichtlichen Zeit nur eine zahllose Menge von Einzelkulten war und kein Staat die gesammte Götterreihe zugleich verehrte, so lässt sich diese doch aus den einzelnen Kulten fast vollständig zusammensetzen. Von diesen Lokalkulten also hätte man ausgehen müssen, und nicht von den Schriften der Dichter und Mythographen, wenn man ein wirkliches, geschichtlich sicheres Bild des griechischen Glaubenskreises aufstellen wollte. Ein solches getreues Bild der in Griechenland selbst noch in späterer Zeit vorhandenen Lokalkulte giebt Pausanias, welcher im zweiten Jahrhundert n. Chr. G. unter der römischen Kaiserherrschaft Griechenland zu dem besonderen Zwecke bereiste, um seine Götterverehrung, seine Tempel, Heiligthümer, Götterbilder, heiligen Sagen u. s. w. an Ort und Stelle kennen zu lernen. Die Angaben des Pausanias in dieser seiner Durchwanderung Griechenlands legen wir also für unsere Untersuchungen zu Grunde. Um ferner bei diesen Untersuchungen einen Vergleichungspunkt zu haben, gehen wir den griechischen Götterkreis nach Anleitung der phönikisch-ägyptischen Glaubenslehre durch, die wir nun als bekannt voraussetzen, und sehen, welche Göttergestalten sich vorfinden, wobei wir die übrigen Theile des griechischen Glaubenskreises an den geeigneten Orten einschalten.

Gleich das höchste Wesen der ägyptischen Glaubenslehre, die Urgottheit Amun, im Griechischen Ammon, findet sich verehrt zu Aphytis auf Pallene[378], zu Theben in Böotien[379], zu Sparta[380], zu Gytheon am lakonischen Meerbusen[381], und endlich zu Athen, wo in älteren Zeiten dem Gotte zu Ehren Ammonia gefeiert wurden[382]. Alle diese Kulte erscheinen als althellenische, keineswegs als fremde und erst in späterer

Zeit aus Aegypten oder Libyen her eingeführte. Der Ammons-Tempel in Theben scheint uralt gewesen zu sein, und gleich der Mehrzahl der übrigen thebanischen Kulte auf die Phöniker zurückgeführt werden zu müssen. Auch die Ammonien zu Athen müssen sehr alt gewesen sein, denn die parische Marmorchronik[383] setzt ihre Stiftung unter den Theseus, 1256 J. v. Ch. G.

Das zweite Wesen der Urgottheit, die Göttin des Urraumes und der Weltordnung, welche als die Lenkerin des Geschickes die Geburten überwachte, war unter dem Namen Eileithyia eine unter den Griechen viel verehrte Gottheit; denn sie hatte Tempel zu Athen[384], zu Megara[385], zu Elis[386], in Achaja zu Aegion[387] und Bura[388], in Argolis zu Argos[389] und Hermione[390], in Arkadien zu Tegea[391] und Kleitor[392], zu Sparta[393], zu Messene[394], und eine Grotte der Eileithyia, die schon Homer erwähnt, d. h. ein nach ägyptischer Weise in Felsen eingehauener Tempel, war auf Kreta bei Amnisos[395]. Erst dadurch, dass die Griechen den Amun mit ihrer höchsten Gottheit, dem Zeus, gleichstellten, wurde nun auch auf dessen Gemahlin, die Hera, der Titel der Eileithyia übergetragen. Nur auf eine ebenso äusserliche Weise lässt sich die Uebertragung dieses Titels auch auf die Artemis erklären. Denn da Horus und Bubastis, d. i. Apollon und Artemis, nach der ägyptischen Sagengeschichte bei der Reto, oder Leto, der irdischen Verkörperung der Pascht, der Eileithyia, auferzogen wurden, weshalb die Griechen die Leto geradezu als die Mutter von Apollon und Artemis ansahen, so kam es, dass in dem Artemis-Tempel zu Delos zugleich die Eileithyia verehrt wurde, und dies mochte den Späteren Veranlassung geben, die Eileithyia und die Artemis für eine und dieselbe Gottheit zu halten. Dass aber die Eileithyia wirklich die oben angegebene Bedeutung hatte, erhellt aus einem der alten Hymnen, welche in dem Tempel zu Delos gesungen wurden, und nach Herodot[396] von dem vorhomerischen Dichter Olen aus Lykien herrührten. Denn Pausanias[397] führt aus diesem Olenischen Hymnus an, dass die Eileithyia als Schicksalsgöttin und als Mutter des Eros, d. h. des weltbildenden Schöpfergottes, des Harseph-Menth, angerufen wurde.

Da dieses zweite Wesen der Urgottheit bei den Aegyptern zugleich die Schicksalsgöttin war, so ist die später als eine gesonderte Gottheit betrachtete Nemesis, die Moira,

das Fatum, wohl ursprünglich mit der Eileithyia identisch gewesen. Auch die Nemesis hatte noch in späterer Zeit einen Kult, z. B. bei den Rhamnusiern in Attika[398], bei den Achaiern u. s. w.[399]. Eben dieselbe Gottheit ist auch wohl die Ananke, die zwingende Nothwendigkeit.

Das dritte Wesen der Urgottheit ist bei den Aegyptern Sevek, die unbegränzte Zeit, die Ewigkeit, von welchem Seb, die begränzte Zeit, die innenweltliche und irdische Form ist. Bei den Griechen scheinen aber schon in der frühesten Zeit beide Götterbegriffe zu Einer Gottheit, dem Kronos, zusammengeschmolzen zu sein, was nicht zu verwundern ist, da beide Begriffe einander so nahe liegen und für die älteren Griechen wohl kaum trennbar waren. Da Seb schon in der ägyptischen Göttersage eine bedeutende Rolle spielte, so ist denn auch in der griechischen Mythologie die sagengeschichtliche Bedeutung des Kronos so vorherrschend geworden, dass sich von seiner spekulativen Bedeutung kaum noch mehr als dunkle Spuren finden. Dass aber der Name Kronos wirklich nur als eine dialektisch verschiedene Form des Wortes Chronos, Zeit, angesehen werden darf, Kronos also schon durch seinen Namen die Bedeutung eines Zeitgottes habe, ist schon früher nachgewiesen worden.

Das vierte urgöttliche Wesen der Aegypter ist Neith, die Urmaterie, die Muth der Phöniker. Es ist bekannt, dass die ägyptische Neith, die Hauptgottheit in Sais, von den Alten einstimmig mit der Athena gleichgestellt wird, obgleich auch diese in der späteren Mythologie der Griechen von ihrer ursprünglichen spekulativen Bedeutung Nichts mehr übrig behalten hat; ebensowenig wie Kronos, oder Eileithyia, die mit Hera und Artemis, oder Ammon, der mit Zeus verwechselt wird. Eine Erinnerung an die hohe Stellung der Athena, als eines der vier unentstandenen Wesen der Urgottheit, liegt aber offenbar in dem Mythus ihrer Entstehung aus dem Haupte des Zeus. Die Bedeutsamkeit dieses in der späteren griechischen Mythologie, welche alle übrigen Götter geboren werden lässt, ganz fremdartigen Mythus ist so sehr in die Augen fallend, dass sie keines besonderen Beweises bedarf. Uebrigens stammte nach den Angaben der Alten der Dienst der Athena in Athen direkt von dem der ägyptischen Neith ab, denn die Stiftung des Athenakultes wird auf den von Sais nach Athen

ausgewanderten Kekrops zurückgeführt, dessen historische Existenz den griechischen Alterthumsforschern wohl nicht mehr so unglaublich erscheinen wird, wenn sie einmal erst werden angefangen haben, ihren Gesichtskreis durch das Studium der barbarischen Literaturen zu erweitern, wozu durch das Studium des Sanskrit jetzt wohl die Bahn gebrochen ist. Eine andere Spur von der ägyptischen Herkunft der Athena findet sich in dem Tempel der Athena Saïtis auf dem Berge Pontinos bei Argos[400], da wo nach der Sage ein anderer ägyptischer Auswanderer, Danaos, sich niederliess; eine Sage, die ebenfalls das gerechte Befremden der Kritiker erregt hat, da in jenen früheren Zeiten, wo ganze Stämme Jahrhunderte lang vorher und nachher ihre Sitze wechselten und die Geschichte so unzählige Spuren von Völkerwanderungen aufweist, Nichts unwahrscheinlicher und unmöglicher ist, als dass auch ein Einzelner landflüchtig geworden und ausgewandert sei. Dass aber die Athena auch von jenen phönikischen Volksstämmen verehrt wurde, welche nach ihrer Vertreibung aus Aegypten Griechenland und die griechischen Inseln besetzten und als Urheber des ersten Bergbaues in Griechenland den Beinamen Telchinen, Erzschmiede, erhielten, beweist ein Tempel der Athena Telchinia zu Teumessos in Böotien, dessen Gründung Pausanias ausdrücklich den von Kypros nach Böotien herübergekommenen Telchinen zuschreibt[401]. Bekanntlich geben aber auch andere Nachrichten die Phöniker als die ältesten Bewohner von Böotien und die Gründer von Theben an. Der Kult der Athena war in Griechenland so weit verbreitet, dass es unnöthig ist, die einzelnen Orte ihrer Verehrung nachzuweisen.

Auf die Lehre von der Urgottheit folgte bei den Aegyptern und Phönikern die Lehre von der Entstehung der Welt in Form eines Eies. Es wurde schon bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre auseinandergesetzt, dass dies Bild vom Welteie eine ganz einfache und nahe liegende Darstellung der nach dem Glauben der Alten von dem Himmelsgewölbe eingeschlossenen Weltkugel war, besonders wenn man sie sich in jenem anfänglichen Zustande denkt, wo das Innere der Weltkugel noch nicht eine ausgebildete feste Erde mit den grossen sie umschliessenden Räumen und den in denselben sich bewegenden Himmelskörpern enthielt, sondern noch

Nichts weiter, als eine mit Erdtheilchen vermischte Wassermasse, die Urmaterie.

Die Gestaltung der noch ungeformten Welt begann mit der Sonderung des Himmels und der Erde. Die Erde wurde ein fester Kern in der Mitte des Weltalls, und der Himmel bildete ein festes Kugelgewölbe um dasselbe.

Der Himmel als ein beseeltes Wesen gedacht erscheint auch in der hesiodischen Theogonie unter dem Namen Uranos als eine Gottheit. Bei den späteren Griechen findet sich aber seine Verehrung nicht, weil der Begriff des Zeus auch den des Himmels mit einschloss. Denn es wurde schon nachgewiesen, dass Zeus identisch ist mit dem Sanskritwort Dyaus, Himmelsgewölbe, dass also der Begriff des Zeus sich aus dem des Himmelsgewölbes entwickelte. Die Erde aber: Ge, Gaea, wurde auch noch von den späteren Griechen verehrt; so zu Tegea in Arkadien[402]; zu Keryneia in Achaia[403], zu Sparta[404], zu Athen[405].

Mit der weiteren Ausbildung der Innenwelt entstanden nun nach der ägyptischen Glaubenslehre zuerst die beiden höchsten innenweltlichen Gottheiten Menth-Harseph und Phtah; auf sie folgten dann die übrigen kosmischen Gottheiten, die beiden Welträume, Sate, der erleuchtete Weltraum, und Hathor, der nächtliche finstere Weltraum; Re, die Sonne, und Joh, der Mond. Dies sind die acht kosmischen Gottheiten, die sogenannten acht grossen Götter, die Kabiren der Aegypter und Phöniker.

Alle diese Götterbegriffe finden sich auch bei den Griechen wieder. Menth-Harseph, der Gott der Weltbildung, die geistige Schöpfer- und Erzeugungskraft, ist der Eros der Griechen; nicht der Eros in seiner späteren Bedeutung, der Sohn der Aphrodite, sondern jene alte Gottheit, die Hesiod unter den erst entstandenen, unmittelbar aus dem Chaos hervorgehenden aufzählt[406], jener Eros, welchen Olen einen Sohn der Eileithyia nennt[407]. Auch die phönikische Glaubenslehre kennt, wie wir gesehen haben, denselben Götterbegriff; denn der in Philo's Uebersetzung des Sanchuniathon vorkommende Pothos, der aus der Verbindung der beiden ersten göttlichen Urwesen, des Aethers und des Urraumes, hervorgeht, ist offenbar kein anderer, als der griechische Eros. Es ist also mit der ägyptisch-phönikischen Glaubenslehre vollkommen übereinstimmend,

wenn Olen in dem oben angeführten Hymnus die Eileithyia eine Mutter des Eros nennt. In diesem älteren Sinne muss demnach wohl Eros da aufgefasst werden, wo er als Gegenstand eines gesonderten und selbstständigen Kultus vorkommt, ohne mit der Aphrodite in Verbindung zu stehen: so wahrscheinlich bei den Thespiern[408] und bei den Spartanern[409].

Neben Eros findet sich aber auch bei den Griechen bis in die späteste geschichtliche Zeit hinein der Dienst derselben Gottheit unter ihrem ägyptischen Namen und ihrer bekannten ägyptischen Gestalt; dies ist der, besonders von den Arkadern sehr gefeierte Dienst des Pan. Wir haben in der ägyptischen Glaubenslehre gesehen, dass dieser Name den aus der Urgottheit in die Welt übergegangenen, emanirten Schöpfergeist bezeichnet, denn Pan, Phan bedeutet im Aegyptischen den „Uebergegangenen, Emanirten". — Eros und Pan bedeuteten also ursprünglich eine und dieselbe Gottheit, obgleich sie in der späteren griechischen Mythologie zwei selbstständige, von einander gesonderte Göttergestalten sind. Diese Trennung Eines ägyptischen Götterbegriffes in mehrere griechische Gottheiten ist aber für die Bestimmung der Göttergestalten selbst etwas durchaus Unwesentliches, da wir diese Erscheinung auch bei anderen Götterbegriffen noch vielfach werden wiederkehren sehen. Die Verschiedenheit des Pan und des Eros in der späteren Mythologie ist also kein Grund gegen ihre ursprüngliche Identität zur Zeit ihrer ersten Einführung in Griechenland. Ebensowenig beweisend für eine spätere Einführung des Pan in Griechenland ist der Schluss Herodots[410], dass Pan den Griechen erst um die Zeit des trojanischen Krieges könne bekannt geworden sein, weil sie ihn zu einem Sohn des Hermes und der Penelope machten; denn die Abstammung des Pan wird von den Griechen äusserst verschiedenartig angegeben. Es geht daraus weiter Nichts hervor, als dass Pan ein alter Götterbegriff war, den die späteren Griechen in ihre Götterreihe nicht mehr recht einzuordnen wussten. Dass aber Pan zu den älteren Gottheiten gehörte, deren Dienst in der geschichtlichen Zeit schon fast verschollen war, erhellt daraus, dass Pan später fast nur noch in dem Peloponnes und besonders in Arkadien verehrt wurde, wo sich überhaupt die alten Götterkulte am unverändertsten erhalten hatten, wie z. B. in Tegea[411], Lykosura[412], Heraea[413]. Denn

nach Athen war sein Kult erst in dem Perserkriege aus dem Peloponnes[414] gelangt. Mit Pan offenbar identisch ist Priapos, der zu Lampsakos[415] verehrt wurde.

Auch die Weltentstehungslehre mit den an sie geknüpften grossen kosmischen Gottheiten, den Kabiren, hat sich bei den Griechen erhalten, obgleich so fragmentarisch und so entstellt, dass es unmöglich sein würde, die wahre Bedeutung der dahin gehörigen Götterbegriffe und Mythen aus den bei den Griechen übrig gebliebenen Resten zu errathen, wenn der griechische Glaubenskreis ganz allein stände und keine Vergleichung mit den übrigen alten Glaubenskreisen möglich wäre. Und gerade deshalb, weil in der bisherigen Behandlungsweise der griechische Glaubenskreis isolirt wurde und die Forscher zu den Quellen der verwandten orientalischen Ideenkreise keinen Zugang hatten, blieb auch der griechische Glaubenskreis unverstanden.

Es ist bekannt, dass der Kult der Kabiren sich auch noch in der geschichtlichen Zeit bei den Griechen auf Samothrake erhalten hatte. Der nicht-griechische Ursprung des Kabirendienstes liegt nicht allein in dem Namen der Kabiren selber angedeutet, weil dieser ein ächt phönikisches Wort ist, das sich auch im Hebräischen vorfindet, sondern wird auch durch ausdrückliche geschichtliche Nachrichten gemeldet. Denn Herodot[416] giebt die Pelasger als die Stifter des Kabirenkultes in Samothrake an, und die Pelasger haben wir als den nämlichen phönikischen Volksstamm wiedererkannt, der auch unter dem Namen der Kreter und Karer vorkommt. Ebenso berichtet Diodor[417], dass selbst noch in der späteren Zeit der Kabirendienst auf Samothrake in einer fremden, nicht griechischen Sprache gefeiert wurde, d. h. also wohl in der phönikischen. Uebereinstimmend mit diesen Angaben findet sich daher der Kabirendienst auch zu Theben[418] und zu Anthedon[419] in Böotien, welches bekanntlich in früher Zeit von Phönikern bevölkert wurde. Selbst die Abbildung der Kabiren, wie sie auf Münzen der griechischen Inseln vorkommen, weist ihren orientalischen Ursprung nach. Denn sie erscheinen bei den Griechen in derselben unförmlichen Zwerggestalt, die schon dem Herodot[420] bei den in Aegypten verehrten Kabiren auffiel, und die sich auch noch in den bis auf den heutigen Tag erhaltenen hieroglyphischen Bildern der Kabiren vorfindet. Nach Herodot

hatten die Phöniker Schnitzbilder — Patäken (denn das ist die Bedeutung dieses phönikischen Wortes [421]) — von solchen unförmlichen Göttergestalten auf ihren Schiffen. Die Kabiren erhielten dadurch die Bedeutung von Schiffsgottheiten auf eine ebenso ausserwesentliche und zufällige Weise, als die Bedeutung von Schmiedegottheiten mit Hammer und Ambos auf den griechischen Münzen. Zu Schiffsgottheiten wurden sie als Götter eines seefahrenden, zu Schmiedegottheiten als Götter eines Bergbau und Schmiedekunst treibenden Volkes, und als Beides haben wir die Phöniker kennen gelernt, welche die griechischen Inseln besetzten; als geschickte Schmiede, von denen die Israeliten zur Zeit des Samuel sich mussten ihre Pflugscharen und Waffen verfertigen lassen, kommen die Philister auch noch in den Büchern des A. T. [422] vor. Wer die Kabiren also sind, wissen wir.

Dieselben Gottheiten kommen nun bei den Griechen auch unter dem Namen Anakes, Anaktes [423], die Herren, und unter der Benennung „die grossen Götter“ [424] vor; Titel, die mit dem Namen Kabiren, „die Mächtigen“, wie man sieht, völlig gleichbedeutend sind. Unter diesen Kabiren, Anakes, werden nun zweie insbesondere Dioskuren, Söhne des Zeus, d. h. Söhne des Himmels, genannt, da Zeus, wie wir gesehen haben, mit dem Sanskritworte Dyaus, Himmelsgewölbe, identisch ist. Diese zwei Dioskuren sind also offenbar die zwei höchsten der Kabiren, die zuerst entstandenen höchsten kosmischen Gottheiten Menth-Harseph und Phtah, die beiden schöpferischen Gottheiten und Weltbildner, die in der griechischen Mythologie zu Eros und Hephaestos umgestaltet wurden. Dioskuren, Söhne des Himmels, heissen sie deshalb, weil sie die ersten innerhalb des Himmelsgewölbes entstandenen Gottheiten waren, oder wie die bildliche Ausdrucksweise lautet: die ersten aus dem Welteie hervorgegangenen Gottheiten. In späterer Zeit, als nach der Verdrängung der Phöniker aus Griechenland die mit den griechischen Göttergestalten ursprünglich verbundene ägyptisch-phönikische Glaubenslehre mehr und mehr aus der Erinnerung der Griechen verschwunden war, mussten diese fremdartigen nur noch in Lokalkulten erhaltenen Götterbegriffe immer dunkler und inhaltsloser werden, weil ihre Bedeutung von dem Verständnisse der in dem übrigen Glaubenskreise erhaltenen Weltanschauung abhing. Die Griechen knüpften daher diese inhaltslos gewordenen Götternamen an

jüngere, ihnen bekanntere Göttergestalten an, wie sie es mit mehreren alten Götterbegriffen thaten. So ward aus dem phönikisch-ägyptischen Gotte Herakles der griechische Heros gleichen Namens; aus Perses, d. h. Bore-Seth-Typhon, der griechische Heros Perseus; aus Osiris: Dionysos u. s. w. So wurde nun auch der Name der beiden Dioskuren auf die beiden dorischen Stammeshelden Kastor und Pollux übergetragen, welche der dorische Nationalstolz zu Söhnen des Zeus machte. Die in ihrer ursprünglichen Form so einfache und leicht verständliche Vorstellung, die Dioskuren seien aus einem Ei hervorgegangen, das Nemesis oder Leda vom Zeus geboren, wurde nun dadurch unverständlich und sinnlos. Denn die Nemesis oder Leda in ihrer eigentlichen Bedeutung als das zweite urgöttliche Wesen, die Gottheit des finsteren Urraumes und der Weltordnung, die Pascht-Leto, — den Zeus als Urgeist — und das Ei als das die Weltkugel umschliessende Himmelsgewölbe aufzufassen, war bei dieser Form der Sage geradezu unmöglich. Es macht daher einen komischen Effekt, wenn man bei Pausanias [425] liest, in einem Tempel der Hilaeira und der Phöbe, der Gemahlinnen des Dioskurenpaares [426], zu Sparta habe an der Decke ein mit Bändern umwickeltes Ei gehangen, von dem man angab, es sei jenes Ei, welches der Sage nach Leda geboren habe. In dieser letzteren, auf die dorischen Stammheroen übergetragenen Form war nun der Kult der Dioskuren in Griechenland weit verbreitet, und an ihn knüpfte sich die Dichtung von der Verwandlung des Zeus in einen Schwan, womit sich die Phantasie der Späteren die Geburt des Eies erklären wollte. Dass dabei die Dioskuren, trotz dass sie von den Späteren auf Kastor und Polydeukes gedeutet wurden, doch noch als Schutzgötter der Schifffahrt galten, rührt offenbar daher, dass die Kabiren überhaupt als phönikische Gottheiten, als Gottheiten eines seefahrenden Volkes die Bedeutung von Schiffergottheiten erhalten hatten. — Den zweiten dieser Kabiren oder Dioskuren, Phtah, den Weltbildner, den Gott des Feuers d. h. der Alles erzeugenden Wärme, hat nun auch die spätere griechische Mythologie als eine gesonderte Göttergestalt, nur dass er in ihr von seiner früheren Bedeutung zu einem blossen Schmiedegott herabgesunken ist. Doch erinnert sowohl diese seine spätere Bedeutung, als auch seine äussere Gestalt — denn er wird schwachfüssig und hin-

kend gedacht — an seine frühere Stellung unter den Kabiren, die ebenfalls als Schmiedegottheiten und als unförmliche krummfüssige Gestalten abgebildet werden. Der Hephaestos-Kult war nicht weit verbreitet, doch findet er sich auch noch in späteren geschichtlichen Zeiten zu Athen und auf Lemnos, sowie auf einer der liparischen Inseln nahe bei Sicilien, wo die Natur des Bodens — die Insel hatte einen feuerspeienden Berg — zur Verehrung des Hephaestos aufforderte.

Auf diese beiden höchsten Kabiren folgen nun in der ägyptischen Glaubenslehre die beiden Göttinnen Sate und Hathor. Sie werden als die Gemahlinnen des Menth-Harseph und des Phtah angesehen. In der Theogonie des Hesiod[427] entsprechen diesen Göttinnen die Theia und Phoebe. Bei den Spartanern kommen Hilaeira und Phoebe als Gattinnen der Dioskuren vor[428]; offenbar entsprechen also auch Hilaeira und Phoebe der Hathor und Sate, und wurden erst später zu menschlichen und sagengeschichtlichen Wesen, als man die Dioskuren selbst zu Heroen machte. Hathor und Sate hatten als Gottheiten der innenweltlichen Räume, welche der Sonnenball durchläuft, das Aufseheramt über den Sonnenlauf, und wurden deshalb mit Pascht, der Gottheit des Urraumes, als Hüterinnen der Weltordnung, Ueberwacherinnen des Frevels, Eiri-en-ose, demnach als die Schicksalsgottheiten angesehen. Diese Gottheiten hatten nun auch die Griechen, nur dass sie dieselben nicht in ihrer allgemeinen kosmischen Bedeutung, sondern in einer beschränkteren, blos menschlichen, als Göttinnen des menschlichen Geschickes auffassten. Diese Gottheiten sind die Moiren, die Erinnyen — der Name Erinnys ist, wie man sieht, der nur etwas gräcisirte ägyptische Beiname Eiri-en-ose, die Aufscherinnen des Frevels —, die Semnae, die ehrwürdigen strengen Gottheiten, oder wie man sie mit vorsichtiger Scheu nannte, die Eumeniden, die Gnädiggesinnten. In den ältesten Zeiten war auch bei den Griechen höchste dieser Gottheiten die Eileithyia, d. h. die Pascht, die Göttin des Urraumes, die Gottheit, welche alle Geburten in ihrem Schoosse aufnimmt, daher von Olen in dem schon oben angeführten delischen Hymnus die Trefflichspinnende genannt, weil sie den Menschen bei ihrer Geburt den Schicksalsfaden zuspinnt. Unter ihr standen dann jene beiden innenweltlichen Raumgottheiten, als deren Lenker Zeus, das Himmelsgewölbe, betrachtet wurde, daher sein Beiname Zeus Moiragetes, weil nach der Ansicht aller alten Völker das Schicksal durch den Einfluss des Himmels und der Gestirne bestimmt wird. Das sind jene zwei Moiren, deren Standbilder zu Delphi[429] neben dem Zeus Moiragetes standen. Diese Moiren, die beiden innenweltlichen Raumgottheiten, sind es nun auch eigentlich, welche Hesiod in seiner Theogonie (Vs. 214) Töchter der Nacht nennt, weil sie Ausflüsse des dunkelen Urraumes, der Urfinsterniss sind. Die Verehrung der drei Schicksalsgottheiten bestand bei den Griechen auch noch in späterer Zeit, wie z. B. zu Theben[430], zu Sparta[431], zu Athen[432]. Die Namen, welche den drei Schicksalsgöttinnen gewöhnlich beigelegt werden: Klotho, die Spinnerin; Lachesis, das Schicksalsloos; Atropos, die Unabwendbare — finden sich zuerst bei Hesiod, und sind offenbar entstanden, als die kosmische Bedeutung dieser Gottheiten schon verloren gegangen war, denn sie enthalten keine bestimmtere Bezeichnung jeder einzelnen Gottheit. Eine genauere Erinnerung an die eigentliche Bedeutung der Hathor, der Göttin des dunkelen Weltraumes, enthält dagegen die Angabe, zu Phaestos in Kreta sei der Aphrodite Skotia[433], der finsteren, dunkelen Aphrodite, ein Heiligthum geweiht gewesen. Denn den nämlichen Titel gaben die Griechen auch der ägyptischen Hathor, weil diese als Göttin der Nacht und des nächtlichen Thaues zugleich als Vorsteherin der Entstehung und des Wachsthumes betrachtet wurde.

Auf Sate und Hathor folgen nun in der ägyptischen Glaubenslehre die letzten zwei grossen innenweltlichen Gottheiten, Re die Sonne, und Joh der Mond. Die Sonne, Helios, wurde auch noch in dem späteren Griechenland verehrt, wie z. B. zu Sparta auf dem Taygeton[434], zu Hermione[435], zu Akrokorinth[436]; ihre bedeutendste Verehrung fand aber zu Rhodos statt, woselbst der berühmte Sonnenkoloss war[437]. Demungeachtet war der Kultus der Sonne von dem des Apollon fast verdrängt, weil dieser in der späteren griechischen Mythologie auch die Bedeutung eines Sonnengottes angenommen hatte.

Den Mond verehrten die Griechen gar nicht als ein männliches, sondern als ein weibliches Wesen, und dies ist eine der bedeutendsten Abweichungen des griechischen Götterglaubens von dem ägyptischen. An dieser Abweichung war nicht etwa blos ihre Sprache Schuld, in welcher der Name des

Mondes, Selene, ein Wort weiblichen Geschlechtes ist, sondern sie konnten die Vorstellung von einem Mondgotte gar nicht einmal durch die Phöniker erhalten haben. Denn wie wir bei der Darstellung der phönikischen Glaubenslehre gezeigt haben, so hatten die Phöniker selbst von Joh-Taate zwar alle übrigen Bedeutungen und Aemter, nur nicht seine ursprüngliche und eigentliche, die eines Mondgottes, angenommen, weil sie die altarianische Vorstellung von einer Mondgöttin, einer Himmelskönigin, der Tanais, Anais, beibehielten. Diese arianische Mondgöttin gehörte wahrscheinlich schon zu den in Griechenland vor der Ankunft der Phöniker verehrten Gottheiten. Es begreift sich also von selbst, dass die Griechen den Phönikern in der Verehrung ihrer Mondgöttin folgten. Denn wenn auch die Selene selbst, obgleich sie bei Hesiod als eine Gottheit, eine Tochter des Helios vorkommt, bei den späteren Griechen nirgends verehrt wurde, so war doch der Kult der Artemis einer der am weitesten verbreiteten in Griechenland. Die Artemis aber entspricht vollkommen der ägyptisch-phönikischen Tanath-Bubastis, der Anahita der Arianer. Sie ist ebenso eine Schwester des Apollon, wie Tanath-Bubastis eine Schwester des jüngeren Horus; und aus der Sage von der Erziehung dieser beiden Gottheiten bei der Reto-Leto der Aegypter entstand die Mythe von Leto als Mutter des Apollon und der Artemis bei den Griechen. Ebenso hatte Artemis bei den Griechen die Bedeutung einer Mondgöttin wie bei den Phönikern. Und endlich ist der Name Artemis, die Unverletzte, Jungfräuliche, die wörtliche Uebersetzung des Namens Anahita (Anais, Tanath), denn auch dieser bedeutet die Ungetrübte, Reine, wie bei der Darstellung des arianischen Götterkreises dargethan wurde. Die übrigen Bedeutungen des Joh-Taate aber, welche die Phöniker unter der Vorstellung ihres Thot beibehalten hatten, finden sich auch bei den Griechen in einer gesonderten Göttergestalt, in dem Hermes.

Nach der Entstehung der oberirdischen Theile des Weltalls, der acht grossen kosmischen Gottheiten, der acht Kabiren, lässt nun die ägyptische Glaubenslehre die Ausbildung der Erde und ihrer Oberfläche selbst folgen, und so entstehen die zwölf irdischen Gottheiten, die Bildner und Ordner der irdischen und bürgerlichen Zustände. Diese Götterbegriffe knüpften sich, wie wir gesehen haben, zunächst an die Landesbeschaffenheit und die Staatseinrichtungen Aegyptens, waren also ganz auf ägyptischem Boden entstanden und ihm angepasst. Diese Gottheiten waren: Okham, der Okeanos, d. h. der Nil, die Verkörperung des Kneph, des Agathodaemon; Reto, die Leto, die Gottheit der irdischen Weltordnung, die irdische Emanation der Pascht, der Hüterin der Weltordnung, der Gottheit des Urraumes; Netpe-Rhea, die irdische Gestaltung der Neith, der Urmaterie, der Gottheit der Himmelsgewässer; Seb, der Zeitgott, die irdische Form des Sevek, der unendlichen, ewigen Zeit; Thot, der Vorsteher aller Staats- und Priesterinstitute; Imuteph-Asklepios, der Vorsteher der Wissenschaften und Arzneikunde; Mui, der Vorsteher der heiligen Sanges- und Dichtkunst; und endlich Prometheus: sammt ihren Göttinnen Chaseph, Nehimeu, Taphne und Themis. Die Bedeutung jedes Götterbegriffes wurde bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre genauer vorgetragen, und das dort Gesagte muss hier als bekannt vorausgesetzt werden.

Alle diese Götterbegriffe finden sich auch in dem griechischen Glaubenskreise wieder, und es ist nicht ohne Interesse für die Einsicht in die Entstehung und Ausbildung des griechischen Glaubenskreises, die Umbildungen und Veränderungen zu beobachten, welche diese Götterbegriffe bei ihrer Verpflanzung auf den griechischen Boden durch die Vermittlung der Phöniker nothwendig erleiden mussten.

Okham, der Nilgott, von den Phönikern vorzugsweise Nahar, d. h. der Fluss, genannt, der erste dieser irdischen Gottheiten, findet sich bei den Griechen als Okeanos und als Nereus wieder. Es bedarf kaum der Bemerkung, dass Okeanos nur die gräcisirte Form des ägyptischen, und Nereus die gräcisirte Form des phönikischen Namens einer und derselben Gottheit ist. Wir haben also hier denselben Fall, den wir schon bei Harseph-Menth eintreten sahen, dass nämlich aus den verschiedenen Namen und Aemtern einer und derselben ägyptischen Gottheit mehrere griechische Göttergestalten hervorgehen, indem die verschiedenen Beinamen einer Gottheit zu verschiedenen Götterwesen auseinanderfallen. Diese nämliche Erscheinung werden wir bei den nun folgenden Götterwesen sehr häufig wiederkehren sehen. Sie erklärt sich ganz einfach in der fremden Herkunft der betreffenden Götterbegriffe. Wenn durch die Phöniker der ägyptische Götterkreis nach

Griechenland verpflanzt wurde, so mussten nothwendig die Namen dieses Götterkreises den Griechen unverständlich sein, denn sie waren auf einem fremden Boden, in einer den Griechen unverständlichen Sprache, der ägyptischen, entstanden, waren durch die Vermittlung eines fremden, den Griechen ebenfalls nicht sprachverwandten Volkes, der Phöniker, auf den griechischen Boden übergetragen worden, und hatten sich unter der Herrschaft dieses Volkes über Griechenland ausgebreitet. Die bei weitem grössere Mehrzahl der griechischen Götternamen wurzelte also in zwei, den Griechen gänzlich unverständlichen Sprachen. So lange die Phöniker in Griechenland herrschend waren, musste sich, weil die Phöniker einen gesonderten Priesterstand hatten, der ägyptische Glaubenskreis durch die fremden phönikischen Priester selbst im Ganzen unverändert erhalten. Als aber die Herrschaft der Phöniker ein Ende hatte und sie mit den Griechen allmählig verschmolzen waren, musste der den einzelnen Göttergestalten zu Grunde liegende allgemeine religiöse Vorstellungskreis ebenfalls verloren gehen und nur die einzelnen, schon bestehenden Lokalkulte sich erhalten. Und so konnte nun die oben erwähnte Erscheinung eintreten, die nämlich, dass alle einzeln bestehenden Götterkulte, wenn auch mehrere derselben nur eine Gottheit unter verschiedenen Beinamen und Aemtern verehrten, als Kulte eben so vieler gesonderter Gottheiten angesehen wurden. Weil deren Namen, in der bei weitem grösseren Mehrzahl Wörter aus fremden Sprachen: der ägyptischen und phönikischen, den späteren Griechen vollkommen unverständlich und bedeutungslos sein und für sie zu wahren Eigennamen werden mussten, so fiel ihnen die Erkennung eines und desselben Götterbegriffes, der unter verschiedenen solchen Namen versteckt war, vollkommen unmöglich. Auf diese Weise erklärt sich also die Entstehung des Okeanos und Nereus als zweier gesonderter Gottheiten aus einem und demselben ägyptischen Götterbegriffe, dem Nilgotte, vollkommen. Die griechische Vorstellung vom Okeanos war dem ägyptischen Grundbegriffe noch am treuesten geblieben, denn die älteren Griechen dachten sich unter dem Okeanos einen die ganze Erdscheibe rings umfliessenden Strom, den Urvater aller übrigen Ströme und die gemeinschaftliche Quelle aller Meere. Nereus dagegen wurde als Meergottheit im Allgemeinen aufgefasst. Tempel hatten beide Gottheiten bei den späteren Griechen nicht. Bei Hesiod und Homer finden wir sie aber vielfach erwähnt.

Die zweite irdische Gottheit, die Reto oder Leto der Aegypter, die Hüterin der irdischen Weltordnung, haben wir unter ihrem griechischen Beinamen Eurynome, die Weithinherrschende, als eine Okeanide, d. h. als eine Tochter des Okeanos, in der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre kennen gelernt. Diese Göttin Eurynome wurde bei den Griechen noch in der späteren geschichtlichen Zeit zu Phigalia in Arkadien verehrt[438]. Zu des Pausanias Zeit war der Begriff und der Dienst der Eurynome vor hohem Alter schon fast verschollen; denn der Dienst der Eurynome fand in Phigalia nur einmal des Jahres statt, und ausserdem war ihr Tempel verschlossen; der Begriff der Gottheit aber war schon so wenig mehr bekannt, dass nur noch bei Einzelnen die Erinnerung an ihre wahre Bedeutung als Gattin des Okeanos wenigstens insoweit vorhanden war, dass sie dieselbe für eine Tochter des Okeanos ansahen und mit der Thetis in Verbindung setzten, während die Mehrzahl den Namen Eurynome für einen Titel der Artemis hielt. Dass aber die Eurynome mit der Artemis gar Nichts gemein habe, sah schon Pausanias ganz richtig ein. Dass der Dienst der Eurynome in Phigalia uralt gewesen sein müsse, erhellt auch aus der auffallenden äusseren Form ihres Bildes. Die Göttin hatte nämlich nur bis an die Hüften menschliche Form, von da an aber die Gestalt eines Fisches[439]. Erinnern wir uns nun, dass Eurynome, die Reto der Aegypter, bei diesen als Hüterin der irdischen Weltordnung für die irdische Verkörperung der Pascht, der Göttin des Urraumes, der Hüterin der gesammten Weltordnung galt, dass ihr in Aegypten der Nilfisch Latos geheiligt war, und dass sie deswegen auch gleich der Hathor in Hieroglyphenbildern unter der Gestalt des Latos abgebildet wurde, ebenso, wie auch die übrigen ägyptischen Gottheiten unter den Gestalten der ihnen geweihten Thiere dargestellt werden; erinnern wir uns ferner, dass bei den Phönikern, und zwar gerade bei dem aus Kreta nach Palästina zurückgekehrten Stamme der Philister dieselbe Gottheit, die Pascht-Reto, die Göttin des Urraumes und der Weltordnung eine hochverehrte Gottheit war, und dass ihr Bild zu Gaza mit deutlicher Beziehung auf den in Aegypten ihr geweihten Nilfisch ebenfalls halb Menschen- und halb

Fischform hatte, wie die alttestamentlichen Nachrichten ausdrücklich angeben[440]: so müssen wir nothgedrungen den Dienst der Eurynome zu Phigalia von den Phönikern aus der Zeit ihrer Herrschaft über Griechenland ableiten; denn wir finden bei der Eurynome denselben Götterbegriff und dieselbe äussere Form wieder, wie bei der phönikischen Derketo-Dagon. So erklärt sich die in dem späteren griechischen Götterkreis so auffallende Erscheinung einer in Name und Form ganz vereinzelt dastehenden Göttergestalt, denn in dem ganzen übrigen Griechenland findet sich der Kult der Eurynome nicht weiter. Arkadien aber hatte, wie allgemein anerkannt ist, seiner abgeschlossenen Lage wegen, die ältesten Götterkulte am reinsten und unverändertsten beibehalten.

Bekannter war die Reto bei den Griechen unter dem Namen Tethys, als die Gemahlin des Okeanos. Dieser Beiname, der die Amme, die Pflegemutter bedeutet, rührte, wie wir gesehen haben, daher, dass Netpe-Rhea-Demeter ihre Kinder Osiris-Zeus und Isis-Hera vor den Nachstellungen des Kronos zu der Reto nach Bubastos flüchtete und sie dort erziehen liess. Auf diese Sage spielt schon Homer an[441]; sie war also alt und mit dem übrigen ägyptischen Glaubenskreise nach Griechenland gekommen. Später, als die ursprüngliche Bedeutung des Namens verloren gegangen war und als ein Eigenname betrachtet wurde, galt die Tethys als Gemahlin des Okeanos für eine besondere Gottheit. Sie findet sich wie Okeanos nur in den alten Dichtern; Verehrung bei den späteren Griechen hatte sie nicht.

Endlich knüpfte sich an die Reto oder Leto der Aegypter bei den Griechen eine dritte Göttin, welcher zwar ihr ägyptischer Name Leto unverändert belassen wurde, mit der man aber doch einen von der ägyptischen Reto ganz verschiedenen Begriff verband. Dies wurde dadurch veranlasst, dass man sie als Mutter des Apollon und der Artemis betrachtete. Auf diese Gottheit werden wir weiter unten zurückkommen.

Die dritte der irdischen Gottheiten war bei den Aegyptern Seb, die Zeit in ihrem irdischen Wechsel, der Kronos der Griechen. Schon bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre haben wir diese Bedeutung des Kronos erwiesen, und die Entstehung des Namens aus dem Worte Chronos, Zeit, nach der Meinung der Aelteren gegen die Angriffe der

Neueren als eine grammatisch richtige und vollkommen begründete in Schutz genommen. Kronos ist in jeder Beziehung vollkommen identisch mit Seb, und spielt in der griechischen Mythe ganz dieselbe Rolle einer bösen, zerstörenden Gottheit, wie in der ägyptischen. Und dies ist nicht mehr als natürlich, da die griechische Göttersage Nichts als eine, wenn auch im Einzelnen durch Zusätze und Missverständnisse entstellte, doch im Ganzen und Wesentlichen vollkommen getreue Nachbildung der ägyptischen Göttersage ist. Kronos wurde auch noch in der späteren Zeit in Griechenland verehrt, so z. B. zu Athen[442], zu Lebadea in Böotien[443], zu Elis[444].

Eine auffallende Menge von Göttergestalten entwickelt sich in dem griechischen Götterkreise aus der vierten irdischen Gottheit der Aegypter, aus der Netpe. In der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre wurde nachgewiesen, dass diese Gottheit ursprünglich die weibliche Nilgottheit war, und dass sich unter der Herrschaft der Phöniker in Aegypten der arianische Götterbegriff des Wassers mit ihr verband. Als Nilgöttin hiess sie bei den Aegyptern ursprünglich Okham, gleich dem Okeanos; als die irdische Form des Himmelsgewässers, der Urmaterie, führte sie den Namen Netpe, das Gewässer des Himmels, wie auch andere alte Völker, z. B. die Inder, ihre heiligen Flüsse vom Himmel herabströmen liessen. Da ferner die Gewässer des Nils durch die jährlichen Ueberschwemmungen für Aegypten die Quelle aller Fruchtbarkeit waren, so erhielt die Göttin den Namen Senek, die Ernährerin, die Nährmutter, wie Diodor[445] übersetzt; und den Namen Asteroth, die Mehrerin des Wachsthumes. Unter diesem letzten Namen ging sie denn auch in den phönikischen Glaubenskreis über, wo sie eine hochverehrte Gottheit war, welcher der Abendstern und die Taube geweiht waren. Aus diesen verschiedenen Namen und Aemtern einer und derselben Gottheit entstanden nun bei den Griechen fünf verschiedene Göttinnen. Der Name Netpe ward durch Rhea, die Fliessende, übersetzt; der Name Senek durch De-meter, die Nährmutter; Asteroth wird im Griechischen zu Asteria, und aus der phönikischen Astaroth wird die Aphrodite. Dieselbe Gottheit endlich ist die phönikische Kybele, die Göttermutter. Rhea ist die älteste griechische Form dieser Gottheit, und wurde bei den späteren Griechen wenig mehr verehrt, doch hatte sie mit

Kronos einen Tempel zu Athen[446] und bei Methydrion in Arkadien eine Grotte[447]. Die Rhea findet sich daher mehr nur bei den älteren Dichtern, und besonders in der Theogonie des Hesiod. Die Asteria hatte gar keine öffentliche Verehrung und findet sich ausschliesslich nur bei Hesiod und den Mythographen. Die Demeter und die Aphrodite dagegen gehörten zu den am meisten und höchsten verehrten Gottheiten. Die Demeter wurde als die Lehrerin und Verbreiterin des Ackerbaues Gegenstand eines eigenen, in hohen Ehren stehenden Weihedienstes, welcher, wie bekannt ist, hauptsächlich in Athen blühte. Ihr Dienst war in Griechenland so allgemein verbreitet, dass es nicht nöthig ist, die einzelnen Oerter ihrer Verehrung aufzuzählen. Da ihr Dienst aufs Engste mit der nach Griechenland verpflanzten ägyptischen Sagengeschichte von den sterblichen Gottheiten der dritten Göttergeneration verknüpft ist, so müssen wir weiter unten noch einmal auf sie zurückkommen. Dass ihr Dienst in Griechenland schon von den Phönikern eingeführt wurde und bei diesen sich an den Dienst der Kabiren anschloss, erhellt aus dem Beinamen Pelasgis, die Pelasgische, den sie zu Argos[448], und aus dem Beinamen Kabeiria, den sie zu Theben[449] führte.

Eine von der Demeter vollkommen gesonderte, und doch ursprünglich mit ihr identische Gottheit war die Aphrodite. Ihr Dienst war nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Herodot[450] von Phönikern nach Kypros und Kythera gebracht worden und hatte sich von da über das übrige Griechenland verbreitet. Der älteste Sitz dieses Dienstes, von welchem der Dienst auf Kypros und Kythera herstammte, war nach Herodot zu Askalon in Syrien, d. h. in dem Lande der Philister, jener phönikischen Auswanderer aus Aegypten. Dieselben phönikischen Philister, welche wir als den nach seiner Vertreibung aus Aegypten in Griechenland unter dem Namen der Karer, Kreter und Pelasger herrschenden Völkerstamm kennen lernten, haben also auch den Kult der Aphrodite gleich dem aller anderen ägyptisch-phönikischen Gottheiten nach Griechenland gebracht. In Askalon aber wurde neben der Derketo, der fischgestaltigen Pascht-Reto, der griechischen Eurynome, die Aphrodite-Urania, d. h. die Astaroth, die Astarte, verehrt[451]. Von einem Beinamen dieser Gottheit hat nun auch die griechische Aphrodite ihre Benennung. Denn der Astarte

als Vorsteherin der Erzeugung war die Taube, gleich dem Sperlinge, wegen ihrer Begattungslust und Fruchtbarkeit geweiht, und nach dem allgemeinen ägyptisch-phönikischen Gebrauch, die Gottheiten unter der Gestalt der ihnen geweihten Thiere darzustellen, wurde sie auch wohl selbst als Taube abgebildet. Von dem phönikischen Namen der Taube: Peredeth, Apheredeth, ist nun aber Aphrodite[452] nur eine gräcisirte Form, und erst der Name Aphrodite gab durch seine zufällige Lautähnlichkeit mit dem griechischen Worte „Aphros", der Schaum, die Veranlassung zu dem Mythus von der Entstehung der Göttin aus dem Meeresschaume. Aus der Bedeutung der Netpe-Astaroth, als der Vorsteherin des Wachsthumes und der Entstehung auf Erden, entwickelte sich dann erst der griechische Begriff der Aphrodite als der Vorsteherin des Zeugungsgeschäftes und der Liebe. Auch dieser Götterbegriff, wie alle übrigen des griechischen Götterkreises, verlor bei den Griechen seine ursprüngliche kosmische Bedeutung und nahm eine rein menschliche an. An die Aphrodite in dieser rein menschlichen Bedeutung schloss sich dann die Vorstellung des Eros, der aus einem Erzeugungs- und Schöpfergotte des Weltalls, was er bei den Aegyptern war, bei den späteren Griechen zu einem Gotte der Geschlechtsliebe wurde. In den Kult aber scheint diese Idee nicht eingedrungen zu sein, denn man findet den Eros nicht zusammen mit der Aphrodite verehrt; ein Zeichen, dass in der älteren Zeit, in welcher die Heiligthümer und Kulte entstanden, diese beiden Götterbegriffe noch nicht in Verbindung standen, sondern als ganz verschiedene nicht zusammengehörige betrachtet wurden. Wir werden sehen, dass mit der Aphrodite selbst in dieser ihrer gesonderten Form doch noch ganz derselbe Sagenkreis verbunden war, wie mit der Demeter; ein Zeichen, dass auch selbst noch aus der griechischen Göttersage die ursprüngliche Identität beider Gottheiten hervorgeht. Aus dieser Identität der Aphrodite und der Demeter, welche beide in der Vorstellung der Astaroth wurzeln, erklärt sich nun ein altes Bild der Demeter zu Phigalia[453] in Arkadien, welches die Begriffe der Demeter und der Aphrodite in sich vereinigt. Nach des Pausanias Bericht war es in der Weise der meisten ägyptischen und phönikischen Götterbilder aus Thier- und Menschenformen zusammengesetzt. Denn es hatte einen Pferdekopf, an wel-

chem auch noch Schlangen und andere Thiergestalten sich befanden, wahrscheinlich der auf der Stirne und dem Kopfe der ägyptischen Göttinnen gewöhnlich angebrachte Uräus, das Zeichen der königlichen Macht, und der über das Haar ausgebreitete Geierbalg, beides die gewöhnlichen Symbole der weiblichen Gottheiten. Die übrigen Körperformen waren die einer Frau, bekleidet mit einem langen schwarzen Gewande, wahrscheinlich eine Bezeichnung der unterweltlichen Eigenschaft der Göttin, da die Netpe-Demeter, wie wir gesehen haben, gleich allen übrigen ägyptischen Gottheiten, zugleich ein Amt in der Unterwelt bekleidete. Diese pferdeköpfige Frauengestalt trug auf der einen Hand einen Delphin, durch welchen die Göttin als Netpe, als Vorsteherin der Gewässer bezeichnet wurde, und in der anderen eine Taube, die ihren Begriff als Astaroth-Aphrodite, als Vorsteherin und Mehrerin der Entstehung und Erzeugung andeutete; das Bild stellte also den Begriff der Netpe in allen ihren Eigenschaften dar: als Göttin der Gewässer, als Vorsteherin der Entstehung und Erzeugung, und als Herrscherin der Unterwelt, — und ist demnach das vollkommene Gegenstück jener fischgestaltigen Eurynome, die ebenfalls zu Phigalia verehrt wurde. Beide Götterbilder sind in Bedeutung und Form vollkommen die von den Phönikern und insbesondere von den Philistern verehrten Gottheiten Derketo und Astaroth. Es ist also offenbar, dass der Kult dieser beiden Gottheiten in Arkadien auch von jenen Phönikern herrühre, welche in früheren Zeiten in Griechenland ein herrschendes Volk waren, d. h. von denselben phönikischen Philistern, die wir als Pelasger, Kreter, Karer in Griechenland wiedergefunden haben.

Eine fünfte bei den Griechen verehrte Form der Rhea-Netpe war die phrygische Kybele, deren Dienst sich erst in späterer Zeit über Griechenland verbreitete und welche schon die Alten mit der Rhea verglichen. Dass auch diese Gottheit mit der Netpe und Aphrodite identisch ist, erhellt daraus, dass derselbe Sagenkreis, welcher sich in Aegypten mit der Netpe, in Phönikien mit der Astaroth-Aphrodite, in Griechenland mit der Demeter verband, sich ebenfalls bei der Kybele wiederfindet.

Alle übrigen Gottheiten dieser zweiten Göttergeneration finden sich auch in dem griechischen Götterkreise wieder.

Hermes, dessen Identität mit dem ägyptischen Thot schon in der ägyptischen Glaubenslehre genauer nachgewiesen wurde, gehörte zu den vielverehrten Gottheiten in Griechenland. Es ist also unnöthig, seine Kultusstätten im Einzelnen aufzuzählen.

Die Gemahlin des Thot, die Chaseph, die Vorsteherin der Schreibekunst und der Gelehrsamkeit, ist die griechische Mnemosyne; nach Homer war sie[454] die Tochter des Uranos und der Gaea, d. h. eine der zwölf irdischen Gottheiten, welche nach der phönikischen Ansicht allesammt Kinder des Himmels und der Erde sind; nach Hesiod[455] war sie die Mutter der Musen. Sie hatte bei den späteren Griechen keine besondere Verehrung, und findet sich hauptsächlich nur bei den Dichtern erwähnt.

Der Imuteph der Aegypter, der Gott der Heilkunst, ist der Asklepios der Griechen, wie in der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen wurde. Auch Asklepios war ein bei den Griechen vielverehrter Gott. Der Hauptsitz seines Kultes jedoch war Epidauros im Peloponnes[456], von wo er sich über das übrige Griechenland verbreitete.

Die Gemahlin des Asklepios, Nehimeu, die Heilende, heisst bei den Griechen mit wörtlicher Uebersetzung Hygiea; auch die Hygiea wurde bei den Griechen verehrt, z. B. in Epidauros, und zu Titane im Gebiete von Sikyon[457].

Mui, der Gott der Dichtkunst bei den Aegyptern, ist der griechische Phoebos, denn der Name Phoebos, „der Strahlende, Leuchtende, Glänzende", ist die wörtliche Uebersetzung des ägyptischen Mui. Bei den späteren Griechen, und zwar schon bei Homer, hat sich aber Phoebos nicht als eine selbstständige Göttergestalt erhalten; denn er ist bei ihnen mit dem Apollon verschmolzen, der mit seinen übrigen Aemtern zugleich das eines Gottes der Dichtkunst und eines Anführers der Musen verband. Auch seine Gattin Taphne war bei den Griechen keine selbstständige Gottheit, und die Erinnerung an sie hat sich nur in der Sage von der Nymphe Daphne erhalten, welche Apollon liebte[458].

Auch Prometheus scheint eine zu den Zwölfen gehörige Gottheit gewesen zu sein. Dass er einer ägyptischen Gottheit entsprach, haben wir bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre gesehen; nur lässt sich das dem Namen Prometheus entsprechende ägyptische Wort noch nicht mit

Sicherheit nachweisen. Was ihm aber seine Stelle unter den Zwölfen zu sichern scheint, ist, dass er gleich diesen von Göttern aus der Zahl der Achte abstammt; denn er wird von Hesiod ein Sohn des Titanen Iapetos[459], d. h. des Joh-pe-tate, des Mondes als Lichtgottheit, genannt. Der mit ihm verbundene Mythus ist bekannt. Verehrt wurde er in der späteren Zeit nur wenig; doch hatte er in Athen einen Tempel und ein Fest mit Fackellauf[460].

Die letzte der Zwölfe ist Themis, die ägyptische Tme, die Göttin der Gerechtigkeit und der Rechtspflege. Sie wird wie Mnemosyne eine Tochter des Uranos und der Gaea genannt. Verehrt wurde sie in der späteren Zeit nur wenig; doch hatte sie einen Tempel zu Athen[461], bei Theben[462], und zu Tanagra in Böotien[463].

Der an diese Göttergeneration geknüpfte Mythus von dem Götterkampfe, d. h. von dem Kampfe des Kronos und seines Anhanges gegen den Ophion und die auf seiner Seite stehenden guten Götter, findet sich ebenfalls in der griechischen Mythologie wieder und macht einen Hauptgegenstand für die Poesie der alten theologischen Sänger aus. Aber auch bei dem Volke hatte sich dieser Mythus in späterer Zeit noch lebendig erhalten, denn die Arkader opferten mit Beziehung auf den Gigantenkampf dem Donner, Blitz und Sturmwind[464], indem sie bei sich in Arkadien den Ort des Titanenkampfes aufzeigten.

An diese Götterreihe schliesst sich nun in der ägyptischen Glaubenslehre die dritte Göttergeneration an, die der sogenannten sterblichen Götter, d. h. derjenigen Götter, welche nach der Meinung der Aegypter einst auf der Erde in menschlicher Gestalt gelebt hatten und wieder verstorben waren. Wir haben schon früher nachgewiesen, dass diese Götter geradezu menschliche Persönlichkeiten waren, mit welchen die Aegypter die ältesten Erinnerungen ihrer Sagengeschichte begannen. Denn sie werden alle als Glieder einer alten Königsfamilie dargestellt, deren häusliche Schicksale, Zerwürfnisse und Befehdungen den Inhalt einer ausführlichen religiösen Sage ausmachten. Sie werden dadurch an die übrige Götterreihe angeknüpft, dass man sie als Kinder der irdischen Gottheiten aus der zweiten Göttergeneration ansieht. Die ihnen eigenthümlichen Aemter und Eigenschaften rühren, wie wir nachgewiesen haben, zum Theil daher, dass arianische Götterbegriffe, welche die Phöniker mit nach Aegypten brachten, auf sie übergetragen und mit ihnen verschmolzen wurden. Die mit diesen Göttern verbundene Sagengeschichte machte sie für die Fassungskraft der Menge fasslicher und zugänglicher, als es die höheren kosmischen Götterbegriffe sein konnten, und daher war denn schon in Aegypten ihr Dienst allgemeiner verbreitet, als der der höheren Gottheiten. Die nämliche Erscheinung findet sich nun auch bei den Griechen; auch bei ihnen sind diese aus der ägyptischen Sagengeschichte entstandenen Gottheiten die am allgemeinsten und höchsten verehrten; denn die sagengeschichtlichen Götter sind es, welche den eigentlichen Mittelpunkt des späteren griechischen Glaubenskreises ausmachen und an welche die bekannteren Göttergestalten der höheren und älteren Generationen angereiht wurden. Diese Erscheinung ist bei den Griechen um so natürlicher, da die älteren und höheren Göttergestalten in dem nämlichen Grade inhaltsleerer und unverständlicher werden mussten, als die ihnen zu Grunde liegende spekulative Glaubens- und Weltentstehungslehre wegen des Mangels an einer selbstständigen Priesterschaft aus dem Andenken der Menschen verschwand. Denn bei der ungebildeten Menge konnte sich eine solche Glaubenslehre unmöglich erhalten, während die Sagen und Mährchen, welche sich an den Dienst der sterblichen Gottheiten knüpften, jedem Verständniss angemessen und der Phantasie des Volkes sogar ganz besonders zusagend sein mussten.

Diese sagengeschichtlichen Gottheiten sind: Osiris, Arueris-Herakles, Bore-Seth-Typhon, Isis und Nephthys nebst Schai und Rannu, welche sämmtlich als Kinder der Rhea-Netpe, der Demeter, angesehen werden, obgleich von verschiedenen Vätern. Die Kinder des Osiris und der Isis sind Horus und Tanais sammt Harpokrates. Als Sohn des Osiris und der Nephthys wird Anubis angesehen. Die Bedeutungen dieser verschiedenen Gottheiten müssen hier als bekannt vorausgesetzt werden, da sie in der ägyptischen Lehre genauer vorgetragen worden sind; ebenso die mit ihnen verbundene Sagengeschichte, als: die Verfolgungen des Seb-Kronos gegen die Kinder der Netpe, und die heimliche Erziehung des Osiris; die Gründung und Einrichtung des ägyptischen Staates durch Osiris und Isis; der darauf folgende Heereszug des Osiris nach Indien und Asien

zur Verbreitung der bürgerlichen Gesittung durch den Acker- und Weinbau; die Gewaltthat des Seth gegen seine Mutter Netpe-Demeter; seine Verfolgung des Horus und der Bubastis, der Kinder des Osiris, und deren Flucht zur Reto nach Bubastos; sodann sein Kampf mit dem Osiris, als dieser nach Aegypten zurückgekehrt war, und die endliche Ermordung des Osiris; die Irrfahrten der Isis, um den Leichnam des Osiris aufzusuchen, und dessen Auffindung; die Bekämpfung und Tödtung des Typhon durch Horus den Jüngeren, den Sohn des Osiris; der Tod der Isis, welcher als eine Entführung in die Unterwelt dargestellt wird, deren Herrscher Osiris nach seinem Tode geworden war; und endlich die Irren der Netpe-Demeter auf der Erde, um ihre verschwundene Tochter wieder aufzusuchen. Wie bedeutend dieser ganze Sagenkreis zum Verständniss des griechischen Götterdienstes ist, werden wir bald sehen.

Aus dem Osiris der Aegypter entwickelte sich eine ganze Reihe griechischer Göttergestalten. Zunächst verschmolz er mit dem altgriechischen Begriff des Zeus, des Himmelsgewölbes, welchen die Phöniker bei ihrer Einwanderung nach Griechenland schon als höchsten Gott verehrt vorgefunden haben müssen. Diese Verschmelzung erhellt daraus, dass die ganze Sage vom Osiris, seine Jugendgeschichte, seine Verfolgung durch den Kronos und seine heimliche Erziehung durch die Netpe, seine Theilnahme an dem Titanen- und Gigantenkampfe, ja auch sein Tod so auf den Zeus übergetragen wurden, dass man in Kreta selbst noch in späterer Zeit die Höhle zeigte, in welcher Zeus vor den Nachstellungen des Kronos sollte verborgen und geheim erzogen worden sein, ja dass man sogar noch sein Grabmal nachwies, wie das Grabmal des Osiris in Aegypten. Wenn auch dieser letztere Zug, sowie überhaupt die Vorstellung von sterblichen Göttern, von den späteren Griechen nicht angenommen wurde, weil sie ihren religiösen Gefühlen widersprach, da ja diese Götter bei ihnen nicht wie bei den Aegyptern die letzte, sondern die erste Stelle einnahmen, so erhellt doch hieraus, mit welcher Treue an die ägyptische Glaubenslehre der neue Götterkreis von den Phönikern in Griechenland verbreitet wurde. Denn dass dieser ganze Sagenkreis durch die Phöniker nach Kreta kam, braucht nach den vorhergegangenen Untersuchungen nun wohl nicht mehr erst bewiesen zu werden; Kreta war ja einer der

Hauptsitze der phönikischen Philister in Griechenland. Zeus, obgleich auch noch in der griechischen Götterlehre zur jüngsten Generation, zu den Kindern des Kronos, gehörig und deshalb Kronion, der Kronide, genannt, wurde doch nun durch den Hinzutritt jener altgriechischen Vorstellung von einem Gotte des Himmelsgewölbes, einem Wolkenlenker, Blitzeschleuderer und Donnerer, zu einem so hohen Götterbegriff, dass die Attribute des Ammon, der ägyptischen Urgottheit, auf ihn übergetragen werden konnten, wie z. B. die Lenkung des Schicksales, daher sein Name Moiragetes, der Schicksalslenker.

Dass mit einem so hohen Götterbegriffe die Vorstellung von einer Herrschaft über die Unterwelt, das Todtenreich, welche in der ägyptischen Glaubenslehre dem Osiris beigelegt wurde, nicht mehr verbunden werden konnte, leuchtet von selbst ein. Dieser Götterbegriff trennte sich also von dem des Zeus und wurde zu einer selbstständigen Gottheit, dem Hades, welcher nun ein Bruder des Zeus genannt wurde.

Aus der nämlichen Ursache entstand aus der Lebensgeschichte des Osiris, seinem Zuge über den Erdkreis zur Verbreitung des Weinbaues, und aus der Geschichte seines Todes und der dabei erfolgten Zerstückelung seines Leichnames, ein dritter neuer Götterbegriff; denn diese Geschichte konnte natürlich den Griechen weder mit der gewöhnlichen Vorstellung vom Zeus, noch mit der von dem Hades vereinbar scheinen. Der aus dieser Sagengeschichte hervorgehende Götterbegriff ward nun unter dem Namen des Dionysos verehrt. Schon bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre haben wir gezeigt, dass der Name Dionysos vollkommen identisch ist mit dem des Osiris, denn Ose-iri heisst „der Vergeltung-Uebende", Ti-en-ose „der Austheiler der Vergeltung"; beides also sind, wie man sieht, Titel, die dem Osiris als Todtenrichter zukommen, die aber beide als Eigennamen auch dann von ihm gebraucht werden, wenn er nicht in seiner besonderen Eigenschaft als Todtenherrscher, sondern im Allgemeinen als irdischer Gott bezeichnet wird. Die Isolirung dieses Götterbegriffes erklärt sich ferner auch noch durch die Art und Weise, wie seine Verehrung nach Griechenland gelangte. Diese wurde nämlich nach Herodots Bericht[465] von den in Theben und Böotien eingewanderten Phönikern aus durch den griechischen Seher Melampus als ein geheimer Weihedienst in Griechenland ein-

geführt, wodurch schon allein der neue Kult sich von denen absonderte, welche zu jener Zeit in Griechenland bereits herrschend waren. Die Griechen machten ihren Dionysos zu einem Sohne des Zeus und der Semele, der Tochter des Kadmos in Theben, also eigentlich zu einem Heros gleich dem Herakles; denn sie gaben ihnen eine sterbliche Mutter. Allein bei Dionysos liegt offenbar gar keine geschichtliche Persönlichkeit, an welche der Götterbegriff angeknüpft worden wäre, zu Grunde, wie dies wohl bei Herakles wirklich der Fall war; Dionysos gleicht also in dieser Beziehung ganz dem Perseus, der auch Sohn des Zeus und einer Sterblichen, der Danaë genannt wurde, und, wie wir sehen werden, auch nur der in den geschichtlichen Sagenkreis verflochtene Götterbegriff des Bore-Seth-Typhon ist.

Ein vierter Götterbegriff endlich entwickelte sich aus der Sage von den Irren der Netpe oder Isis, um den verschwundenen Leichnam des Osiris aufzusuchen. Dieser Theil der Sage gab, wie wir schon bei der phönikischen Glaubenslehre bemerkt haben, den hauptsächlichsten Stoff zu den Festgebräuchen bei dem Dienst der phönikischen Astarte; denn die den Dienst feiernden Weiber ahmten den ganzen Hergang der Sage bei den Festgebräuchen nach und der Klaggesang der Netpe-Astarte um den verschwundenen Liebling macht einen Haupttheil der Festfeier aus. Dies sind die sogenannten Adonien, die später von Phönikien aus sich auch über Griechenland verbreiteten. Da nun die Astarte bei den Griechen zu einer besonderen Gottheit, der Aphrodite, geworden war, so mussten natürlich diese Adonien, weil sie mit dem Dienste der Aphrodite verbunden waren, von den Griechen auch als die Feier eines besonderen, mit der Aphrodite in Verbindung stehenden Gottes angesehen werden, und so wurde der Adonis, der bei den Phönikern Niemand Anderes als Osiris selbst war, der Sohn der Netpe-Astaroth — denn Adonis ist nur der allgemeine Titel Adon, Herr — zu einem neuen Götterbegriffe, unter dem man sich einen Liebling oder Geliebten der Aphrodite dachte. Ja, die Griechen bildeten sogar aus dem bei den Adonien stattfindenden Klageruf Ai-line, dem phönikischen Ailinu, Wehe uns! einen Götternamen Linos, indem sie diesen Klageruf für den Namen Dessen hielten, welchen Aphrodite betrauere. So singt Hesiod[466]:

„Aber Urania trug an das Licht den trautesten Linos,
Welchen, so viel als leben der Lautenspieler und Sänger,
Alle gesammt wehklagen im Festgelag' und im Chortanz;
Linos heben sie an, und Linos rufen sie endend."

Auch bei den Späteren war Linos noch ein Sohn der Urania, aber statt ihn als gleichbedeutend mit dem Adonis anzusehen, wie Pausanias noch nach der Sage anzugeben scheint, machten sie ihn zu einem Sängerheros, zum Sohne einer Göttin und eines sterblichen Vaters, und lassen ihn von Apollon getödtet werden, weil er diesem den Ruhm des Gesanges streitig gemacht habe. An seine ursprüngliche Bedeutung erinnerte der Linosdienst aber immer noch dadurch, dass er als ein Klagedienst gefeiert wurde, und von den Griechen, z. B. von Herodot[467], Pausanias[468], mit jenem durch ganz Westasien, Phönikien und Aegypten verbreiteten Klagedienst zusammengestellt wurde, bei welchem die Linos- und Maneroslieder, d. h. die Trauergesänge um Osiris, den Adonis d. i. Herrn, und Maneros d. i. den Geliebten gesungen wurden.

Ganz dieselbe Herkunft, aus Aegypten nämlich, und ganz denselben Inhalt, die Irren der Netpe zur Auffindung des Osiris, hatte endlich auch der Dienst der phrygischen Kybele und des Attes, der sich in späterer Zeit von Phrygien aus über Griechenland verbreitete, und in welchem Attes ebenso als ein Geliebter der Kybele erscheint, wie Adonis als ein Geliebter der Aphrodite.

So waren also aus einer und derselben ägyptischen Gottheit, und aus einem und demselben Sagenkreise nicht weniger als sechs verschiedene Götterbegriffe bei den Griechen entstanden: Zeus, Hades, Dionysos, Adonis, Linos und Attes. Alle diese Gottheiten wurden in Griechenland wirklich verehrt; Zeus und Dionysos so allgemein, dass es unnöthig ist, ihre Kultusstätten einzeln anzuführen; Hades wurde verehrt zu Makiston in Elis[469], und unter dem Namen Klymenos zu Hermione in Argolis[470]; Adonis zu Athen[471], zu Argos[472], zu Amathus[473] auf Kypros; dem Linos endlich wurde ein Trauerdienst gefeiert zu Argos[474], zu Thespiae[475]; des Attes Dienst war mit dem der Kybele vereinigt.

Der zweite unter den Söhnen der Netpe war Arueris oder Harhello, Horus der Aeltere, der Archles der Phöniker, der Herakles der Griechen. Es scheint, wie wir dargethan

haben, mit diesem sagengeschichtlichen Gott der Aegypter die arianische Vorstellung des Sonnengottes verschmolzen zu sein, denn nur so lassen sich die verschiedenen Aemter erklären, welche dem Herakles in der ägyptischen Götterlehre beigelegt werden. In der Sage von dem Götterkriege erscheint er als der Vorkämpfer der guten Götter gegen den Kronos und seinen Anhang; er muss also für eine bedeutende und mächtige Gottheit bei den Aegyptern gegolten haben. Dies wird durch das Zeugniss des Herodot[476] bestätigt, der den Herakles als eine alte ägyptische und phönikische Gottheit angiebt, die in Phönikien und Aegypten gleich hohe Verehrung genossen. Diese phönikisch-ägyptische Gottheit wurde nun nach Herodots ausdrücklichem Zeugnisse, mit welchem Pausanias[477] übereinstimmt, schon in sehr frühen Zeiten durch Phöniker nach Griechenland auf die thrakische Insel Thasos verpflanzt, und zwar fünf Menschenalter früher, als der griechische Heros gleichen Namens lebte. Die phönikisch-ägyptische Herkunft, welche den Griechen bei der Mehrzahl der übrigen griechischen Gottheiten längst nicht mehr bekannt war, hatte sich also bei dem Kulte des Herakles, wenigstens noch in einzelnen Lokalitäten im Andenken erhalten. Und demungeachtet war doch der phönikisch-ägyptische Begriff des Herakles bei den späteren Griechen so ganz in den des dorischen Heros gleichen Namens, den Sohn des Zeus und der mykenischen Alkmene, aufgegangen, dass es Pausanias als etwas Auffallendes berichtet, wenn er in Sikyon zu seiner Zeit noch einen doppelten Herakles verehrt findet, einen Herakles als Gott und einen als Heros[478]. Selbst die Bewohner von Thasos, bei denen nach Pausanias noch zu seinen Zeiten die Erinnerung an ihre phönikische Herkunft und an die Identität ihres Herakles mit der gleichnamigen Gottheit zu Tyrus fortbestand, hatten doch in späterer Zeit neben dem Kultus ihres phönikischen Gottes Herakles auch noch die Verehrung des griechischen Heros Herakles angenommen. Daher kennt denn die gewöhnliche griechische Mythologie gar keinen Gott, sondern nur einen Heros Herakles. Nach dem Vorhergehenden erklärt sich diese Erscheinung ganz auf dieselbe Weise, wie die Uebertragung des Begriffes der kabirischen Dioskuren auf zwei andere dorische Stammeshelden: Kastor und Polydeukes, und wie die ähnliche Uebertragung des ägyptischen Götterbegriffes Perses, d. h. des Bore-

Seth-Typhon, auf den griechischen Heros Perseus. In dieser späteren Gestalt, als Heroskult, war die Verehrung des Herakles, namentlich bei den dorischen Stämmen, so verbreitet, dass die einzelnen Kultusstätten nachzuweisen unnöthig ist.

Der jüngste Bruder des Osiris war in der ägyptischen Göttersage Seth, mit seinen sämmtlichen Namen: Bore-Seth-Ombte-Typhon. Es ist schon bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen worden, welche ganz verschiedenartigen und zum Theil entgegengesetzten Bedeutungen auf diese ägyptische Gottheit zusammengehäuft wurden: die eines Kriegsgottes, eines Gottes der Gluthhitze und des versengenden Windes, und endlich noch die einer Gottheit des Meeres. Zugleich galt diese Gottheit bei den späteren Aegyptern für ein böses und feindseliges Wesen, das höchlich verhasst war. Wie wir gesehen haben, erklärten sich die verschiedenen Bedeutungen dieses Gottes dadurch, dass seine Bedeutung als Kriegsgott, nach den hieroglyphischen Denkmälern die älteste und vor dem Einfalle der Phöniker nach Aegypten schon vorhandene, den Phönikern Veranlassung gab, die Vorstellung ihres arianischen Kriegsgottes, des Feuers in seiner bösen zerstörenden Eigenschaft, mit ihm zu verbinden, dass dieser so entstandene Götterbegriff, als ein von den Phönikern vorzüglich verehrter, von den Aegyptern als Schutzgott der Phöniker angesehen wurde, weswegen sie ihren Hass gegen das Volk auch auf dessen Schutzgott übertrugen, und dass er endlich aus demselben Grunde, wegen seiner Verbindung mit den Phönikern, als der Gott einer seefahrenden Nation, auch die Bedeutung eines zur See herrschenden Gottes, eines Meerbeherrschers erhielt; wie wir denn auch bei den Dioskuren und Kabiren bemerkten, dass sie nur als Götter eines Seefahrt und Bergbau treibenden Volkes bei den Griechen die Bedeutung von Meer- und Schmiedegottheiten bekamen, die ihnen ursprünglich fremd war. Bei diesem so zusammengesetzten Götterbegriffe ist es daher kein Wunder, wenn auch er, gleich dem Osiris, der Netpe und anderen ägyptischen Götterbegriffen in dem griechischen Glaubenskreise zu mehreren Göttergestalten zerfiel, deren jede eines der im ägyptischen Gotte vereinigten Aemter darstellte. Als Kriegsgott wurde er bei den Griechen zum Ares, als Gott des Gluthhauches zum Typhoeus oder Typhon, als Gott des Meeres zum Poseidon, und als Per-

ses zum Heros Perseus; des Riesen Antaeus nicht zu gedenken, dessen Kampf mit Herakles ebenfalls dem Kampfe des ägyptischen Herakles oder des Horus mit Ombte-Seth nachgebildet ist, denn Antaeus ist nur die grăcisirte Form des Namens Ombte.

Ares wird von den Griechen ein Sohn des Zeus und der Hera genannt. In dem Ares scheinen daher fast Seth und Anubis zusammenzufallen oder mit einander verwechselt zu werden, da Anubis auf Hieroglyphenbildern auch als Kriegsgott mit Streitaxt und Pfeilen vorkommt. Auf diese Weise würde es sich erklären, dass der ägyptische Anubis sich im griechischen Götterkreise nicht wiederfindet; die Aehnlichkeit seiner Aemter mit denen des Seth und des Thot, des Ares und Hermes, hätte dann bewirkt, dass er bei den Griechen mit diesen beiden Göttern verschmolzen wäre. Ares wurde bei den späteren Griechen nicht viel verehrt, doch finden sich Tempel desselben zu Athen[479], Sparta[480], Tegea[481], Trözen[482], Theben und sonst noch.

Poseidon entspricht in dem griechischen Götterkreise am deutlichsten dem Seth; denn er wird ausdrücklich ein Sohn des Kronos und der Rhea[483] genannt, und ein Bruder der beiden anderen aus dem Götterbegriffe des Osiris hervorgegangenen griechischen Gottheiten Zeus und Hades, mit denen er die Weltherrschaft theilte. Ja der Name Poseidon selbst scheint aus dem ägyptischen Seth hervorgegangen zu sein, wie Neptunus aus dem ägyptischen Namen Nephthys. Poseidon wurde von den Griechen, die schon früh ein seefahrendes Volk wurden, so allgemein verehrt, dass es überflüssig wäre, seine einzelnen Kultusstätten anzuführen. Diese finden sich nicht blos an den Küsten und auf den Inseln, sondern auch im Innern von Griechenland, z. B. in Arkadien, in Sparta, in Theben, besonders aber in den Städten der Ionier, denn Poseidon galt als ihre Stammgottheit. Es würde daher auffallend sein, dass sein Kult in Athen kein bedeutendes Ansehen hatte, wenn nicht die bekannte Sage von dem Streite Poseidons mit der Athena um den Besitz von Attika unter Kekrops bewiese, dass der früher auch in Athen vorherrschende Poseidonskult nun vor dem neuen durch Kekrops aus Aegypten mitgebrachten Dienst der Athena, der ägyptischen Neith, zurücktreten musste. Aehnliche Sagen von der Verdrängung eines älteren Poseidonskultes durch neuer eingeführte werden auch von Argos, Korinth und Trözen erzählt; in Argos[484] musste er vor dem Kulte der Hera, in Korinth[485] vor dem des Helios, in Trözen[486] vor dem der Athena weichen.

Die ursprüngliche Identität des Ares und des Poseidon erhellt nicht allein aus der Gleichheit ihres Charakters, denn Beide wurden als finstere, reizbare Gottheiten gedacht, sondern auch aus der Gleichheit einer an beide Gottheiten geknüpften Sage. Nach Herodot erzählten die Aegypter, Ares sei einst mit Gewalt in die Wohnung seiner Mutter eingedrungen und habe ihr beigewohnt, und zum Andenken an diese Begebenheit wurde zu Papremis dem Ares ein Fest gefeiert, das mit einer Schlägerei endigte. Dass der Gott, den Herodot Ares nennt, Seth-Typhon sei, wurde bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen. Diese nämliche Sage findet sich nun in der griechischen Mythologie sowohl bei Ares, als bei Poseidon wieder. In der griechischen Mythologie hat Ares mit der Aphrodite, Poseidon mit der Demeter verstohlenen Umgang. Aphrodite und Demeter sind aber, wie wir gesehen haben, aus Einem Götterbegriffe hervorgegangen, aus der ägyptischen Netpe-Astaroth; kein Wunder also, dass sich der bei den Aegyptern an die Netpe geknüpfte Mythus auch bei den Griechen wiederfindet, und zwar auf jede der Gottheiten übergetragen, die aus dem Begriffe der Netpe-Astaroth hervorgingen. Die Sage von Ares und der Aphrodite hat am meisten von ihrem ursprünglichen Inhalte verloren, da sie uns durch die Vermittlung des Homer[487] bekannt ist, der sie zu seinem besonderen Zweck, als den Gegenstand eines heiteren mimischen Tanzes, zu einer blossen komischen Ehestandsgeschichte umbildet. Ihrem ursprünglichen Charakter getreuer ist die Sage, wie sie Pausanias aus dem Munde der Phigalenser[488] von Poseidon und Demeter erzählt. Denn dort, wie in der ägyptischen Sage, thut Poseidon der Demeter Gewalt an, und sie zürnt deshalb lange.

Als Gott der Gluthhitze und des versengenden Windes findet sich Seth-Typhon in der griechischen Mythologie zwar auch wieder unter dem Namen Typhoeus, aber nur in der älteren Göttersage, bei Homer[489] und Hesiod[490]; dem späteren Götterkreise ward er fremd und Verehrung hatte er gar keine.

Endlich wurde dieser Götterbegriff ebenso mit der griechi-

schen Heldensage verflochten, wie der Begriff des Osiris und des Herakles; Perses, der als eine Gottheit nur in der älteren Theologie der Griechen vorkam[491], d. h. Bore-Seth, wurde zu Perseus, dem Sohne des Zeus und der Danaë, der Tochter des Königs von Tiryns, wie Osiris zu Dionysos, dem Sohne der Semele, und Harhello zu Herakles, dem Sohne der Alkmene. Das feindliche Verhältniss, das zwischen Bore-Seth und dem Osiris stattfand, ward denn auch in der griechischen Mythe auf den Perseus übergetragen; er bekämpft und besiegt den auf seinem Zuge durch Griechenland begriffenen Dionysos mit seinen Mänaden, ebenso wie Bore-Seth den Osiris, und in Argos zeigte man noch zu des Pausanias Zeit die Gräber der in diesem Kampfe gefallenen Mänaden[492]. Aus dieser Vermengung des Perses, des ägyptischen Bore-Seth, mit dem griechischen Perseus erklärt sich denn auch, wie Herodot glauben konnte, den Kult des griechischen Perseus im ägyptischen Chemmis[493] wiederzufinden. Perseus genoss auch noch in der späteren geschichtlichen Zeit Heroenkult, so z. B. in Athen[494], auf der Insel Seriphos[495], und besonders in Argos[496].

Alle drei Hauptgottheiten der ägyptischen Sagengeschichte: Osiris, Herakles und Bore-Seth, finden sich also in der griechischen Mythologie neben den aus ihnen hervorgegangenen Göttergestalten auch als Heroen wieder, und es ist für die Einsicht in die griechische Sagengeschichte von grossem Interesse, zu sehen, wie die Vorstellungen des religiösen Glaubenskreises auch auf die Ausbildung, ja Entstehung der geschichtlichen Sage einwirkten. Bei einem dieser Heroen, bei Herakles, ist die Existenz einer geschichtlichen Persönlichkeit, an welche sich der Götterbegriff anknüpfte, von grosser Wahrscheinlichkeit, denn die Heraklessage ist zu reich an geschichtlichen und Lokal-Erinnerungen, um ganz Dichtung zu sein. Bei den zwei anderen: Dionysos und Perseus dagegen ist an eine den Sagenkreisen zu Grunde liegende wirkliche geschichtliche Persönlichkeit wohl nicht zu denken, weil für eine solche Annahme die Sage von beiden zu allgemein, zu nackt und zu arm an geschichtlichen und örtlichen Beziehungen ist.

Nach Osiris, Arueris und Seth folgen in der ägyptischen Glaubenslehre ihre Schwestern, die Göttinnen Isis und Nephthys; Isis die Gattin des Osiris, und Nephthys die Gattin des

Seth. Auch bei diesen Gottheiten tritt derselbe Fall ein, wie bei den vorhergehenden, dass jede nämlich je nach ihren verschiedenen Aemtern in der griechischen Mythologie in mehrere Göttergestalten zerfällt.

Aus der Isis wird zunächst die Hera, die Gattin des Zeus. Wenn die Identität der Hera mit der Isis nicht durch die ausdrückliche Angabe ihrer Abstammung von dem Kronos und der Rhea, und durch ihre Stellung, als Gattin des Zeus, gesichert wäre, so würde sie sich aus der Bedeutung beider Göttergestalten nicht errathen lassen, so ganz und gar ist der Begriff der Hera hellenisirt; denn sie ist weiter Nichts, als die zur Göttin erhobene griechische Hausfrau, wie sie bei der niedrigen Stellung der griechischen Frauen und bei dem freien Leben der griechischen Männer in unzähligen Ehen vorkommen mochte: kalt, herrisch, launisch, eifersüchtig. Der Begriff dieser Göttin ist kein glänzendes Zeugniss vom Glück des griechischen Ehelebens, wenigstens in den Homerischen Zeiten, wo dieser Götterbegriff seine Ausbildung erhielt. Für eine höhere Bedeutung und etwanige Abstammung der Hera aus dem arianischen Glaubenskreise lässt sich in den griechischen Quellen kein hinreichender Grund finden. Dieser Götterbegriff ist rein menschlich gedacht. Der Kult der Hera als der höchsten Göttin und der Gattin des Zeus war in Griechenland so allgemein verbreitet, dass es nicht nöthig ist, ihre einzelnen Kultusstätten anzuführen. Dass der Begriff der Hera aber wirklich aus dem phönikisch-ägyptischen Glaubenskreise sich entwickelt habe, erhellt daraus, dass sie noch in späterer geschichtlicher Zeit an manchen Orten unter den Beinamen die „Pelasgische“ und „die Telchinische“ verehrt wurde: unter ersterem z. B. zu Iolkos in Thessalien, unter letzterem zu Kameiros und Ialysos[497] auf Rhodos; ein Beweis, dass ihr Kult an diesen Orten aus jenen Zeiten herrührte, wo die Pelasger und Telchinen, d. h. die Phöniker, in Griechenland herrschten.

Näher dem ursprünglichen Begriffe der Isis blieb die zweite aus ihr entstandene griechische Gottheit, die Persephone oder Persephatta. So hiess bei den Griechen die Gemahlin des Hades, des Beherrschers der Unterwelt. Wir haben gesehen, dass der griechische Hades aus der ägyptischen Vorstellung von Osiris als Todtenrichter, Herrscher der Unterwelt, hervorgegangen ist. Persephone also ist die Isis

in ihrer Eigenschaft als unterweltliche Gottheit, denn auch nach dem Glauben der Aegypter theilte die Isis nach ihrem Tode mit ihrem Gatten die Herrschaft über das Todtenreich, und wurde deshalb als unterirdische Gottheit hoch verehrt. Demgemäss wird denn auch die Persephone von Hesiod[498] gleich der Isis eine Tochter des Kronos und der Rhea genannt, d. h. des Seb und der Netpe, oder eine Tochter des Kronos und der Demeter[499], was Beides auf Eins hinausläuft, da Rhea und Demeter nur verschiedene Gestaltungen der Netpe sind. In dem Weihedienst der Demeter kam die Persephone in ein näheres Verhältniss zu dem Dionysos; Beide wurden in diesen Mysterien als Koros und Kora, als Sohn und Tochter der Demeter verehrt. Auch dies findet seine einfache Erklärung in der ägyptischen Glaubenslehre, da Persephone und Kora, Hades und Dionysos einem und demselben ägyptischen Götterpaare, der Isis und dem Osiris entsprechen, aus welchen sie hervorgegangen sind. Das ganze Gewirre der griechischen Götterlehre entsteht nur aus der Vervielfältigung der zu Grunde liegenden zusammengesetzteren ägyptischen Götterbegriffe, welche nach ihren verschiedenen Aemtern und Eigenschaften bei den Griechen in verschiedene Göttergestalten auseinandergefallen waren. Auch die Persephone wurde in Griechenland viel verehrt, gewöhnlich in Verbindung mit der Demeter; seltener selbstständig, wie z. B. in Lokri[500] und in Kyzikos[501].

Aus der Nephthys, der Gattin des Seth-Typhon, entstanden gleichfalls zwei Göttinnen der griechischen Mythologie: Amphitrite, die Göttin des Meeres und Gemahlin des Poseidon, und Hestia, die Göttin des häuslichen Heerdes. Bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre wurde nachgewiesen, dass Nephthys beide Götterbegriffe: den einer Schutzgottheit der Wohnungen und einer Gottheit der Meeresufer, in sich vereinige; der erstere war offenbar der ältere, da er in dem ägyptischen Namen Nephthys selbst ausgedrückt ist; der letztere Begriff verband sich dagegen mit der Nephthys wohl erst, als Seth durch die Phöniker die Bedeutung einer Meeresgottheit erhielt.

Name und genauere Bedeutung der Amphitrite sind dunkel. Denn so ächt griechisch auch das Wort aussieht, so ist doch eine den grammatischen Gesetzen und dem Sinne

genügende Etymologie desselben aus dem Griechischen bis jetzt noch nicht aufgefunden. Es scheint in der That keine vorhanden zu sein, und der Name käme dann, gleich dem eben so ächt griechisch lautenden Aphrodite, aus einer fremden Sprache, und wäre nur hellenisirt[502]. Eigene Tempel hatte die Amphitrite bei den späteren Griechen nicht, und Bilder von ihr wurden nur etwa in Poseidons Tempeln aufgestellt, wie z. B. im Tempel des isthmischen Poseidon bei Korinth[503]. Erwähnt wird die Amphitrite hauptsächlich nur von den älteren Dichtern, ein Zeichen, dass der Götterbegriff in den älteren Zeiten bei den Griechen lebendiger war, als in den späteren, wo er bei dem Volke ausstarb.

Deutlicher hängt der Begriff der Hestia, der Göttin des häuslichen Herdes, der Familienwohnung, mit dem Begriffe der Nephthys zusammen. Denn nicht allein die Namen sind synonym, da Hestia als die Personification des häuslichen Herdes offenbar dieselbe Vorstellung enthält, wie das ägyptische Wort Nebt-hei, Herrin der Wohnung, des Hauses; sondern auch die Abstammung beider Göttinnen ist dieselbe; denn sie werden beide Töchter des Kronos und der Rhea[504] genannt. Hestia hat in der griechischen Mythologie den Poseidon und den Apollo zu Werbern, bleibt aber Jungfrau; in der ägyptischen Mythologie ist sie die Gattin des Seth, aber kinderlos; auch diese griechische Vorstellung ist offenbar aus der ägyptischen entstanden. Ob sich mit beiden Götterbegriffen der arianische von dem Feuer, als einer Gottheit, verbunden habe, lässt sich mit Bestimmtheit nicht nachweisen, doch ist es wahrscheinlich. Die späteren Griechen wenigstens nennen den persischen, kleinasiatischen und thrakischen Feuerkult gewöhnlich einen Dienst der Hestia. Verehrt wurde die Hestia auch noch in der späteren Zeit, und fast in jeder Stadt war ihr ein Altar geweiht, auf welchem ihr als der Schutzgottheit der Familien und des bürgerlichen Zusammenlebens Opfer gebracht wurden, so z. B. im Prytaneion zu Athen[505]; eigene Tempel hatte sie dagegen nicht.

Das letzte Götterpaar, welche als Kinder der Rhea-Demeter im griechischen Götterkreise vorkommen, sind Plutos oder Pluton, und Hekate. Plutos wird von Hesiod ein Sohn der Demeter und des Jasion genannt[506], und seine Geburt

von Diodor nach Tripolos in Kreta verlegt, das heisst wohl, sein Kult verbreitete sich von Tripolos aus nach Griechenland. Plutos ist daher wohl Eins mit Triptolemos, der jedoch von Musaeos[507] ein Sohn des Okeanos und der Ge genannt wird. Hekate wird eine Tochter des Perses und der Asteria[508], d. h. des Bore-Seth und der Astaroth, der Netpe, genannt, also die Frucht jener frevlerischen Umarmung der Netpe durch den Seth. Wir haben schon gesehen, dass auch die griechische Mythologie diese gewaltthätige Liebe beider Gottheiten kennt, indem sie dieselbe Geschichte von Poseidon und Demeter erzählt. Nach der Aussage der Arkader bei Pausanias gebahr die Demeter von Poseidon eine Tochter[509], die Despoina[510], welche eine von den Arkadern z. B. in Akakesion[511] noch in späterer Zeit hochverehrte Gottheit war. Hekate und Despoina sind also eine und dieselbe ägyptische Gottheit, die Tochter des Bore-Seth und der Netpe; keineswegs aber sind Despoina und Persephone Eins, denn wenn auch Beide Töchter der Demeter sind, so hat doch Persephone den Zeus, Despoina aber den Poseidon zum Vater, wie Pausanias ausdrücklich angiebt[512]. Ob Hekate und Despoina auch in der griechischen Mythologie für einerlei gehalten wurden, oder ob auch hier der so häufig vorkommende Fall eintrat, dass Eine ägyptische Gottheit nach ihren verschiedenen Aemtern sich in verschiedene griechische Göttergestalten zerlegte, lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben, da uns über die Vorstellung von der Despoina nichts Näheres berichtet wird; doch ist das Letztere wahrscheinlicher.

Bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre wurde wahrscheinlich gemacht, dass Plutos und Despoina dem ägyptischen Götterpaare Schai und Rannu entsprechen. Schai und Rannu scheinen zunächst Ackerbaugottheiten gewesen zu sein; Beide bekleideten aber auch zugleich bedeutende unterweltliche Aemter, denn sie kommen im Todtenbuche auf der Scene des Todtengerichtes vor. Diese Bemerkung giebt nun die Erklärung der verschiedenen Bedeutungen, welche die aus Schai und Rannu entstandenen Gottheiten Plutos und Pluton, Despoina und Hekate in der griechischen Götterlehre haben.

Plutos und Pluton bezeichnen der Wortbedeutung[513] nach einen Gott der Fülle und des Reichthumes. Die Namen Plutos und Pluton sind, wie man sieht, stammverwandt, denn

sie unterscheiden sich nur durch die Endungen, und zugleich vollkommen gleichbedeutend, denn auch Pluton kommt bei den Griechen als Gott des Reichthumes vor. Ihre ursprüngliche Identität ist also klar. Da nun aber Schai, welchem Pluton in Name und Bedeutung entspricht, — denn auch Schai bedeutet dem Wortsinne nach der Vermehrer, der Vervielfältiger, — wie alle übrigen ägyptischen Gottheiten, zu gleicher Zeit ein oberweltlicher und unterweltlicher Gott war, so erhielt Pluton auch die Bedeutung eines unterirdischen Gottes; als solcher wurde er z. B. in Hermione[514] neben dem Klymenos, d. h. dem Hades, demnach als eine von dem Hades gesonderte Gottheit verehrt. Da nun aber diese letztere Bedeutung mit jener ersteren, eines Gottes der Reichthümer, durchaus keinen inneren Zusammenhang hat, sondern lediglich darauf beruht, dass bei den Aegyptern jede Gottheit zugleich ein oberweltliches und ein unterweltliches Amt, also doppelte Bedeutung hat, eine Ansichtsweise, welche dem heiteren, lebenslustigen Sinne der späteren Griechen nicht zusagen konnte: so trennte sich der Begriff des Pluton, als eines Gottes der Unterwelt, von dem des Plutos, als eines Gottes des Reichthumes, und beide wurden als von einander gesonderte, selbstständige Gottheiten betrachtet, und Pluton von den Späteren geradezu mit Hades verwechselt, obgleich die Vorstellungen von Pluton und Plutos lange schwankend sein mochten, da noch Euripides und Platon den Pluton als den Gott des Reichthumes ansahen. Uebrigens war weder Pluton noch Plutos bei den späteren Griechen viel verehrt; Pluton kam hin und wieder unter den übrigen unterirdischen Gottheiten vor, wie z. B. in Hermione. Plutos in Verbindung mit der Tyche, wie z. B. in Theben[515], oder in Verbindung mit der Athene Ergane[516] erscheint mehr als eine künstlerische Darstellung des Gedankens: dass Glück oder Arbeit Reichthum gebe, wie als ein eigentlich religiöser Götterbegriff. Doch ward Plutos zu Rhodos auf der Burg als Gott verehrt[517].

Auf ähnliche Weise scheint Despoina die Rannu in ihrer oberweltlichen Eigenschaft, als Göttin des Getreides, Hekate aber die Rannu in ihrer unterirdischen Eigenschaft gewesen zu sein. Dass die Hekate von den Griechen als eine Göttin der Unterwelt betrachtet wurde, ist bekannt. Frühzeitig aber wurde mit ihr der Begriff einer mächtigen Schick-

salsgöttin verbunden, denn als solche und als Spenderin des Reichthumes, als eine mit Pluton verwandte Gottheit, kennt sie schon Hesiod [518]. Dies hat seinen Grund in den Namen. Bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre wurde schon nachgewiesen dass Hekate der ägyptische Titel Hekte ist: die Herrin, Herrscherin. Dieser Titel wurde den meisten höheren weiblichen Gottheiten beigelegt; ganz insbesondere aber der Pascht, der Göttin des Urraumes, der Hüterin des Sonnenlaufes und der Weltordnung, der Schicksalsgöttin. Die Griechen, denen dieses Wort nicht mehr ein Titel mit ganz allgemeiner Bedeutung, sondern ein Eigenname war, weil sie ihm keinen Sinn mehr beilegen konnten, hielten daher beide Gottheiten, die ihnen unter dem Namen Hekate bekannt wurden, für Eine Persönlichkeit, und dies ist die ganz äusserliche Ursache, dass Hekate die Bedeutungen der Rannu und der Pascht, die in der ägyptischen Glaubenslehre so himmelweit von einander entfernt liegen, bei den Griechen mit einander vereinigt. Die Dreizahl der Schicksalsgottheiten mag denn auch der Grund sein, dass man die Hekate später als ein dreifaches Wesen betrachtete und sie dreigestaltig abbildete, da ihre ältere Form, wie sie sich z. B. in Aegina dargestellt fand [519], ganz die einköpfige und einleibige aller übrigen griechischen Göttergestalten war. Dass die Hekate von den Späteren mit der Persephone verwechselt wurde, beruht auf blosser Unkenntniss und Begriffsunklarheit; denn sie hat mit der Persephone Nichts gemein, als dass Beide unterirdische Gottheiten sind. Der Dienst der Hekate als einer selbstständigen von der Persephone verschiedenen Gottheit war bei den Griechen alt und bestand auch noch in späterer Zeit, wie z. B. zu Athen, zu Argos [520], zu Aegina. Auch die in dem Homerischen Hymnus auf die Demeter (v. 422) als Gespielin der Persephone vorkommende Pluto ist offenbar mit der Despoina-Hekate Eins.

Mit den Kindern der bis hierher aufgeführten sagengeschichtlichen Gottheiten schliesst die ägyptische Glaubenslehre die Reihe der Götter, welche zur dritten Generation gehören, und den ägyptischen Götterkreis überhaupt. Diese letzten Götter sind: Horus der Jüngere und Anath-Bubastis die Kinder des Osiris und der Isis, Anubis der Sohn der Nephthys vom Osiris, und Harpokrates der nachgeborene Sohn des Osiris und der Isis. Die beiden letzteren Gottheiten finden sich in dem griechischen Götterkreise nicht wieder; Anubis scheint bei den Griechen mit dem Hermes zusammengefallen zu sein, da er im ägyptischen Glaubenskreise ganz dieselben Aemter verwaltet, die von den Griechen dem Hermes beigelegt wurden, die eines Heroldes, Götterboten und Psychopompen; Harpokrates aber scheint gar nie von den Griechen verehrt worden zu sein. Zu desto angeseheneren Gottheiten wurden dagegen Horus und Bubastis bei den Griechen, nämlich zu Apollon und Artemis; denn dass Horus der griechische Apollon, und Bubastis die Artemis seien, sagen schon die Alten, z. B. Herodot [521], ausdrücklich. Mit beiden wurde zugleich die Reto der Aegypter, die Leto der Griechen in ein engeres Verhältniss gesetzt, indem die Griechen sie aus einer Pflegemutter derselben, was sie in der ägyptischen Glaubenslehre war, geradezu zu ihrer Mutter machten. Dass aber die Reto der Aegypter die Leto der Griechen sei, beruht nicht blos auf der Aussage des Herodot, der in Buto einen Tempel der Leto sein lässt, wo hieroglyphische Inschriften einen Tempel der Reto nachweisen, sondern auch die Namen selbst, denn Reto und Leto ist ein und dasselbe Wort, da R und L im Aegyptischen mit einander wechseln, wie früher schon nachgewiesen wurde.

In der ägyptischen Göttersage wird nämlich erzählt, Isis habe ihre Kinder: den Horus und die Bubastis d. i. die Tanath, um sie vor den Nachstellungen des Typhon zu sichern, nach Buto zur Reto oder Leto geflüchtet, und die Leto habe dann die Kinder gross gezogen. So lautete die Sage nach dem Bericht Herodots [522] in Buto selbst, wo sowohl die Reto - Leto als auch Horus und die Bubastis Tempel hatten. Bei den Aegyptern war also Isis die Mutter von Horus und Tanath, und Reto oder Leto nur ihre Pflegemutter, sowie sie die Pflegemutter von Osiris und Isis selber gewesen war, woher sie bei den Griechen den Beinamen Tethys, die Pflegemutter, führte. In dieser Form musste die Göttersage durch die Phöniker auch nach Griechenland übergepflanzt worden sein. Die Veränderung nun, welche sie bei den Griechen erlitt, möchte sich etwa so erklären lassen. Nach der Verdrängung der Phöniker aus Griechenland war bei den Griechen kein gesonderter gelehrter Priesterstand mehr vorhanden, der das priesterliche Wissen und mit ihm die Glaubenslehre in ihrer Gesammtheit hätte

erhalten und fortpflanzen können. Es blieben nur die von den Phönikern gegründeten Lokalkulte übrig, welche die Göttergestalten und die an sie geknüpften Sagen in örtlicher Vereinzelung bei der die Tempel zunächst umgebenden Bevölkerung in Andenken erhielten. Dadurch musste der die einzelnen Göttergestalten und Mythen umfassende Gesammt-Glaubenskreis nach und nach verloren gehen, und es konnten sich nur einzelne, abgesonderte, je nach dem Umfange der an einem Orte befindlichen Lokalkulte mehr oder minder grosse Bruchstücke dieses Glaubenskreises forterhalten. Diese Vereinzelung der Göttergestalten und ihre Verknüpfung an Lokalkulte ist es hauptsächlich, welche die spätere griechische Glaubenslehre aus einem zusammenhängenden, in sich übereinstimmenden Ganzen, wie es die ägyptische Glaubenslehre war, zu einem so zersplitterten, bunten und in sich übel zusammenhängenden, ja oft widersprechenden Aggregate von Göttergestalten machte und alle die Veränderungen hervorbrachte, wodurch wir die griechische Mythologie sich von der ägyptischen unterscheiden sehen. Nach dieser allgemeinen Voraussetzung erklärt sich nun auch der Kultus der Leto als der Mutter von Apollon und Artemis. In den Bruchstücken eines alten Hymnus von dem Lykier Olen, die sich bei Pausanias erhalten haben, und dessen auch Herodot gedenkt, lässt sich die alte ägyptische Lehre noch rein erkennen. In diesem Hymnus kam die Ilythyia, die Suan der Aegypter, d. h. die Pascht, die Göttin des Urraumes, von der die Reto nur die irdische Verkörperung war, als die Schicksalsgöttin, die alle Geburten des Alls in ihren Schooss aufnimmt, in ihrer Eigenschaft als Mutter des Eros, d. h. des innenweltlichen Schöpfergottes des Harseph-Menth, vor. Aus dem ganz ägyptischen Kolorit dieses Götterbegriffes, der sich bei den späteren Griechen ganz umwandelte, indem er auf weit untergeordnetere Gottheiten überging, — denn Ilithyia wurde zur Hera oder zur Artemis, Eros zum Sohn der Aphrodite, — lässt sich also annehmen, dass in dieser älteren Zeit die Kenntniss der ägyptischen Glaubenslehre sich noch ziemlich vollständig erhalten hatte. In demselben Maasse aber als diese Kenntniss verloren ging, musste sich bei dem Volke, das den Apollon und die Artemis in Verbindung mit Leto und Ilithyia in Einem Heiligthume vereinigt verehrt sah, die spätere Vorstellungsweise erzeugen, welche die Leto zur

Mutter des jüngeren Götterpaares machte und die Ilithyia in der Artemis selber fand, indem sie diese gleich nach ihrer eigenen Geburt der in den Wehen liegenden Mutter bei der Geburt ihres Bruders helfen liess. Man sieht, dass ein solcher Mythus sich nur in der Phantasie des Volkes erzeugen konnte, das die verehrten Götter vor sich sah und aus den übrig gebliebenen Bruchstücken der an diese Gottheiten geknüpften Mythen und Glaubenslehre sich ein Ganzes nach seiner Fassungskraft zusammensetzte. Der so entstandene Mythus musste sich dann abrunden und ergänzen. Man musste einen Vater für die Kinder haben, man machte Zeus dazu, denn darin liegt wohl schwerlich eine Erinnerung an Osiris, sonst hätte man nicht die Leto als Mutter annehmen können; man musste die Geburt in Delos erklären, daher die Geschichte von der Eifersucht der Hera, welche die Leto durch die Schlange Python verfolgte u. s. w. Das liegt in der Natur der Volksmythen — und aus solchen Volksmythen, die von einzelnen Bruchstücken des alten phönikisch-ägyptischen Glaubenskreises ausgingen, bestand die ganze spätere griechische Mythologie —, dass sie hauptsächlich aus der Phantasie des Volkes hervorgehen und daher den geistigen Gesichtskreis desselben in seiner Beschränktheit abspiegeln. Eine tiefere Bedeutung ist also auch in der Leto, als Mutter des Apollon, nicht weiter zu suchen. Die Leto wurde auch noch in späterer Zeit verehrt, gewöhnlich im Verein mit ihren Kindern wie z. B. in Delos, doch auch allein wie z. B. in Sparta [523] und in Argos [524].

Der Begriff des Apollon selbst ist ebenfalls nicht mehr ganz der des Horus. Horus hat in der ägyptischen Götterlehre eine doppelte Bedeutung: einmal seine sagengeschichtliche, als der Bekämpfer und endliche Besieger des Typhon, und dann seine Bedeutung als unterweltlicher Gott; als solcher ist er Bringer des Todes, der auf Hieroglyphenbildern bei dem Sterbenden steht und dessen Seele empfängt, und ebenso in dem Todtengericht bei der Wägung der Sünden neben der Wage seinen Platz hat. Beide Bedeutungen finden sich bei Apollon wieder. Apollon wird gefeiert als der Besieger und Tödter des Drachen Python, der die Leto verfolgte; Python aber erinnert selbst noch im Namen an den Typhon, der ja auch bei den Aegyptern auf Hieroglyphenbildern als Schlange vorkommt, und von den älteren Griechen als ein

schlangengestaltiges Ungeheuer geschildert wird. Sodann aber wird dem Apollon auch der sanfte natürliche Tod zugeschrieben, den er durch linde Geschosse sendet. Zugleich vereinigt aber Apollon mit diesen Aemtern des Horus auch noch die Bedeutung des ägyptischen Dichtergottes Mui, „des Strahlenden," der sich in dem griechischen Götterkreise als eine selbstständige, gesonderte Göttergestalt nicht wiederfindet. Apollons Beiname, Phoebos, „der Strahlende," ist daher nur die griechische Uebersetzung dieses ägyptischen Wortes Mui. Durch diese Vermengung mit Mui, der wahrscheinlich zu jenen acht irdischen Gottheiten gehört, welche nach der ägyptischen Glaubenslehre in der Sonne wohnen, entstand wohl auch erst bei den Späteren die Vorstellung von Apollon als Sonnengott, die Homer und die Aelteren noch nicht kennen. Mit dieser Bedeutung eines Dichtergottes hängt dann das andere Amt eines Sehers und Weissagers zusammen, das schon die ältesten Griechen dem Apollon vorzugsweise beilegten, obgleich auch die übrigen Gottheiten Orakel gaben. Deswegen waren denn auch die Aussprüche des Apollon-Orakels zu Delphi in Verse gekleidet, wie es einem Dichtergotte geziemte. Blos auf einer Vermengung der späteren Griechen beruht die dem Apollon beigelegte Eigenschaft eines heilenden Gottes; und sein Titel Paean. Denn dies ist noch bei Homer der Name eines selbstständigen Gottes, des Götterarztes, also wahrscheinlich ursprünglich nur ein Beiname des Asklepios.

Apollon war eine der bei den späteren Griechen am meisten und höchsten verehrten Gottheiten, namentlich bei den Dorern. Es wäre daher überflüssig, seine Kultusstätten einzeln anzuführen. Dass auch sein Dienst schon bei den Phönikern stattfand, welche Griechenland besetzten, erhellt aus dem Beinamen: Telchinios, der Telchinische, welchen Apollon zu Rhodos führte[525], wo auch eine Hera Telchinia verehrt wurde.

Artemis ist ganz die ägyptische Tanath, oder wie die Griechen sie nennen, die bubastische Göttin, weil in der ägyptischen Stadt Bubastos ein Hauptsitz ihrer Verehrung war. Es ist schon nachgewiesen worden, dass die Phöniker während ihrer Herrschaft in Aegypten mit dem ursprünglich blos sagengeschichtlichen Begriff der Göttin auch den der von ihnen verehrten arianischen Mondgöttin, der Anahit, verbanden, dass der ägyptische Name Tanath dasselbe arianische Wort,

nur mit Hinzufügung des weiblichen Artikels ist, und dass auch der griechische Name Artemis Nichts ist, als die wörtliche Uebersetzung des arianischen Anahit und des ägyptischen Tanath. Es ist wahrscheinlich, dass der arianische Monddienst vor der Ankunft der Phöniker in Griechenland dort schon vorhanden war, und dass die Mondgöttin zu den ursprünglichen griechisch-arianischen Gottheiten gehört. Von dieser arianischen Mondgöttin scheint namentlich die ephesische Artemis unmittelbar zu stammen, die in Form und Bedeutung immer von der im übrigen Griechenland verehrten Artemis abwich und selbst noch in späterer geschichtlicher Zeit von den Persern[526] als eine zu ihrem Götterkreise gehörige Gottheit anerkannt und verehrt wurde. In dem übrigen Griechenland aber herrschte die ägyptische Auffassung der Artemis als einer Schwester des Horus-Apollon vor, und der arianische Begriff der mit ihr verbundenen Mondgottheit trat bei ihnen, wie bei den Aegyptern, zurück. Bei den Aegyptern hatte dies seinen Grund darin, dass sie eine hochverehrte männliche Mondgottheit schon in ihrem eigenen Glaubenskreise hatten, als die Phöniker ihre arianische Vorstellung von einer Mondgöttin nach Aegypten brachten. Aus demselben Grunde scheint auch bei den Griechen ihre aus der ägyptischen Tanath entstandene Artemis nicht die ausgesprochene Geltung einer Mondgöttin erlangt zu haben, weil nämlich auch bei ihnen schon eine eigene Mondgöttin, Selene, vorhanden war, als die Phöniker den Begriff der Tanath-Bubastis nach Griechenland brachten, die Griechen daher die Begriffe der ägyptischen Tanath und ihrer Selene aus einander hielten. Die Selene ist deshalb noch bei Hesiod[527] von der Artemis verschieden, denn er rechnet die Selene, wie die Aegypter den Joh, zu den grossen kosmischen Gottheiten, und macht Sonne, Mond und Morgenröthe, Helios, Selene und Eos, zu Geschwistern.

Die Artemis gilt bei den Griechen als Göttin der Jagd, als Geburtshelferin, Ilithyia, und endlich, gleich Apollon, als die Urheberin des sanften natürlichen Todes. Diese letzte Bedeutung hatte die Tanath wohl schon bei den Aegyptern, ebenso wie Horus; das Amt der Ilithyia erhielt die Artemis erst bei den Griechen auf die schon auseinandergesetzte Weise durch Verschmelzung mit einem ihr ganz fremden Götterbegriffe; ihre Eigenschaft als Jagdgöttin mag sich zwar an den

ägyptischen Begriff der Tanath anschliessen, da auch diese auf Hieroglyphenbildern als eine bewaffnete Göttin dargestellt wird; es scheint aber doch, als ob sie erst bei den älteren Griechen zu einer Jagdgöttin geworden wäre, ebenso wie Apollon bei ihnen zu einem Hirtengotte wurde; denn es ist eine allgemeine Erscheinung in den alten Glaubenskreisen, dass die Völker ihren Gottheiten denselben Charakter gaben, den sie selbst haben, dass also ein Hirten- und Jagdvolk, wie es ja die ältesten Griechen waren, und die Arkader z. B. auch noch bis in die spätere Zeit blieben, seine Götter zu Hirten- und Jägergottheiten macht. So, haben wir gesehen, wurden die Götter der Phöniker zu Schiffer- und Erzarbeitergottheiten, wie z. B. die Dioskuren und Kabiren.

Die Artemis gehörte, gleich ihrem Bruder Apollon, zu den am meisten verehrten Gottheiten, und eine ganz besondere Verehrung genoss sie in Arkadien. Es ist also unnöthig, ihre einzelnen Kultusstätten anzugeben.

Diese bis hierher aufgeführten Göttergestalten machen den ächt-nationalen Götterkreis aus d. h. denjenigen Götterkreis, den die griechischen Stämme schon seit den Anfängen ihrer bürgerlichen Gesittung durch die Phöniker besassen, der die verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung mit ihnen durchschritt, in ihr innerstes Volksleben verwuchs und auf ihre geistige Bildung ebenso grossen Einfluss ausübte, als er von ihr erlitt; der daher trotz seines ausländischen Ursprungs doch in seiner endlichen Gestaltung ein wesentliches Erzeugniss und Eigenthum des griechischen Volkes war. Anders verhält es sich mit mehreren Kulten, die erst in späterer Zeit nach Griechenland verpflanzt wurden. Diese konnte sich das griechische Volk nicht mehr so aneignen, dass sie ihre ausländische Eigenthümlichkeit verloren und griechische Art angenommen hätten; sie blieben daher, wenn auch in Griechenland eingeführt und zum Theil sehr verbreitet, der griechischen Bildung doch immer fremd und ungleichartig. Dahin gehören nicht allein jene thrakischen Kulte der Kotys in Korinth, der Bendis in Athen, der phrygische Kult der Kybele und des Attes, sondern auch die Kulte jener ägyptischen Gottheiten selbst, die erst in späterer Zeit nach Griechenland verpflanzt wurden, wie z. B. der unter den Ptolemäern in Aegypten aufgekommene und auch erst unter ihnen in Griechenland eingeführte Kult des Sarapis zu Akrokorinth[528], zu Athen[529], zu Hermione[530], zu Paträ[531], zu Sparta[532]. Von dem Sarapiskulte bemerkt dies Pausanias auch noch ausdrücklich, indem er z. B. sagt, die Athener hätten den Sarapiskult unter Ptolemäus eingeführt, oder: der Tempel des Sarapis in Sparta sei ihr allerjüngstes Heiligthum. Aber auch der Dienst der Isis, der sich zu des Pausanias Zeit in mehreren Städten Griechenlands fand, z. B. in Akrokorinth[533], in Bura[534], in Methana[535], in Megara[536], Phlius[537] und Tithorea[538] am Parnassus, muss erst in derselben späteren Zeit nach Griechenland gekommen sein, in welcher auch der Isiskult nach Rom verpflanzt wurde: dafür spricht z. B. die ganz und gar ägyptische Feier des Isisdienstes in Tithorea, die Leinen- und Byssusgewänder der Dienstthuenden, die Art der Opfer u. dergl. Dieses genaue Festhalten an ägyptischer Art wäre aber bei einem durch Jahrhunderte hindurch fortgepflanzten Kulte ganz unmöglich gewesen.

An diesen Götterkreis schliesst sich nun dieselbe ägyptische Sagengeschichte an, die wir auch in dem phönikischen Glaubenskreise vorfanden. Dahin gehört zuerst die Sage von dem Titanenkampfe, jenem grossen Götterkriege, der nach der ägyptischen Glaubenslehre zwischen dem Kronos-Seb und seinem Anhange und zwischen den guten Göttern unter der Anführung des Ophion Statt hatte und mit der Besiegung des Kronos und seines Anhanges endigte. Dieser Götterkampf wird bei den Griechen nach Hesiods Schilderung zu einem Kampfe der jüngeren Gottheiten, der Kroniden, der Nachkommen des Kronos, gegen die älteren, die Titanen, um die Weltherrschaft und endet mit der Unterwerfung der älteren Götter unter die jüngeren. Diese Umbildung der Sage ist ein Beispiel des unbewussten Einflusses, den die Zustände des geistigen Lebens auf die Glaubenskreise ausüben; denn sie war Nichts weiter, als die Darstellung des faktischen Zustandes der griechischen Götterverehrung, in welcher ebenfalls die älteren Gottheiten zurückgetreten waren und weniger verehrt wurden, während der Dienst der jüngeren Gottheiten, der Kroniden, vorherrschte und in Ansehen stand. Nur in dieser Form konnte die Sage für den Griechen einen Sinn haben, da die Bildungszustände, welche in Aegypten die Sage hervorgebracht hatten, die durch die phönikische Einwanderung ver-

anlasste Opposition und endliche Verschmelzung des arianischen Götterkreises mit dem altägyptischen, dem Griechen fremd und wohl ganz unbekannt sein mussten, die Sage in ihrer ursprünglichen ägyptischen Gestalt ihm also nothwendig unverständlich war. Die zweite Sage, die in der ägyptischen Göttergeschichte eine so grosse Rolle spielt, die Sage von dem Kampfe des Seth-Typhon mit dem Osiris und dessen Familie, musste den Griechen noch weit unverständlicher sein. Denn diese sagengeschichtlichen Götter der Aegypter waren, wie wir nachgewiesen haben, bei den Griechen in so viele und verschiedenartige Göttergestalten zerfallen, dass es ihnen ganz unmöglich werden musste, die Persönlichkeiten, welche in der Sage handelnd vorkamen, an ihre griechischen Götterwesen anzuknüpfen. Nur der einzige Zeus, der die Stelle des Osiris einnahm, war für die Griechen in diesem Sagenkreise eine feste und wohlbekannte Gestalt; alle übrigen in die Sage verflochtenen Götterwesen dagegen waren ihnen, weil sie dieselben in ihrem Götterkreise nicht wiederzuerkennen im Stande waren, dunkle und schwankende Gestalten, die sie daher ins Mährchenartige und Ungeheure umbildeten. Aus dem Typhon machten sie, veranlasst durch seine Schlangengestalt in der ägyptischen Mythe, ein schlangengestaltiges Ungethüm, und aus seinen Genossen fabelhafte Riesen, jene himmelstürmenden Giganten. In dieser Gestalt kommt die Sage, obgleich sehr verkümmert, bei Hesiod vor.

Auch die Vorstellungen von der Unterwelt, welche sich bei den Griechen an diesen Götter- und Sagenkreis anschlossen, verrathen ihren ägyptischen Ursprung. Die hauptsächlichsten griechischen Gottheiten der Unterwelt und ihr Verhältniss zu den ägyptischen haben wir kennen gelernt; und auf andere unterirdische Fabelwesen, wie Charon den Todtenschiffer, Kerberos den Höllenhund, und ihre Entstehung aus ägyptischen Vorstellungen haben wir schon bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre aufmerksam gemacht. Ebenso finden sich die verschiedenen unterirdischen Gegenden der griechischen Unterwelt: Styx der Todtensee, die elysäischen Gefilde und Anderes dergl. bei den Aegyptern wieder, wie das Todtenbuch der Aegypter nachweist. Auch in diesem Vorstellungskreise finden sich ähnliche Umbildungen, wie in der Götterlehre, und die Detailausschmückungen der

von den Aegyptern überkommenen allgemeinen Umrisse sind natürlich ganz ein Werk der griechischen Phantasie.

Was für uns bei der Lehre von der Unterwelt hier, wie in der phönikischen Glaubenslehre, allein Wichtigkeit hat, ist die Bemerkung, dass bei den Griechen so wenig wie bei den Phönikern sich die spätere ägyptische Vorstellung von der Seelenwanderung und die daraufgebaute Lehre von dem Menschengeschlechte vorfindet, woraus wir schon früher schlossen, dass diese Lehre bei den Aegyptern selbst zur Zeit der phönikischen Herrschaft in Aegypten noch nicht vorhanden sein konnte; denn sie müsste sich sonst nothwendig bei den Phönikern und den Griechen wiederfinden, da der übrige Götter- und Sagenkreis der Aegypter, wie nun wohl Niemand mehr bezweifeln wird, zu den Phönikern und Griechen übergegangen ist.

Ebensowenig findet sich bei den Griechen jener Gestirnkult und der daran geknüpfte astrologische Aberglaube, welcher in der späteren Zeit bei den Aegyptern wie bei den Phönikern und den meisten westasiatischen Völkerschaften so weit verbreitet war; ebenfalls ein Zeichen, dass er zur Zeit der phönikischen Herrschaft in Aegypten noch nicht ausgebildet war und daher auch von den Phönikern nicht nach Griechenland verpflanzt werden konnte. Die einzige griechische Gottheit, welche durch ihren Namen an den phönikischen Gestirnkult erinnert, ist die Aphrodite Urania, die himmlische Aphrodite deshalb genannt, weil ihr bei den Phönikern der Abendstern geweiht war. Aber auch diese Gottheit verlor bei den Griechen ihre Gestirnbedeutung, indem die Griechen dem Beinamen Urania einen moralischen Sinn unterlegten und die Aphrodite Urania mit der Aphrodite Pandemos, der gemeinsinnlichen Liebe, in Gegensatz stellten; ein Beweis, dass selbst noch zu der Zeit, als sie diesen Beinamen von Phönikien aus kennen lernten, wo sich demnach der Gestirndienst mit dem älteren von Aegypten stammenden Götterkult verbunden hatte, der ganze astrologisch-religiöse Vorstellungskreis den Griechen fremd war. Erst in den letzten Jahrhunderten vor Christi Geb., als Griechenland seine Selbstständigkeit schon verloren hatte und einen Theil des römischen Reiches ausmachte, drang die Astrologie, die sich mit anderem

ägyptischen Kultuswesen und Aberglauben von Alexandrien aus über das römische Reich verbreitete, auch zu den Griechen.

Als das Endergebniss unserer bis daher geführten Untersuchungen können wir also festsetzen:

Erstens, dass der grösste Theil des griechischen Glaubenskreises wirklich von dem ägyptischen abstammt; und

Zweitens, dass der ägyptische Glaubenskreis, aus welchem sich der griechische hervorbildete, durch die Phöniker zu den Griechen kam.

Für das Erste sprechen die durchgegangenen Göttergestalten selbst und ihr Zusammenhang mit dem ägyptischen Götterkreise, wie wir ihn nachgewiesen haben. Die zahlreichen ägyptischen Namen, die sich als griechische Götterbenennungen erhalten haben, wie z. B. Ammon, Pan, Erinnys, Asklepios, Okeanos, Themis, Leto, Herakles, Perses, Typhoeus, Poseidon, Hekate und andere, sind auch eine äussere Bestätigung dieser Behauptung.

Für das Zweite spricht der Umfang der griechischen Glaubenslehre, die nur Dasjenige enthält, was wir auch in der phönikischen Glaubenslehre vorfanden, mit Ausschluss der erst später entstandenen ägyptischen Lehre von der Seelenwanderung und was sich daran knüpft. Ein äusserer Beweis für eine Einführung dieses Glaubenskreises durch die Phöniker liegt in der ausdrücklichen Angabe von der Gründung mehrerer Kulte durch die Phöniker, wie z. B. des Herakleskultes in Thasos, der ältesten Götterkulte in Theben, des Kabirendienstes in Samothrake, — in der Herleitung mehrerer noch in geschichtlicher Zeit bestehender Kulte von den Telchinen und Pelasgern, wie des der Athena Telchinia, der Hera Telchinia, der Hera Pelasgia und der Demeter Pelasgis — und endlich in den noch unter dem griechischen Götterkreise erkennbaren phönikischen Namen, wie z. B. im Namen der Ilithyia, der Kabiren, des Nereus, der Aphrodite, des Adonis, des Linos u. s. w. Ganz zu geschweigen der Aehnlichkeiten im Kulte und in manchen alten Götterbildern, wie z. B. der Eurynome und Demeter in Phigalia, — und der Menschenopfer, die unläugbar in älteren Zeiten unter den Griechen gebräuchlich waren und auf eine Einführung durch die Phöniker hinweisen, bei denen sie auch Sitte waren.

Auf diese Weise wird es vollkommen begreiflich, wie Herodot[539] die griechischen Götter in Aegypten wiederfinden konnte, und selbst die Ausnahmen, die er angiebt, sind nur zum Theil solche, weil es Götter sind, die entweder ganz griechische Namen hatten, wie die Dioskuren, die Chariten, die Hestia, oder Namen, die aus dem Phönikischen stammten, wie die Nereiden, oder solche Götter, die bei den Griechen ihre ursprünglichen Bedeutungen so verändert hatten, dass sie den ägyptischen Gottheiten ganz unähnlich geworden waren, wie Hera und Poseidon. Alle diese Gottheiten mussten natürlich den ägyptischen Priestern, bei denen Herodot seine Erkundigungen einzog, fremd und unkennbar sein. Wie diese aber auch die Themis nicht wiedererkennen konnten, ist unbegreiflich, da diese Gottheit unter dem Namen Tme auf Hieroglyphenbildern noch jetzt so häufig vorkommt.

Dass also die Phöniker es waren, welche den ägyptischen Glaubenskreis nach Griechenland verpflanzten, ist so sicher und gewiss, als es nur irgend ein anderes historisches Faktum aus einer so frühen Zeit sein kann. Denn wenn uns auch noch bestimmte Nachrichten melden, dass einzelne Kulte durch Andere eingeführt wurden, wie z. B. durch Aegypter selbst: durch den Kekrops in Athen, den Danaos in Argos; oder durch Griechen, wie z. B. der Weihedienst der Demeter durch den Orpheus, oder der des Dionysos durch den Melampus: so sind doch dieser Kulte nur äusserst wenige, und es ist damit noch gar nicht gesagt, dass dieselben Gottheiten, deren Dienst auf diese Weise an einzelne griechische Orte gelangte, nicht schon anderwärts in Griechenland durch die Phöniker verehrt worden seien. Im Gegentheil, wenn auch z. B. die Athena in Athen durch Kekrops eingeführt wurde, so war doch anderwärts ihr Kult durch die Phöniker schon vorhanden, wie der Beiname der Athena Telchinia beweist; oder wenn auch der Dionysosdienst sich besonders durch Melampus in Griechenland verbreitete, so giebt doch Herodot ausdrücklich an, dass Melampus diesen Dienst bei den nach Böotien eingewanderten Phönikern habe kennen gelernt[540].

Der bedeutendste Theil des griechischen Glaubenskreises ist also offenbar aus dem ägyptischen hergenommen. Neben diesen ägyptischen Götterbegriffen, Sagen und religiösen Vorstellungen finden sich aber auch solche, die aus dem

ägyptischen Glaubenskreise nicht stammen. Dahin gehören mehrere Götterbegriffe, die uns schon im Laufe unserer Untersuchungen vorgekommen sind, wie z. B. der Begriff des Zeus, der Selene, die nach Namen und Bedeutung eine unverkennbare Aehnlichkeit mit arianischen Götterbegriffen haben. An sie schliesst sich eine ganze Reihe von Göttergestalten, die sich in dem ägyptischen Glaubenskreise nicht finden oder dort nur einzelne Analogieen haben, die aber in dem arianischen Glaubenskreise ganz eigentlich heimisch sind. Zu diesen gehören die zahlreichen Fluss-, Quell-, Berg- und Baumgottheiten: die Flussgötter und Quellnymphen, welche Hesiod namhaft macht[541]; die Hamadryaden (Nymphen, die mit ihrem Baume lebten und starben), welche schon bei Homer vorkommen[542] und noch in der spätesten Zeit unter dem Namen der Dryaden und Epimeliaden von den Arkadern verehrt wurden[543]; ferner die Winde, welche auch noch in späterer Zeit ihre Kulte hatten, wie z. B. Boreas bei den Megalopolitanern[544] und den Athenern; oder die Sturmwinde sammt Donner und Blitz, welche in dem arkadischen Trapezunt verehrt und mit der Sage vom Gigantenkampfe in Verbindung gesetzt wurden[545]. Bei diesen Götterbegriffen fühlt man sich auf das Lebhafteste an die arianische Weltanschauung erinnert, welche sich alle Naturwesen beseelt denkt, so dass die Verehrung der Berge, Flüsse und Quellen, Bäume, Winde u. s. w. selbst noch in dem Kulte Zoroasters, wie er in den Zendbüchern vorkommt, einen wesentlichen und bedeutenden Theil ausmacht.

Ferner gehört zu den nicht-ägyptischen Götterwesen des griechischen Glaubenskreises jene zahlreiche Masse von Halbgöttern, Heroen und Heroinen, Persönlichkeiten aus der griechischen Sagenzeit, ja selbst aus dem späteren geschichtlichen Zeitalter, die als Helden, Städtegründer, Wohlthäter einzelner Städte und Gegenden, oder weshalb sonst ihr Andenken sich auf die Nachwelt fortgepflanzt hatte, an einzelnen Orten verehrt wurden und eine fast unzählige Menge von Lokalkulten bildeten. Dies ist also ein rein nationaler Bestandtheil des griechischen Glaubenskreises, unserem christlichen Heiligendienste vergleichbar. Auf die bedeutenderen Gestalten dieses Heroenkultes hatten sich, wie wir gesehen haben, förmlich ältere Götterbegriffe übergetragen, wie z. B. bei Kastor und Polydeukes, Herakles, Perseus und andere; ganz ähnlich, wie in der mittelalterlichen Nibelungensage die Geschichte des Siegfried mit den Vorstellungen von Odin zusammenschmilzt. Diese älteren Heroen genossen natürlich auch eine grössere Verehrung, wie z. B. Herakles, dessen Kult namentlich bei den dorischen Stämmen verbreiteter war, als der der meisten älteren Gottheiten. Die Kulte der geringeren Heroen dagegen waren natürlich nur auf einzelne Orte beschränkt.

So war demnach der griechische Glaubenskreis aus drei ganz verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzt: aus dem ägyptisch-phönikischen Götter- und Glaubenskreise, welcher den Hauptbestandtheil bildete; aus dem altgriechisch-arianischen Götterkreise; und endlich aus dem an diese beiden Götterkreise hinzugetretenen nationalgriechischen Sagenkreise. Suchen wir uns nun zu vergegenwärtigen, auf welche Weise aus diesen verschiedenen Theilen jenes Ganze des griechischen Glaubenskreises, wie es in der späteren geschichtlichen Zeit erscheint, sich hervorgebildet haben mochte.

Als die ältesten Bewohner Griechenlands werden gewöhnlich die Pelasger angegeben. Nach unseren über die Urgeschichte geführten Untersuchungen ist dies ein Irrthum. Dieser Irrthum ist zum Theil alt und beruht auf unklaren griechischen Nachrichten selbst, welche, wenn sie von den Ureinwohnern Griechenlands reden wollen, gewöhnlich die Pelasger namhaft machen, während sie doch andrerseits ausdrücklich angeben, die Pelasger seien ein barbarisches d. h. nicht-griechisches Volk gewesen, dessen wenige in der geschichtlichen Zeit noch vorhandenen Ueberreste selbst noch damals eine den Griechen völlig unverständliche Sprache redeten. Zum Theil aber ist dieser Irrthum neu und eine erst in unseren Tagen zu allgemeiner Geltung gekommene Ansicht, welche die früheren Gelehrten nicht theilten; sie ist die Frucht der letzten philologischen Schulen, welche das römische und griechische Alterthum ausschliesslich pflegten und von den übrigen alten Völkern, insbesondere von den asiatischen, so wenig Notiz nahmen, als seien diese gar nicht vorhanden gewesen; wodurch sie in die einseitige Beschränktheit verfielen, das griechische und römische Alterthum ganz aus sich erklären zu wollen, und Griechen und Römer als vollkommen originale, aus sich selbst herausgebildete Nationen anzusehen, die gar

keinen fremden, besonders aber keinen orientalischen Einflüssen unterworfen gewesen wären. Daher mussten denn nothwendig barbarische Einwohner Griechenlands zu einem Anstosse und Greuel gereichen, und die Pelasger wurden Griechen. Diese Beschränktheit, gegen welche im Laufe dieser Untersuchungen mehrfach tadelnd gesprochen wurde, muss auch bei dieser Gelegenheit nochmals ausdrücklich gemissbilligt und verworfen werden, weil sie, trotzdem dass bedeutende Talente ihren Scharfsinn und ihre Gelehrsamkeit an die Erforschung der griechischen Sagengeschichte und Glaubenslehre verwandt haben, doch das hauptsächlichste Hinderniss gewesen ist, dass diese Untersuchungen im Ganzen ohne Ergebniss blieben und, statt aufzuhellen, nur noch mehr verwirrt haben. Da diese beschränkte und einseitige Richtung Männer an ihrer Spitze hat, welche mit Recht zu den Koryphäen der Alterthumswissenschaft gerechnet werden und durch ihre übrigen Verdienste zu den Zierden unserer Nation gehören, so ist es um so mehr die Pflicht des wahrheitsliebenden Forschers, dieser Richtung mit Entschiedenheit entgegenzutreten, weil das Ansehen dieser Männer bei einer grossen Zahl der Jetztlebenden noch maasgebend ist und es für die Fortschritte der Wissenschaft nicht gleichgültig sein kann, ob selbst in einem ihrer untergeordneten Theile eine verkehrte Richtung verfolgt werde oder nicht. Zugleich aber wird diese Bemerkung hier wiederholt, weil gerade hier die Richtung des Verfassers mit der der herrschenden Schulen in augenfälligen Widerspruch gerathen muss und es ihm wesentlich zu sein scheint, dass man sehe, er unternehme diesen Widerstreit mit vollem Bedacht und mit genauer Kenntniss der Meinungen, welche er bekämpft.

Dadurch, dass die Pelasger nicht mehr als die griechischen Urbewohner betrachtet werden können, tritt nun die Unbequemlichkeit ein, dass wir für diesen vorpelasgischen griechischen Urstamm keinen allgemeinen Namen mehr haben, weil ausser ihnen nur noch einzelne griechische Stämme namhaft gemacht werden, deren Ausdehnung und Umfang wir nicht näher bestimmen können. Ein solcher griechischer Urstamm müssen z. B. die Leleger gewesen sein, weil uns in einer bei Athenaeus [516] erhaltenen Nachricht ausdrücklich gesagt wird, sie seien bei den Karern, d. h. also nach unseren obigen

Forschungen bei dem aus Aegypten eingedrungenen phönikischen Volksstamme, Knechte gewesen; ein Verhältniss, das offenbar darauf hindeutet, dass die Leleger, wenigstens auf den griechischen Inseln, die vor der Ankunft des phönikischen Stammes schon vorhandenen griechischen Urbewohner waren, welche von den fremden Ankömmlingen unterjocht wurden. Mögen also auch diese ältesten griechischen Urbewohner keinen gemeinsamen Namen gehabt haben, was nicht zu verwundern ist, da ja die Griechen erst in ganz später geschichtlicher Zeit und nur sehr allmählich den gemeinschaftlichen Volksnamen der Hellenen annahmen, so ist es doch klar, dass solche griechische Urbewohner mit einer gemeinschaftlichen, bei den einzelnen Stämmen wenig von einander unterschiedenen Sprache, der griechischen Ursprache, vorhanden sein mussten. Es wäre sonst nicht möglich gewesen, dass die eingedrungenen phönikischen Stämme, jene Karer und Pelasger, zuerst auf Kreta durch Minos und dann allmählich auch im ganzen übrigen Griechenland von den griechischen Stämmen so unterjocht und verdrängt wurden, dass sie bis auf einzelne kleine Ueberreste in der späteren geschichtlichen Zeit ganz vom griechischen Boden verschwunden waren, wahrscheinlich weil sie, wie z. B. in Attika, allmählich die Sprache der nun herrschenden Volksstämme, der eigentlichen Griechen, annahmen und so mit diesen verschmolzen.

Den spärlichen Nachrichten zufolge, welche sich über die Urbewohner Griechenlands erhalten haben, waren sie, obgleich sie schon Ackerbau trieben und mit ihren Wohnsitzen Städte oder doch wenigstens Ortschaften bildeten, noch halbe Nomaden, die hauptsächlich Viehzucht trieben. Ihre Sprache, das Griechische in seiner ältesten Form, musste den übrigen arianischen Sprachen sehr ähnlich sein, denn das Griechische selbst in seiner späteren Ausbildung hat eine grosse innere Verwandtschaft im grammatischen Bau und in den Stammwörtern mit dem Zend, der arianischen Muttersprache, und selbst mit der östlichsten und entferntesten aller arianischen Sprachen, dem Sanskrit, so dass es mit ihnen zu einem und demselben Sprachstamme, dem indogermanischen, gerechnet werden muss. Nach der Bemerkung eines grossen Sprachkenners, die sich in den bisherigen Forschungen über die ältesten Völker bewährt hat und welche auch von den in diesem Buche geführten

vergleichenden Untersuchungen über das Zendvolk und die Inder bestätigt wurde, findet jedesmal bei sprachverwandten Völkern auch zugleich Verwandtschaft der religiösen Ideenkreise statt, weil die Sprache es ist, welche den aus der gemeinsamen äusseren Natur entnommenen Götterbegriffen Namen und Form giebt. Aus diesem allgemeinen Grunde lässt sich denn auch bei den griechischen Urbewohnern von vorn herein vermuthen, dass sie einen mit den übrigen arianischen Völkern verwandten Vorstellungskreis gehabt haben möchten. Als solche älteste Götterbegriffe erscheinen in der griechischen Mythologie Kronos, Chronos, die Zeit; Zeus, im Sanskrit Dyaus, das Himmelsgewölbe; Helios, die Sonne; Selene oder Mene, der Mond; Ge, Gäa, die Erde; und etwa Hestia, das Feuer des häuslichen Herdes. An diese Götterbegriffe mag sich, wie bei den Arianern, die Vorstellung von einer belebten äusseren Natur angeschlossen haben, so dass ihnen Winde, Donner und Blitz, Berge, Flüsse, Quellen, Bäume belebte Wesen waren. Dies anzunehmen zwingt die Verehrung der Winde, des Donners und des Blitzes, der Flüsse, der Quell-, Baum- und Bergnymphen noch in späterer geschichtlicher Zeit. Das höhere Alter und das frühere Heimischsein dieser Götterbegriffe auf dem griechischen Boden erhellt theils aus erhaltenen ausdrücklichen Nachrichten, wie wenn es z. B. heisst: Kronos habe in der Urzeit über Griechenland geherrscht, d. h. sein Dienst sei der herrschende in Griechenland gewesen; oder wenn das älteste, in der Urzeit schon bei den Griechen vorhandene Orakel zu Dodona ein Orakel des Zeus oder der Gäa genannt wird; theils daraus, dass in späterer Zeit diese Götter zwar noch gekannt waren, aber weniger verehrt wurden, weil Götter aus einem neueren religiösen Vorstellungskreise diese älteren verdrängten, wie Apollon den Helios, Artemis die Selene. Diese Götterbegriffe, welche wir auch als die ursprünglichen arianischen kennen gelernt haben, müssen demnach als die bei den ältesten Griechen vorhandenen angenommen werden. Bei den Namen dieser ältesten griechischen Götterbegriffe tritt dann derselbe Fall ein, den wir auch bei den ältesten Götternamen der übrigen Völker wahrgenommen haben, dass sie nämlich noch keine Eigen- und Personennamen, sondern blosse Gemein- und Sachwörter gewesen sind, weil sie noch keine Begriffe von Persönlichkeiten, sondern Vorstellungen von blossen Gegenständen d. h. Theilen der Aussenwelt bezeichneten; denn dieses war, wie wir gesehen haben, die älteste Form aller Götterbegriffe. Diese Bemerkung wird durch eine Stelle bei Herodot[547] bestätigt, in welcher er von dem Götterdienste der Pelasger handelt; denn nach seinem schwankenden Sprachgebrauche bezeichnet er in dieser ganzen Stelle mit dem Namen der Pelasger die ältesten griechischen Einwohner, obgleich er an anderen Stellen den zu seiner Zeit noch vorhandenen Pelasgern eine von dem Griechischen verschiedene Sprache zuschreibt. Gerade dieses Schwanken Herodots ist es, was gegen die ausdrücklichen Zeugnisse anderer griechischer Schriftsteller, z. B. Strabo's, den oben bekämpften Irrthum der Neueren hervorgebracht hat. Herodot sagt: „die Pelasger hätten ursprünglich ihre Opfer verrichtet, indem sie blos im Allgemeinen zu den Göttern gebetet hätten, wie er zu Dodona gehört habe; einen Namen aber, d. h. einen Eigennamen, hätten sie keinem derselben zur Benennung gegeben, weil ihnen noch Nichts dergleichen zu Ohren gekommen." Die Stelle so aufzufassen, wie man gewöhnlich thut, als hätten die ältesten Griechen noch gar keine von einander gesonderten Götterbegriffe gehabt, noch gar keine einzelnen göttlichen Wesen von einander unterschieden, ist offenbar unrichtig. Denn es widerspricht theils dem weiteren Zusammenhange der Stelle, in welcher berichtet wird, sie hätten das Orakel zu Dodona befragt, ob sie die von Aegypten aus zu ihnen gekommenen Götternamen annehmen sollten, und auf die erhaltene Bewilligung des Orakels diese Götternamen von da an gebraucht; woraus hervorgeht, dass ihnen nur die aus einer fremden Sprache herrührenden Götternamen neu waren und Bedenken erregten, nicht aber die Götterbegriffe selbst, wie doch offenbar hätte der Fall sein müssen, wenn sie in diesen Götternamen nicht ihre eigenen Götterbegriffe wiederzufinden geglaubt hätten. Theils widerspricht es aber auch den erhaltenen Nachrichten, welche ausdrücklich verschiedene von den ältesten Griechen verehrte Götterwesen angeben, wie z. B. Zeus und Gäa, Himmel und Erde. Theils endlich widerspricht es selbst der Art und Weise, wie die Götterbegriffe in dem menschlichen Geiste entstanden sind. Denn die Geschichte zeigt, dass die Begriffe der göttlichen Wesen aus der An-

schauung des Weltalls hervorgegangen sind, dass die einzelnen Theile dieses Weltalls die ersten und ältesten Gottheiten waren, dass die Grösse und Macht des Einflusses, den diese Theile des Weltalls auf das Menschengeschlecht ausübten, den eigentlichen und wesentlichen Bestandtheil des Begriffes von Göttlichkeit ausmachten, den man ihnen beilegte. Woraus denn hervorgeht, dass die Vorstellungen von den einzelnen Theilen des Weltalls und die in der Sprache zu ihrer Bezeichnung dienenden Wörter früher oder doch wenigstens ebensobald als die Vorstellung von ihrer Göttlichkeit vorhanden waren. Denn die Meinung, als ob der Begriff von göttlichen Wesen hätte vorhanden sein können, ohne zugleich an bestimmte Gegenstände der Aussenwelt gebunden zu sein, würde die Vorstellung von angebornen Ideen in sich schliessen, die mit Nichts beweisbar ist.

Der Zusammenhang der ältesten Griechen mit den Arianern darf um so weniger verwundern, da der ganze nördliche Theil von Kleinasien von arianischen Völkern bewohnt war, und der lydische Staat, der mit seinen westlichen Küsten unmittelbar an das griechische Meer stiess, noch später fünf Jahrhunderte lang von einer arianischen Dynastie, einer assyrischen, beherrscht wurde; ebensowenig die Aehnlichkeit des altgriechischen Götterkreises mit dem arianischen, denn der Kult arianischer Gottheiten, z. B. der Anais, der Mondgöttin, der Feuerdienst, war noch in der späteren geschichtlichen Zeit in diesen Gegenden allgemein herrschend, und selbst die ephesische Artemis ist wohl nur eine solche arianische Gottheit.

Die angeführten einfachen Götterbegriffe müssen die ursprünglichen einheimischen Bestandtheile der griechischen Mythologie gewesen sein. Die ältesten Griechen hatten demnach mit den Arianern nicht blos in ihrer Lebensweise und Sprache, sondern auch in ihren Götterbegriffen eine völlige Gleichheit; denn auch die Arianer, die, obgleich sie schon früh Ackerbau trieben und Städte und Ortschaften bewohnten, doch selbst noch in späterer Zeit herumziehende Hirtenvölker waren und deren Sprache ebenfalls zum indo-germanischen Sprachstamme gehört, hatten in ihrem ältesten Götterkreise dieselben göttlichen Wesen: die Zeit, den Himmel, die Sonne, den Mond, die Erde und das Feuer.

Diesen griechischen Urbewohnerstamm mit seinem einfachen Götterkreise fanden die aus Aegypten vertriebenen Phöniker: die Karer, Kreter, Philister, Pelasger, schon vor, als sie von den Inseln und Küsten des griechischen Meeres Besitz nahmen. Die neuen Ankömmlinge mussten den alten Bewohnern des Landes in jeder Beziehung überlegen sein, und so erklärt es sich leicht, wie wir in den späteren geschichtlichen Nachrichten die Karer, die Pelasger, als das älteste herrschende Volk in diesen Gegenden finden. Ebenso natürlich ist es, dass die Bildung, welche dieser phönikische Volksstamm aus Aegypten mitbrachte, von dem Ansehen seiner Ueberlegenheit unterstützt, sich allmählich bei den älteren Bewohnern des Landes verbreitete. Auf diese Weise eigneten sich die Griechen die phönikische Schrift und den phönikischen Glaubenskreis an; Beides aber war, wie wir jetzt als etwas Bekanntes und Bewiesenes voraussetzen können, ägyptischen Ursprungs. Die phönikische Schrift bestand in einer Auswahl hieroglyphischer Zeichen in ihrer wahrscheinlich schon vorhandenen demotischen Form. Die phönikische Glaubenslehre aber war nur eine Kopie der ägyptischen. Beides, die phönikische Schrift und die phönikische Götterlehre, verbreitete sich nach und nach über ganz Griechenland und selbst nach Italien, und wurde ein Gemeingut aller in diesen Ländern wohnenden Völkerschaften. Da die Herrschaft dieser phönikischen Völkerstämme, der Karer und Pelasger, und zwar nicht blos auf den Inseln und Küsten des griechischen Meeres, sondern in dem ganzen übrigen Innern von Griechenland, z. B. in Arkadien, von der Zeit ihrer Vertreibung aus Aegypten an bis auf Minos, d. h. von 1825 v. Ch. G. (nach Manetho) bis auf 1432 (nach der parischen Chronik), also nahe an volle vier Jahrhunderte ungestört dauerte, so wird der Einfluss der phönikischen Kultur auf Griechenland durch ein tapferes, zur See herrschendes und mit den griechischen Stämmen zusammenwohnendes Volk ganz anders begreiflich, als wenn man, wie bisher, zur Erklärung dieser Thatsachen nichts Anderes als einzelne phönikische Kolonieen anzugeben wusste. Denn der phönikisch-ägyptische Götterkreis findet sich nicht etwa blos auf den Küstenstrichen und den Inseln, sondern in dem Innern von Griechenland selbst, von Thrakien herab bis in den Peloponnes. Und man braucht nur die Reisebeschreibung des

Pausanias durchzugehen, um sich zu überzeugen, dass gerade in den innersten Theilen Griechenlands, welche dem Wechsel der Staats- und der Bildungszustände am wenigsten unterworfen waren, der phönikisch-ägyptische Götterkreis noch in den spätesten geschichtlichen Zeiten in vollständiger Geltung und Verehrung bestand, wie z. B. in dem von hohen Bergen umgebenen, von dem übrigen Griechenland ganz abgeschlossenen Arkadien.

Unter der Herrschaft der Phöniker über Griechenland musste also der phönikisch-ägyptische Glaubenskreis nach und nach bei den Griechen allgemein verbreitet und vorherrschend geworden sein; denn es ist Nichts natürlicher, als dass ein roheres Volk die Sitten und den Gottesdienst eines gebildeteren annimmt, besonders wenn dieses gebildetere Volk das herrschende ist. Auf der anderen Seite aber gehen, wie die Geschichte zu allen Zeiten zeigt, solche Veränderungen nicht so vor sich, dass man das Alte geradezu wegwirft, indem man das Neue annimmt, sondern gewöhnlich sucht man Beides zu vereinen: das Alte verschmilzt mit dem Neuen. Findet sich doch selbst bei gewaltsamer Einführung neuer Religionen, dass das Volk die alten Ueberzeugungen noch lange beibehält, auch wenn diese Beibehaltung Gefahr bringt; wie viel mehr musste dies nicht der Fall bei den Griechen sein, wo die Verbreitung des neuen Glaubenskreises ganz sich selbst überlassen war. Daher erhielt sich denn auch der alte arianische Götterkreis neben dem phönikisch-ägyptischen; die hauptsächlichsten arianischen Gottheiten, wie z. B. der Begriff des Zeus, verschmolzen mit den ägyptischen und wurden von den Griechen in den neuen Götterkreis hineingetragen; andere arianische Gottheiten fand man geradezu in den ägyptischen wieder, wie z. B. den Kronos, den Helios; die übrigen, die im ägyptischen Götterkreise keine Analogieen fanden, schlossen sich unverändert an ihn an und vergrösserten die Götterzahl, wie z. B. die Flussgötter, Quell- und Baumnymphen und ähnliche.

So bildete sich also schon während der Dauer der phönikischen Herrschaft bei den Griechen ein aus den alten arianischen und den neuen ägyptischen Göttervorstellungen gemischter Glaubenskreis, während natürlich bei den Phönikern selbst der ägyptische Glaubenskreis sich unverändert erhielt, da diese einen eigenen Priesterstand besassen.

Anders aber musste sich der Entwicklungsgang des griechischen Glaubenskreises gestalten, als die Phöniker von den Griechen aus Griechenland vertrieben und zum grössten Theile nach Kleinasien verdrängt worden waren. Wenn auch ein Theil der Phöniker in Griechenland zurückblieb, wie die noch ein Jahrtausend später zu Herodots Zeit in Griechenland vorhandenen Reste der Pelasger beweisen[548], so trat doch nun zwischen Griechen und Phönikern das umgekehrte Verhältniss ein, die Griechen wurden das herrschende Volk und die noch übrigen Phöniker die Unterdrückten. Nun war also der bei den Griechen zurückgebliebene Glaubenskreis ganz dem Einflusse ihrer eigenen Bildung und ihrer eigenen geistigen Entwicklung überlassen. Hierbei wurde nun ein Umstand entscheidend, der, dass die Griechen keinen selbstständigen Priesterstand hatten, der eine höhere Bildung durch Lehre von Geschlecht zu Geschlecht hätte fortpflanzen können. Der religiöse Glaubenskreis ermangelte hierdurch seines eigenthümlichen Trägers, und konnte sich nicht mehr als ein gelehrtes Wissen auf die folgenden Geschlechter übertragen, noch weniger aber sich aus den vorhandenen spekulativen Keimen weiter entwickeln und fortbilden. Er fiel ganz der Volksmasse selbst und dem mangelhaften Stande ihrer geistigen Bildung anheim. Die von den Phönikern gestiftete Götterverehrung erhielt sich zwar, wie die Geschichte ausweist, aber nur in den Lokalkulten, deren Dienst von Einzelnen aus dem Volke selbst besorgt wurde; die der Götterverehrung zu Grunde liegende Glaubenslehre aber hatte keinen andern Halt, als das Gedächtniss und die mündliche Ueberlieferung der in geistiger Beziehung noch niedrig stehenden Menge.

Aus diesem Stande der Dinge mussten nun mit Nothwendigkeit alle die verschiedenen Erscheinungen hervorgehen, die wir bei unsern obigen Untersuchungen über die einzelnen griechischen Götterbegriffe zu bemerken Gelegenheit hatten.

Zunächst musste der spekulative Gehalt der Glaubenslehre, welche der ägyptisch-phönikischen Götterverehrung zu Grunde lag, immer mehr verschwinden und zuletzt ganz verloren gehen. Dieser spekulative Gehalt der ägyptischen Glaubenslehre war, wie wir bei ihrer genaueren Darstellung gesehen haben, der Ausdruck einer eigenthümlichen, und wenn auch nach unseren Begriffen rohen, doch keineswegs geistlosen

Weltanschauung, die wir als materiell-pantheistisch zu charakterisiren versucht haben. In dieser Weltanschauung bezeichneten die einzelnen Götterbegriffe Theile des Weltalls; die Götterbegriffe waren also, um nach unserer Vorstellungsweise zu reden, Sachbegriffe, keineswegs aber Begriffe von Persönlichkeiten, am wenigsten von menschenähnlich gedachten Persönlichkeiten. Die rohesten Anfänge dieser Vorstellungsweise waren allerdings in der unmittelbaren Anschauung der Aussenwelt gegeben, und mussten sich bei den ältesten Völkern auch dem grossen Haufen aufdrängen, so lange die Menschen noch als Hirten, nicht in Städten aufeinandergedrängt, sondern unter der beständigen Umgebung der freien Natur lebten. Aus jenen roheren Anfängen der pantheistischen Weltanschauung rührten die eigenen ältesten Götterbegriffe der Griechen, ebensogut wie die ihnen so nah verwandten arianischen. Diese Vorstellungsart musste auch nothwendiger Weise noch lange fortdauern, nachdem schon Städte gegründet und bürgerliche Vereine gebildet waren, weil immer noch das abgesonderte und ungesellige Hirtenleben in der freien Natur vorherrschte; ihre volle Ausbildung zu einem Glaubenssystem, wie das ägyptische, konnte sie aber nur durch eigentliche Denker erhalten, d. h. Menschen, die frei von den Geschäften des täglichen Erwerbes sich der Beobachtung der Aussenwelt als ihrem Berufe widmen konnten; solche Menschen jedoch konnten sich nur im Priesterstande finden, der, wie wir wissen, bei allen alten Völkern, sobald sie nur einige höhere Ausbildung erreicht hatten, sich vorzugsweise mit der Himmels- und Sternbeobachtung beschäftigte, und zwar nicht blos des müssigen Denkens halber, sondern weil die ganze bürgerliche und gottesdienstliche Zeitordnung in jenen frühen Zeiten einzig und allein an die Himmelsbeobachtung, den Auf- und Niedergang der Gestirne, geknüpft war. Durch denkende Glieder eines himmelskundigen Priesterstandes also erhielten die ältesten spekulativen Glaubenslehren ihre Ausbildung; alle daher, soweit wir sie bis jetzt kennen, hatten eine Erklärung der Aussenwelt zum Gegenstande. Und dies ist es gerade, was die älteren Glaubenskreise wesentlich spekulativ macht.

In einem solchen Glaubenskreise mussten nun alle Götternamen Sachnamen oder blosse Eigenschaftswörter sein, weil

man die Götterbegriffe entweder mit den Namen der aussenweltlichen Gegenstände bezeichnete, an welche sie sich anknüpften, oder nach den hauptsächlichsten Eigenschaften benannte, die man ihnen beilegte. Alle Götternamen waren also Gemeinwörter und hatten einen deutlichen Sinn; sie konnten demnach als keine blossen Eigennamen betrachtet werden, so lange sich die Sprache nicht so wesentlich änderte — was allerdings bei jeder Sprache im Laufe der Jahrhunderte geschieht —, dass diese Namen in dem späteren Stande der Sprache unverständlich wurden.

Diese Bemerkungen wollen wir festhalten und auf den griechischen Glaubenskreis anwenden.

Dem griechischen Glaubenskreise lag allerdings der ägyptische zu Grunde, der alle diese Eigenschaften hatte, welche wir eben als die eines wesentlich spekulativen angegeben haben. Aber er war zu den Griechen von einem fremden Boden her und durch ein fremdes Volk zugekommen; seine Götternamen rührten aus einer fremden, den Griechen unverständlichen Sprache; seine Götterbegriffe bezogen sich zu einem grossen Theil ganz auf die ägyptische Natur und die ägyptische Landesbeschaffenheit, — denn wir sahen, wie ganz und durchaus volks- und landesthümlich der ägyptische Glaubenskreis war; und endlich, was die Hauptsache ist, gelangte er zu ihnen in einer schon von Denkern gepflegten, die Verständnissfähigkeit der Griechen weit übersteigenden Ausbildung. Indem also dieser Glaubenskreis zu den Griechen verpflanzt wurde, kam er auf einen andern Boden, unter einen anderen Himmel, zu einem jüngeren, noch weit minder entwickelten Volke, von ganz anderen geselligen und bürgerlichen Einrichtungen, von einem ganz andern Bildungsstande, und endlich zu einem Volke, das gar keinen eigenen Priesterstand hatte, noch gar keine eigentlichen Denker, zu einem Volke, bei dem das Bedürfniss der Spekulation in Einzelnen erst um ein Jahrtausend später rege wurde. Es war also ganz natürlich, dass gerade die Hauptsache des Glaubenskreises, sein spekulativer Gehalt, die ihm zu Grunde liegende Weltanschauung von den Griechen gar nicht aufgefasst wurde. Eine solche Weltanschauung, eine solche Spekulation, so roh sie uns auch vorkommen mag, lag ihrem Bildungsstande völlig fern; denn sie waren ein in den Anfängen ihrer bürgerlichen

Gesittung und in der ersten Gestaltung ihrer Staatseinrichtungen begriffenes, in den Bedürfnissen und Thätigkeiten des täglichen Lebens ganz aufgehendes Volk, das für Nichts weniger Sinn haben konnte, als für Beschaulichkeit und abstraktes Denken. Sie konnten also diese Götterbegriffe für Nichts weiter nehmen, als wofür sie Auffassungsfähigkeit hatten, nämlich für Persönlichkeiten, und zwar für menschenähnliche Persönlichkeiten. Diese Auffassungsweise herrscht in der ganzen griechischen Glaubenslehre entschieden vor, und macht dieselbe ganz zu dem, was sie ist: zu einem der Phantasie, und daher der Kunst sehr zusagenden, für das moralische Gefühl und das Denken aber sehr gehaltlosen Vorstellungskreis. Dazu kam denn nun, dass diese Götterbegriffe den Griechen auf dem Wege der Ueberlieferung zugekommen waren; dass die Götternamen, als Wörter einer fremden unverständlichen Sprache, für die Griechen bedeutungslos waren, also den Sinn, den sie ursprünglich als Sach- und Gemeinwörter gehabt hatten, ganz und gar verloren, und zu leeren Eigennamen wurden, mit denen sich höchstens noch die Vorstellung der an sie geknüpften Sagen oder der äusseren Gestalt ihrer Bilder verbinden liess, welche die Phöniker in ihren Kultusstätten aufstellten. Aber auch selbst diese Bilder, z. B. das obenerwähnte der Eurynome, hervorgegangen, wie wir gesehen haben, aus der Hieroglyphenschrift, und als hieroglyphische Bezeichnungen den Sinn der Götterbegriffe auch äusserlich darstellend, mussten den Griechen durchaus fremdartig und sinnlos erscheinen, weil sie die hieroglyphische Schrift nicht hatten, und ihnen also das Mittel zum Verständniss dieser Göttergestalten durchaus fehlte.

Daraus, dass die Götternamen für die Griechen aufhörten verständlich zu sein, erklärt sich namentlich die Erscheinung, dass Ein Götterbegriff der Aegypter in der griechischen Mythologie in mehrere Göttergestalten auseinanderfiel. Bei den Aegyptern hatten die Gottheiten gewöhnlich nach ihren verschiedenen Aemtern — und deren waren mitunter viele — verschiedene Beinamen, welche Bezeichnungen dieser verschiedenen Aemter waren. Da für die Griechen der Sinn dieser Namen verloren war, so mussten sie ihnen als eben so viele verschiedene Eigennamen erscheinen, und so geschah es denn ganz natürlich, dass sie aus jedem Beinamen eine eigene Gottheit machten. Beispiele zu dieser Bemerkung liefern unsere oben angestellten Untersuchungen über die griechischen Gottheiten in Menge. Ganz dasselbe Nichtverständniss der Namen mochte zur Verschmelzung ähnlicher, bei den Aegyptern aber geschiedener Gottheiten, Veranlassung geben.

Aus demselben Grunde, weshalb den Griechen die Auffassung der spekulativen, nicht persönlich und menschenähnlich gedachten Götterbegriffe unmöglich fiel, mussten ihnen die sagengeschichtlichen Gottheiten der Aegypter um so mehr zusagen. Bei diesen fanden sie, was ihrer Fassungskraft angemessen war, einen Sagenkreis, der die Phantasie beschäftigte und menschenähnliche Charaktere handelnd auftreten liess. Solche Vorstellungen, welche mit den Angelegenheiten des thätigen menschlichen Lebens analog waren, lagen den Griechen näher, als blosse Sachbegriffe aus der umgebenden Aussenwelt. Diese menschlichen Gottheiten waren es daher, welche in dem Glaubenskreise der Griechen in den Vordergrund traten und die Hauptrollen spielten, während die auf die Aussenwelt bezüglichen Götterbegriffe, weil sie unbelebter und handlungsloser erschienen, in den Hintergrund treten mussten und einen untergeordneten Rang einnahmen: daher denn in der griechischen Mythologie, sowie sie sich ausgebildet hatte, gerade die untergeordnetsten Götter des ägyptischen Glaubenskreises die höchste Stelle einnehmen, wie Zeus und die ganze Familie der Kroniden. Die übrigen älteren Gottheiten wurden dabei in die Reihe der sagengeschichtlichen Gottheiten eingefügt, wie Athena, Eros, Hephaestos; oder die älteren Gottheiten verschwanden als selbstständige Gottheiten ganz und verschmolzen mit den sagengeschichtlichen, indem diese deren Namen als Titel und Beinamen erhielten, wie z. B. Eileithyia in dem späteren griechischen Glaubenskreise gar keine selbstständige Gottheit mehr bezeichnete, sondern als ein blosser Beiname der Hera oder der Artemis angesehen wurde; oder endlich sie sanken zu ganz untergeordneten Göttergestalten herunter, wie z. B. Pan.

Alle diese Veränderungen, welche der phönikisch-ägyptische Glaubenskreis bei den Griechen erlitt, erklären sich aus dem Bildungsstande, welcher in den ersten Jahrhunderten nach der Vertreibung der Phöniker bei den Griechen stattfinden musste.

Mit der unter Minos erlangten Unabhängigkeit von dem Uebergewicht der phönikischen Stämme begann die politische Entwicklung der Griechen, die Anfänge ihrer Staatengeschichte. Nicht ohne Grund führt daher Thukydides die eigentlich griechische Geschichte bis auf Minos zurück; denn mit ihm beginnt erst das selbstständige Leben der Griechen als Nation. Denn obgleich noch in dem Zeitalter des Minos und in den nächstfolgenden Jahrhunderten einzelne Einwanderungen Fremder nach Griechenland stattfanden, wie z. B. die des Danaos aus Aegypten nach Argos um 1511 v. Chr. G. nach der parischen Chronik, des Pelops aus Lydien, so waren doch diese viel zu beschränkt, als dass sie durch die Einführung ihrer heimischen Bildung auf die Entwicklung der Griechen einen ähnlichen Einfluss hätten ausüben können, wie die nach Griechenland eingewanderten Phöniker. Die nationale Bildung der Griechen konnte sich also von nun an frei entwickeln. Die ersten grösseren Gesammtunternehmungen der Griechen, von denen ihre Sagengeschichte erzählt, der Argonautenzug, der thebanische Krieg, die Eroberung von Troja, fanden in den nun folgenden Jahrhunderten statt; die ersten grossen Helden: ein Herakles, Theseus, und eine Reihe Anderer zeichneten sich bei diesen Unternehmungen aus, und ihr Andenken gelangte auf die Nachwelt. Das sind die Gegenstände der ältesten griechischen Geschichte, die bei dem noch geringen Gebrauche der Schrift sich durch mündliche Ueberlieferung fortpflanzte.

Diese Sagengeschichte machte also mit der Götterlehre die hauptsächlichsten Bestandtheile des Wissens in der damaligen Zeit aus, und Beides pflanzte sich durch dieselbe Vermittlung, durch die mündliche Ueberlieferung, von Geschlecht zu Geschlecht bei dem Volke fort. Kein Wunder also, dass Beides auf die vielfältigste Weise mit einander gemischt wurde und mit einander verschmolz. Denn Nichts war natürlicher, als dass der Grieche die Götterwelt, welche er glaubte, auch in die Ereignisse einflocht, die er nicht anders als unter ihrer Leitung geschehen denken konnte. So kommt es, dass die älteste Sagengeschichte einen wesentlichen Bestandtheil des griechischen Glaubenskreises ausmacht, der mit den Vorstellungen von der Götterwelt selbst auf's Innigste zusammenhängt. Die Helden wurden nicht blos zu Schützlingen und

Günstlingen der Götter, sondern zu Göttersöhnen. In dem nämlichen Maasse, wie in der Denkweise der Späteren die Götterbegriffe vermenschlicht wurden und von ihrer ursprünglichen Höhe herabstiegen, in demselben Maasse erhoben und vergöttlichten sich in der Phantasie der Nachkommen die Heldengestalten, so dass einige derselben, wie wir gesehen haben, die Stelle älterer bedeutungslos gewordener Götterbegriffe geradezu einnahmen, wie z. B. Herakles, Kastor und Polydeukes. Die Phantasie, die bei jeder mündlichen Ueberlieferung einen so grossen Einfluss übt und den der Sage zu Grunde liegenden geschichtlichen Stoff durch Dichtungen und Uebertreibungen eben so gut ausschmückt wie entstellt, hatte in diesem Theile des Glaubenskreises einen besonders günstigen Spielraum, und daher erklärt es sich, dass in der späteren griechischen Mythologie dieser Theil einen bei weitem grösseren Umfang hat, als die eigentliche Götterlehre selbst. Durch diese Vermischung der Heldensage mit der Götterwelt entstanden denn jene Erzählungen von Götterliebschaften — denn wo Göttersöhne sind, mussten jene vorhergehen —, Götterzwisten und Händeln aller Art, welche der dichterischen und künstlerischen Phantasie einen so günstigen Stoff darbieten, für das moralische und religiöse Gefühl aber so inhaltslos sind.

Durch die Umgestaltungen dieser letzten Periode hatte der griechische Götterkreis den letzten Rest von spekulativem Gehalt vollends verloren, und war Nichts mehr, als ein treuer Spiegel des griechischen Lebens und der griechischen Bildung selbst. Die griechischen Götter waren Nichts mehr als Menschen, und zwar Griechen mit ihren Vorzügen und ihren Mängeln.

Von dem Zustande des griechischen Glaubenskreises nach dem Ablaufe dieser Periode um das Jahr 900 v. Chr. G. geben zwei uns noch erhaltene Dichter aus dieser Zeit Kunde: Hesiod und Homer. Hesiod machte den griechischen Glaubenskreis selbst zum Gegenstande einer dichterischen Darstellung in seiner Theogonie, und Homer verflocht die hervorragendsten Gestalten der griechischen Götterwelt, wie sie im Glauben seiner Zeitgenossen lebte, in sein unerreichbares Meisterwerk: die Darstellung des Kampfes der Griechen vor Troja. Beide, ungefähr Zeitgenossen, standen an der Gränzscheide der Sagenzeit und der wirklichen Geschichte. Bis auf sie war die Erinnerung an die Thaten und Schicksale der grie-

chischen Nation blos durch die mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt worden, und die Umgestaltung der Geschichte in Dichtung war bis auf ihre Zeit möglich gewesen, theils durch den Einfluss der die Sage aufbewahrenden Volksphantasie im Allgemeinen, theils und ganz insbesondere durch die mehr oder minder dichterische Darstellung der Sänger, welche bei den alten Griechen an der Stelle des mangelnden Priesterstandes die Träger des überlieferten Wissens waren. Von ihnen an aber nahm bei den folgenden, von der Gegenwart mehr in Anspruch genommenen Geschlechtern der Reiz an den Erinnerungen des Alterthums und mit ihm die mündliche Ueberlieferung ab, die Verstandesbildung ward vorherrschend und der Gebrauch der Schrift nahm zu, der Sängerstand hörte, obgleich er sich immer noch fort erhielt, auf, der einzige und hauptsächlichste Träger der geistigen Bildung zu sein, oder wandte sich den Interessen und den Genüssen der Gegenwart zu: die lyrischen Dichter entstanden, und als drei Jahrhunderte später die ersten Geschichtschreiber die noch im Volke lebenden Sagen von der Vorzeit zu sammeln begannen, fanden sie schon ganz nüchterne prosaische Geschichtserinnerungen vor, die sie in nüchterner prosaischer Sprache niederschrieben. So kam es, dass der Sagenkreis von der Götter- und Heldenwelt für die späteren Griechen in Hesiod und Homer abgeschlossen erschien, und in diesem Sinne konnte Herodot[549] mit Recht sagen, Hesiod und Homer hätten den Griechen ihre Götterlehre gemacht. Denn bei den folgenden Geschlechtern blieb die Götterlehre im Wesentlichen so, wie sie in den Werken beider Dichter dargestellt war, und wenn auch noch der Kultus mit dem Dienste eines oder des anderen Heroen vermehrt wurde, weil selbst in der geschichtlichen Zeit ausgezeichnete Persönlichkeiten von ihren dankbaren Zeitgenossen diese Ehre empfingen, wie z. B. Miltiades auf dem Chersones[550], Brasidas in Amphipolis[551], so blieb doch der Glaubens- und Götterkreis selbst von da an unverändert.

In dieser seit Hesiod und Homer abgeschlossenen Form, wie sie durch die ganze geschichtliche Zeit hindurch bestand, war der griechische Glaubenskreis ohne allen spekulativen Gehalt. Die Bedeutung, welche der griechische Götterkreis als Ausdruck und Form einer eigenthümlichen Weltanschauung bei seiner Entstehung und in seinem Heimathlande gehabt

hatte, war bei den Griechen ganz verloren gegangen. Der griechische Götterkreis wurzelte nicht mehr in der Aussenwelt, weil die einzelnen Göttergestalten durchaus keine kosmische Bedeutung mehr hatten, sondern ganz als menschenähnliche Persönlichkeiten aufgefasst wurden; einen tieferen moralischen Sinn hatte er aber auch nicht. Denn einestheils stammen die ihm zu Grunde liegenden ursprünglichen Götterbegriffe aus einem Glaubenskreise, der in seinen Götterbegriffen gar keine menschenähnlichen Wesen, sondern Theile und Kräfte des Weltalls erblickte, der also auch nicht daran denken konnte, ihnen menschlich edle, sittlich gute Eigenschaften beilegen zu wollen. Anderntheils aber war die Umbildung der ursprünglichen Götterbegriffe zu den griechischen Göttergestalten ganz der geistigen Thätigkeit der Menge überlassen geblieben, und dies zu einer Zeit, wo das griechische Volksleben selbst noch sehr roh war und in moralischer Beziehung niedrig stand, wo also auch die Griechen die Verehrungswürdigkeit ihrer Götter in ganz anderen Eigenschaften fanden, als in blos moralisch guten. Die griechische Götterwelt war zu einer blossen Phantasiewelt herabgesunken, gleich dem Elfen- und Feenkreis der neueren Völker, und von moralisch religiösem Gehalt nur insofern, als man diese Götter nothwendig als Hüter und Handhaber der moralischen Weltordnung ansehen musste, da man keine anderen Götterbegriffe hatte, die bürgerliche Gesellschaft aber zur Sicherung der moralischen Ideen, welche die Grundpfeiler alles menschlichen Verkehres ausmachen: die Heilighaltung der Eide, die rächende Vergeltung der Frevel, den Glauben an eine moralische Weltordnung gar nicht entbehren kann. Diese niedrige sittliche Ausbildung der griechischen Göttervorstellungen war daher für die späteren griechischen Denker, welche ihrer Götterwelt einen sittlichen Gehalt unterzulegen suchten, wie z. B. Plato, ein unübersteigliches Hinderniss, und Plato's Krieg gegen die Dichter, namentlich gegen Homer, denen er diese Entstellung der Götterbegriffe zuschrieb, erhält hieraus seine Erklärung, und zugleich seine Entschuldigung. Denn die moralische Mangelhaftigkeit der bei der Menge herrschenden Götterbegriffe brachte in der späteren Zeit, bei höher gestiegener Bildung, unter den Griechen ganz dieselben Erscheinungen hervor, die wir auch bei den neueren Völkern haben eintreten

sehen: Irreligiosität bei den Gebildeten und Aberglauben bei der Masse.

Daher ist es denn kein Wunder, dass der griechische Glaubenskreis keine eigene religiöse Spekulation hervorbringen konnte, sondern dass eine fremde Spekulation vom Auslande her nach Griechenland überpflanzt werden musste. Denn als in Griechenland das Bedürfniss der Spekulation erwachte und die ersten Denker aufstanden, fanden diese in ihrer Heimath keinen Glaubenskreis vor, der ihrem Denken einen würdigen Stoff dargeboten hätte, sondern sie mussten sich zu den wissenschaftlich und religiös gebildeteren Nationen des Auslandes, zu den Phönikern, Aegyptern, Persern wenden, um einen solchen zu finden: eine bei der sonstigen hohen Bildung der Griechen in Dichtung und Kunst befremdende Erscheinung.

Die zoroastrische Spekulation.

Vorbemerkungen.

Die ursprüngliche und älteste Form des religiösen Glaubens bestand, wie wir gesehen haben, in einer Weltanbetung: das Weltall selbst, seine Theile und die dasselbe belebenden Kräfte waren die Götterwesen der ältesten Völker. Das in den frühesten Glaubenskreisen enthaltene Götterthum, aus der Anschauung der Aussenwelt hervorgegangen, ist nur ein Spiegelbild des Weltalls und seiner Theile, und die einzelnen Götterwesen werden daher unter ihrer wirklichen, in der Aussenwelt ihnen zukommenden Form, als Himmelswölbung, Himmels- und Weltkörper, Welträume, Stoffe und Kräfte des Alls gedacht. Diese kosmische, nicht-menschenähnliche Form der Götterwesen ist der allgemeine Charakter aller ältesten Glaubenskreise und Mythologieen. Die Vorstellung von menschenähnlichen Götterwesen dagegen hat sich erst später aus der geschichtlichen Ueberlieferung hervorgebildet, und zwar, wie wir gesehen haben, in doppelter Weise: einestheils aus dem von Geschlecht zu Geschlecht überlieferten Andenken an geschichtlich bedeutende Persönlichkeiten, — dies sind die in den älteren Glaubenskreisen mit den kosmischen Götterbegriffen verbundenen sagengeschichtlichen Gottheiten; anderntheils durch die Uebertragung eines Götterkreises oder einzelner Götterbegriffe von einem Volk zu einem andern, aus einer Sprache in eine andere, aus einem Bildungskreise in einen andern, wobei der ursprüngliche Gehalt der Götterbe-

begriffe verloren ging und durch einen roheren menschenähnlich gedachten ersetzt wurde; so z. B. entstand, wie wir nachgewiesen haben, die griechische Mythologie.

Als eine gereiftere Bildung das höhere Denken weckte, trug natürlich auch die erste Spekulation, welche das Weltall, seine Entstehung, seinen vorhandenen Zustand und seine Zukunft begreifen wollte, das Gepräge dieser ältesten religiösen Weltanschauung, und gestaltete sich als ein materieller Pantheismus, wie wir ihn in der ägyptischen Glaubenslehre vorgefunden haben.

Jetzt kommen wir zur Betrachtung einer anderen Spekulation, die zwar noch auf jener älteren materiell-pantheistischen fusst, aber doch schon den ersten Schritt thut, um sich von ihr zu entfernen, und so unsere neuere Denkweise vorbereitet. Dies ist die viel jüngere zoroastrische Spekulation.

Dass aber die ägyptische Spekulation älter ist als die zoroastrische, ja dass sie die älteste aller Spekulationen überhaupt ist, ergiebt sich aus den vorhergehenden Untersuchungen. Denn wir mussten nach den Andeutungen der uns erhaltenen Nachrichten die Ausbildung und Blüthe der ägyptischen Spekulation in eine Epoche verlegen, in welcher wir bei keiner der übrigen uns bekannten Nationen eine Spekulation auch nur in der ersten Entwicklung finden: nämlich in den Anfang und die Mitte des zweiten Jahrtausends vor Chr. G., von den Zeiten der phönikischen Herrschaft in Aegypten bis gegen das Ende der 19. Dynastie, in die Blüthezeit des ägyptischen Staates, d. h. von etwa 2000 bis 1300 vor Chr. G. Bei den asiatischen Nationen dagegen, die eine eigene Spekulation besassen, bei den Chinesen, Indern und Baktrern, trat diese erst ein ganzes Jahrtausend später ein, nämlich um das 6. Jahrhundert vor Chr. G. Um diese Zeit lebten in China Confucius von 550—477 v. Chr.[552]; in Indien Gautama-Buddha d. h. Gautama der Weise[553] von 548—468 v. Chr.[554]; in Baktrien Zoroaster, nach Anquetil von 589—512 v. Chr.[555]. Doch ist nur die erste dieser Angaben, die Lebenszeit des Confucius, vollkommen genau, die beiden anderen sind es nur annähernd, obgleich der Hauptsache nach geschichtlich begründet. Denn die Bestimmung der Lebenszeit Gautama-Buddha's geht von einer Angabe ceylonesischer Annalen aus, dass das erste buddhistische Concilium im Todesjahre des Buddha stattgefunden habe.

Dies erste buddhistische Concil trifft nach der gewöhnlichen Annahme ins Jahr 543 vor Chr. G., so dass Buddha, der ein Alter von 80 Jahren erreichte, von 623—543 v. Chr. gelebt hätte. Jenes Concil scheint aber nach neueren Untersuchungen um 69 oder 70 Jahre später gesetzt werden zu müssen, weil die Zeitangaben der indischen Königsdynastieen um so viel von der buddhistischen Aera abweichen; und nach dieser Berichtigung fiele Buddha's Leben in die angegebene Zeit. Zoroasters Lebenszeit, wie Anquetil sie angenommen hat, beruht auf einer Zusammenstellung sämmtlicher aus morgen- und abendländischen Schriftstellern bekannt gewordenen, wirklich geschichtlichen Zeitangaben; diejenigen also von vornherein ausgeschlossen, welche sich sogleich auf den ersten Blick als fabelhaft ausweisen, weil sie Zoroastern in eine völlig ungeschichtliche Vorzeit, in das siebente oder sechste Jahrtausend vor Chr. G. versetzen[556]. Jene sämmtlichen Angaben weisen aber so übereinstimmend auf den von Anquetil angenommenen Zeitraum hin, dass derselbe im Ganzen vollkommen gesichert ist, und seine Grenzen nur noch um ein Jahrzehend unbestimmt bleiben.

Es ist nämlich bekannt, dass nach den Zendbüchern Zoroaster unter einem baktrischen Könige Vistaçpa auftrat[557]. Dies ist derselbe Name, der bei den Griechen Hystaspes und bei den späteren Orientalen Kischtasb, Gustasp lautet[558]. Nach Agathias[559] wäre es zwar zweifelhaft gewesen, ob dieser Hystaspes, unter welchem Zoroaster auftrat, jener geschichtlich bekannte Hystaspes, des Darius Vater, gewesen sei. oder nicht. In einer andern Stelle bei Ammianus Marcellinus[560] findet sich dagegen dieser Hystaspes, des Darius Vater, neben Zoroaster als einer der Reformatoren der Magie, d. h. der baktrisch-persischen Glaubenslehre und Gottesverehrung, ausdrücklich namhaft gemacht. Da nach dieser Stelle offenbar eine Tradition vorhanden war, welche dem Hystaspes, des Darius Vater, eine Reform der Magie zuschrieb, und auf der anderen Seite in den Zendbüchern ein König Vistaçpa als Beförderer der zoroastrischen Reform vorkommt, so scheint es gerechtfertigt zu sein, wenn man beide Angaben zusammenfasst und die in der Stelle des Ammianus erhaltene Tradition dahin auslegt, dass jener in den Zendbüchern als Beförderer der zoroastrischen Reform erwähnte Vistaçpa der geschichtlich bekannte Hystaspes, des

Darius Vater, gewesen sei, und demnach die in jener Tradition dem Hystaspes zugeschriebene Reform der Magie eben nur die von Zoroaster unter seiner Herrschaft und unter seinem Schutze ausgeführte. Dass auf diese Weise Hystaspes neben Zoroaster als Reformator der Magie genannt werden, und daraus alsdann die bei Ammianus vorkommende entstellte Form der Tradition entstehen konnte, begreift sich leicht.

Dieser Hystaspes, des Darius Vater, war aber ein Zeitgenosse des Kyros, und stand selbst, wie es scheint, als ein unterworfener und tributär gewordener König mit Kyros in näherer Verbindung [561]. Zoroaster wäre demnach auch ein Zeitgenosse des Kyros gewesen. Hiermit stimmen nun die Angaben arabischer Chronisten, welche den Zoroaster als Zeitgenossen von einem der unmittelbaren Nachfolger des Kyros angeben: nämlich entweder von Kambyses, wie Abulpharadsch [562], oder von Smerdes, wie der alexandrinische Patriarch Eutychius [563]. Alle diese Angaben verlegen also die Lebenszeit Zoroasters in das 6. Jahrhundert vor Chr. G.

Dasselbe 6. Jahrhundert vor Chr. G. ergiebt sich für Zoroasters Lebenszeit auch aus einer anderen von orientalischen Schriftstellern überlieferten Nachricht. Bei Kaschmer stand in früheren Zeiten eine Cypresse, welche von den Parsen, den Anhängern Zoroasters, für heilig gehalten wurde, weil sie der Sage nach von Zoroaster selbst gepflanzt worden sein sollte. Als der Chalif Motawakkel zur Regierung kam, liess er zur Demüthigung der Altgläubigen diese Cypresse im Jahr 232 der Hedschra umhauen und zum Bau seines Pallastes in Sermenrai (am Tigris) verwenden, nachdem sie gerade 1450 Jahre gestanden hatte. Ob diese Cypresse wirklich von Zoroaster gepflanzt worden sei, oder nicht, ist gleichgültig. Das Wesentliche ist, dass die Anhänger Zoroasters, wenn sie dieser nach ihrem Glauben von Zoroaster gepflanzten Cypresse im Jahr 232 der Hedschra ein Alter von 1450 Jahren zuschrieben, auch die Lebenszeit des Zoroaster selbst 1450 Jahre vor diese Epoche zurückversetzten, d. h. ins 6. Jahrhundert vor Chr. G. Denn 1450 Mondjahre — und solche sind bei einem muhammedanischen Schriftsteller in der Regel gemeint —, vom Jahre 232 der Hedschra abgezogen, führen in das Jahr 560 vor Chr. Geb. als das Pflanzungsjahr der Cypresse und folglich auf ein Lebensjahr Zoroasters zurück [564].

Ganz bestimmt und ausdrücklich endlich wird die Lebenszeit Zoroasters in das 6. Jahrhundert vor Chr. G. gesetzt von einer anderen arabischen Chronik: Modschmel el tavarikh (Summa historiarum), welche Anquetil in einem Manuskripte der königlichen Bibliothek zu Paris vor sich hatte. Ihr Verfasser, ein muhammedanischer Gelehrter, der sein Werk nach seiner eignen Angabe im Jahr 520 der Hedschra aus älteren arabischen und persischen Quellen zusammentrug, rechnete von der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem durch Nebukadnezar bis auf seine Zeit 1772, und von der Erscheinung Zoroasters bis auf seine Zeit 1700 Jahre. Diese Jahre als Mondjahre berechnet, wie sie bei den Muhammedanern üblich sind, ergeben für die Zerstörung des Tempels das Jahr 590 vor Chr. G. (von unseren Chronologen wird sie in das Jahr 589 oder 588 vor Chr. Geb. versetzt), und für Zoroastern das Jahr 522 vor Chr. G., welches der Chronist etwa als dessen Todesjahr betrachten mochte [565].

Die Annahme, dass Zoroaster im 6. Jahrhundert vor Chr. G. gelebt habe, scheint aber bei den Muhammedanern allgemein herrschend gewesen zu sein, weil sie die Zeit von Zoroasters Auftreten (im 6. Jahrhundert vor Chr. G.) bis auf Muhammeds Erscheinung (im 6. Jahrhundert nach Chr. Geb.) oder genauer die Zeit von der Geburt Zoroasters, die etwa um 590 vor Chr. G. angenommen werden kann, bis auf die Geburt Muhammeds im Jahr 571 nach Chr. G. das Jahrtausend Zoroasters, d. h. das Jahrtausend der herrschenden zoroastrischen Lehre, zu nennen pflegen [566].

Fast von selbst ergiebt sich hieraus der Schluss, dass eine bei den Orientalen so allgemein herrschende Annahme auch auf eine eben so allgemein bekannte Zeitrechnung begründet sein müsse, d. h. auf die Zeitrechnung der zoroastrischen Religionsanhänger selbst. Denn es liegt doch wohl nahe, dass diese ihre Jahre eben so gut werden von Zoroaster an datirt haben, wie die Christen ihre Jahre von Christus, oder die Muhammedaner ihre Jahre von Muhammed. Eine solche Zeitrechnung findet sich nun zwar bei den jetzt noch in Indien lebenden Anhängern Zoroasters nicht mehr, weil diese ihre Jahre nach ihrer Vertreibung vom heimischen Boden zählen, d. h. von dem Ende der Sassaniden-Dynastie unter deren letztem Könige Jezdedjerd; sie hat sich aber bei den um 600 nach Chr. G. in China eingewanderten und dort noch in spä-

terer Zeit vorhandenen Parsen erhalten. Denn diese zählen ihre Jahre nach einer Aera, welche in der Mitte des 6. Jahrhunderts vor Chr. G. beginnt, nämlich um das Jahr 560 oder 559 vor Chr., d. h. ungefähr mit dem ersten Auftreten Zoroasters als Verkündigers seiner neuen Lehre[567].

Zoroasters Lebensalter steht also wirklich im Grossen und Ganzen historisch fest. Denn wenn auch vielleicht einem heutigen Leser, der nur mit den abendländischen Literaturkreisen vertraut ist, diese von Anquetil gesammelten Angaben nur ein halbes Vertrauen einflössen sollten, theils wegen der Fremdheit der Literaturen, aus denen sie hergenommen sind, theils wegen des fragmentarischen Charakters, den sie nothwendig an sich tragen müssen, weil die altpersische Literatur, auf welche sie sich beziehen, durch den Fanatismus der Muhammedaner untergegangen ist, und wir froh sein müssen, diese spärlichen Bruchstücke aus dem allgemeinen Ruin gerettet zu sehen; so darf doch begreiflicher Weise einem solchen auf das blosse persönliche Gefühl gegründeten Misstrauen kein kritisches Gewicht beigelegt werden.

Seine näheren Bestimmungen über Zoroasters Lebenszeit gründet nun Anquetil auf eine bei den Parsen erhaltene Nachricht, dass Zoroaster ein Alter von 77 Jahren erreicht habe. In einem jener parsischen Sammelwerke nämlich, welche unter dem allgemeinen Titel „Ravaet, Erzählungen" vermischte Abhandlungen über theologische und dogmatische Gegenstände enthalten, findet sich folgende Stelle[568]: „In welchem Alter nahte sich der heilige Zoroaster Espenteman zum Ormuzd? Im 30. Jahre. Zehn Jahre blieb er daselbst und empfing das Gesetz. Darauf lebte er noch 47 Jahre; das macht zusammen 77 Jahre." Aus dieser Stelle schliesst Anquetil[569], dass Zoroaster in seinem 30. Jahre als Verkünder seiner Lehre aufgetreten sei, und hält dies Auftreten Zoroasters für jene Epoche, von welcher die chinesischen Parsen ihre Aera datiren. Diese aber beginnt, wie wir gesehen haben, im Jahr 560 oder 559 vor Chr. G. Demnach setzt er die Geburt Zoroasters ins Jahr 590 oder 589 vor Chr. G. und seinen Tod 77 Jahre später, ins Jahr 513 oder 512 vor Chr. G. Diese Annahmen sind also blosse Folgerungen Anquetils, welche dem Gutdünken des Beurtheilers unterliegen, und in der That einer Berichtigung fähig sind, wie wir weiter unten sehen werden.

Zoroasters, Buddha's und Kongfutse's Lebensepochen fallen also den erhaltenen Nachrichten zufolge sämmtlich in das 6. Jahrhundert vor Chr. Geb., und es ist daher keinem Zweifel unterworfen, dass die von ihnen verkündigten Lehren um fast ein Jahrtausend jünger sind, als die ägyptische Spekulation.

Dass auf diese Weise die Spekulation bei den hauptsächlichsten Nationen Asiens: den Baktrern, Indern und Chinesen fast zu gleicher Zeit eintritt, ist eine der auffallendsten Erscheinungen in der Kulturgeschichte. Es erhellt daraus offenbar, dass alle drei Nationen sich um diese Zeit auf einer gleichen Stufe der Gesittung befanden und alle die Entwicklungen des geistigen Lebens schon durchlaufen hatten, welche bei jedem Volke der Entstehung der Spekulation vorangehen müssen. Alle drei Nationen mussten also schon eine Reihe von Jahrhunderten in einem geordneten Staatsleben sich befunden haben, sonst hätten sie die Stufe der Gesittung nicht erreichen können, die zur Entstehung der Spekulation nothwendig ist. Zugleich aber mussten demungeachtet alle drei Nationen bedeutend jünger sein, als die ägyptische, weil die Spekulation fast um ein volles Jahrtausend später bei ihnen eintrat, als bei den Aegyptern. Beide Voraussetzungen finden sich auch wirklich geschichtlich bestätigt.

Die Chinesen reichen mit ihrer chronologisch sicheren Geschichte nur bis in das 24. Jahrhundert vor Chr. G., und ihre kritischen Geschichtschreiber geben selbst an, dass es unmöglich sei, die Jahre ihres 60jährigen Cyklus noch weiter hinauf genau zu bestimmen. Was noch über das dritte Jahrtausend vor Chr. G. zurückgeht, wird von ihnen als ganz dunkle Sagengeschichte betrachtet[570], und die entgegengesetzten Angaben chinesischer Schriftsteller der buddhistischen Sekte, die nach indischer Sitte die Zeiten von der Schöpfung an nach Myriaden von Jahren berechnen, werden von den Schriftstellern der ächten nationalen Schule des Confucius als thörichte Fabeleien verworfen und verlacht[571].

Die Geschichte der Baktrer lässt sich ebenfalls nur bis in das dritte Jahrtausend vor Chr. G. zurückführen. Denn zu Anfang des 3. oder höchstens zu Ende des 4. Jahrtausends vor Chr. G. muss die Einwanderung der arischen Stämme nach Persien stattgefunden haben, durch welche die Phöniker aus ihren Ursitzen am persischen Meerbusen vertrieben und nach

terer Zeit vorhandenen Parsen erhalten. Denn diese zählen ihre Jahre nach einer Aera, welche in der Mitte des 6. Jahrhunderts vor Chr. G. beginnt, nämlich um das Jahr 560 oder 559 vor Chr., d. h. ungefähr mit dem ersten Auftreten Zoroasters als Verkündigers seiner neuen Lehre[567].

Zoroasters Lebensalter steht also wirklich im Grossen und Ganzen historisch fest. Denn wenn auch vielleicht einem heutigen Leser, der nur mit den abendländischen Literaturkreisen vertraut ist, diese von Anquetil gesammelten Angaben nur ein halbes Vertrauen einflössen sollten, theils wegen der Fremdheit der Literaturen, aus denen sie hergenommen sind, theils wegen des fragmentarischen Charakters, den sie nothwendig an sich tragen müssen, weil die altpersische Literatur, auf welche sie sich beziehen, durch den Fanatismus der Muhammedaner untergegangen ist, und wir froh sein müssen, diese spärlichen Bruchstücke aus dem allgemeinen Ruin gerettet zu sehen; so darf doch begreiflicher Weise einem solchen auf das blosse persönliche Gefühl gegründeten Misstrauen kein kritisches Gewicht beigelegt werden.

Seine näheren Bestimmungen über Zoroasters Lebenszeit gründet nun Anquetil auf eine bei den Parsen erhaltene Nachricht, dass Zoroaster ein Alter von 77 Jahren erreicht habe. In einem jener parsischen Sammelwerke nämlich, welche unter dem allgemeinen Titel „Ravaet, Erzählungen" vermischte Abhandlungen über theologische und dogmatische Gegenstände enthalten, findet sich folgende Stelle[568]: „In welchem Alter nahte sich der heilige Zoroaster Espenteman zum Ormuzd? Im 30. Jahre. Zehn Jahre blieb er daselbst und empfing das Gesetz. Darauf lebte er noch 47 Jahre; das macht zusammen 77 Jahre." Aus dieser Stelle schliesst Anquetil[569], dass Zoroaster in seinem 30. Jahre als Verkünder seiner Lehre aufgetreten sei, und hält dies Auftreten Zoroasters für jene Epoche, von welcher die chinesischen Parsen ihre Aera datiren. Diese aber beginnt, wie wir gesehen haben, im Jahr 560 oder 559 vor Chr. G. Demnach setzt er die Geburt Zoroasters ins Jahr 590 oder 589 vor Chr. G. und seinen Tod 77 Jahre später, ins Jahr 513 oder 512 vor Chr. G. Diese Annahmen sind also blosse Folgerungen Anquetils, welche dem Gutdünken des Beurtheilers unterliegen, und in der That einer Berichtigung fähig sind, wie wir weiter unten sehen werden.

Zoroasters, Buddha's und Kongfutse's Lebensepochen fallen also den erhaltenen Nachrichten zufolge sämmtlich in das 6. Jahrhundert vor Chr. Geb., und es ist daher keinem Zweifel unterworfen, dass die von ihnen verkündigten Lehren um fast ein Jahrtausend jünger sind, als die ägyptische Spekulation.

Dass auf diese Weise die Spekulation bei den hauptsächlichsten Nationen Asiens: den Baktrern, Indern und Chinesen fast zu gleicher Zeit eintritt, ist eine der auffallendsten Erscheinungen in der Kulturgeschichte. Es erhellt daraus offenbar, dass alle drei Nationen sich um diese Zeit auf einer gleichen Stufe der Gesittung befanden und alle die Entwicklungen des geistigen Lebens schon durchlaufen hatten, welche bei jedem Volke der Entstehung der Spekulation vorangehen müssen. Alle drei Nationen mussten also schon eine Reihe von Jahrhunderten in einem geordneten Staatsleben sich befunden haben, sonst hätten sie die Stufe der Gesittung nicht erreichen können, die zur Entstehung der Spekulation nothwendig ist. Zugleich aber mussten demungeachtet alle drei Nationen bedeutend jünger sein, als die ägyptische, weil die Spekulation fast um ein volles Jahrtausend später bei ihnen eintrat, als bei den Aegyptern. Beide Voraussetzungen finden sich auch wirklich geschichtlich bestätigt.

Die Chinesen reichen mit ihrer chronologisch sicheren Geschichte nur bis in das 24. Jahrhundert vor Chr. G., und ihre kritischen Geschichtschreiber geben selbst an, dass es unmöglich sei, die Jahre ihres 60jährigen Cyklus noch weiter hinauf genau zu bestimmen. Was noch über das dritte Jahrtausend vor Chr. G. zurückgeht, wird von ihnen als ganz dunkle Sagengeschichte betrachtet[570], und die entgegengesetzten Angaben chinesischer Schriftsteller der buddhistischen Sekte, die nach indischer Sitte die Zeiten von der Schöpfung an nach Myriaden von Jahren berechnen, werden von den Schriftstellern der ächten nationalen Schule des Confucius als thörichte Fabeleien verworfen und verlacht[571].

Die Geschichte der Baktrer lässt sich ebenfalls nur bis in das dritte Jahrtausend vor Chr. G. zurückführen. Denn zu Anfang des 3. oder höchstens zu Ende des 4. Jahrtausends vor Chr. G. muss die Einwanderung der arischen Stämme nach Persien stattgefunden haben, durch welche die Phöniker aus ihren Ursitzen am persischen Meerbusen vertrieben und nach

dem mittelländischen Meere hingedrängt wurden. Angaben römischer und griechischer Schriftsteller, welche den Zoroaster oder vielmehr einen älteren Religionsstifter, den Gründer des vor Zoroaster schon bestehenden Magerthums, wahrscheinlich den Hom der Zendbücher[572], in das sechste Jahrtausend vor Chr. G. versetzen, sind offenbar fabelhaft und können aus den baktrischen Urkunden selbst durch Nichts bewiesen werden.

Dasselbe gilt auch von der Geschichte der Inder; auch sie kann auf kein höheres Alter Anspruch machen. Zwar wurde bei dem ersten Bekanntwerden der Sanskritliteratur viel von dem hohen Uralterthume der indischen Nation gefabelt, und die schwachköpfige Leichtgläubigkeit gefiel sich in der gedankenlosen Bewunderung der Myriaden und Millionen von Jahren, mit welchen die späteren Inder ihre erdichteten Zeitrechnungen ausschmückten. Als aber die nüchterne Kritik auch in der Sanskritliteratur Fuss zu fassen anfing, erkannte man bald, dass jene Erstaunen erregenden Zahlen Nichts als ungeschickte Versuche einer rohen Astronomie waren, um die Bewegungen der Himmelskörper zum Behufe der Kalenderberechnung in cyklische Perioden zu bringen, welche für die wirkliche Geschichte ohne allen Werth sind. Im Gegentheile stellt sich aus den neueren Untersuchungen[573] das Ergebniss heraus, dass die Sanskritliteratur, so, wie sie uns erhalten ist, erst in den Jahrhunderten um Chr. G. beginnt und mit ihrer höchsten Ausbildung sogar ins Mittelalter hineinfällt, so dass der älteste Theil der Sanskritschriften, die Veda's, kaum bis ins 5. oder 6. Jahrhundert vor Chr. G. zurückreichen und in ihrer heutigen Form unstreitig noch weit jünger sind. Die Inder möchten also, statt in das Uralterthum hinaufzureichen, wie man früher glaubte, vielmehr eine weit jüngere Geschichte haben, als die Baktrer und Chinesen, und jedenfalls keine ältere, als die Baktrer, mit denen sie stamm- und sprachverwandt sind, ja mit denen sie in einem gemeinsamen Ursitze in Mittelasien einst Ein Volk ausmachten.

So erklärt sich wohl die gleichzeitige Entstehung der Spekulation bei den Baktrern, Indern und Chinesen im Allgemeinen genügend. Zwischen der baktrischen und indischen Spekulation scheint jedoch noch ein engerer Zusammenhang stattzufinden, eine scheint von der anderen abhängig zu sein; und zwar führt der jetzige Stand der Untersuchungen zur Annahme,

dass die zoroastrische Spekulation durch ihre Verbreitung nach Indien die des Buddha hervorgerufen habe.

Ein engerer Zusammenhang der Baktrer und Inder im Allgemeinen ergiebt sich nicht blos als möglich, sondern auch als sehr wahrscheinlich, wenn man sich die geschichtlichen und geographischen Verhältnisse beider Völker genauer in die Erinnerung ruft. Baktrer und Inder waren stammverwandt, ja ursprünglich Ein Volk, — beide nannten sich Arier. Ihre Sprachen waren nur mundartlich von einander verschieden; — das Zend ist mit dem Sanskrit, namentlich in dessen älterer Gestalt, wie sie noch in den Veden erscheint, den Wurzeln und dem grammatischen Bau nach identisch. Ihr Kulturzustand war derselbe; — beide Völker waren Ackerbau treibende Hirten. Beide endlich hatten in den älteren vorzoroastrischen Zeiten einerlei religiösen Ideenkreis und einerlei Gottesdienst mit einander gemein; — denn bei beiden Völkern findet sich dieselbe Anbetung der äusseren Natur, des materiellen Weltalls, mit vorherrschender Verehrung des Feuers, und derselbe Gottesdienst mit seinem einfachen Opferrituale: seinem reinen Grase, seiner Butter und Milch u. s. w., sammt seinen auffallenden Reinigungsmitteln: dem Ochsenharne und dem Safte der Somapflanze (des Hom der Zendbücher); ein Kult, der, obgleich aus den einfachen Zuständen eines Hirtenvolkes von selbst hervorgehend, doch bei beiden Nationen zu gleichförmig ist, als dass diese Gleichförmigkeit ein Werk des Zufalls sein könnte. Ein solcher engerer Zusammenhang beider Völker versteht sich aber von selbst, wenn man an ihre geographische Lage denkt; beide nämlich bewohnten die Gelände eines und desselben Gebirgsstockes in Mittelasien: des Paropamisus oder Kaukasus — denn beide Namen trug er bei den Alten — oder des Hindukusch, wie er jetzt heisst, von dessen nördlichen Abhängen die Quellen des Oxus, von dessen südlichen Abhängen die Quellen des Indus herabströmen. Auf den nördlichen Abhängen an den Quellen des Oxus wohnten aber die Baktrer und breiteten von da aus ihre Herrschaft nördlich bis an das kaspische Meer; auf den südlichen Abhängen um die Quellen des Indus wohnten die Inder und von da aus dehnten sie sich erst in späterer geschichtlicher Zeit längs den Ufern des Indus und Ganges über den ganzen Mittelstrich der indischen Halbinsel. Dass also ein engerer Verkehr zwischen

beiden Völkern stattfand, liegt von selbst in ihren geschichtlichen und geographischen Verhältnissen; indische Lehren konnten also allerdings nach Baktrien, baktrische nach Indien eindringen.

Dass aber die zoroastrische Lehre wirklich nach Indien gedrungen sei, wie die parsischen Nachrichten über Zoroasters Leben behaupten, davon finden sich noch in dem heutigen Brahmanenthum unverkennbare Spuren, so mangelhaft es uns auch erst bekannt ist. Noch in der heutigen indischen Glaubenslehre sind einzelne Vorstellungen und Götterbegriffe vorhanden, die offenbar aus der zoroastrischen Lehre herrühren, weil sie dort eine Hauptstelle einnehmen und wesentliche Theile des Glaubenskreises ausmachen, während sie in der brahmanischen Lehre nur eine untergeordnete Stelle einnehmen und gleichsam als verlorene Posten erscheinen; so kommen z. B. Zoroasters sieben Amschaspands, „amescha-spenta, die unsterblichen Heiligen", bei den Indern unter dem Namen der sieben Rischi's, der sieben Heiligen, als Gestirngötter im Sternbilde des Bären vor. Es finden sich sogar Spuren eines durch die Angriffe der zoroastrischen Lehre auf die brahmanische erregten Religionshasses, ganz so wie er auch aus den religiösen Streitigkeiten späterer Jahrhunderte entstanden ist. Zoroaster bekämpft nämlich die ältere baktrische Götterlehre, welche mit der älteren indischen identisch ist, wie sie noch in den Veda's vorkommt, und macht einen grossen Theil der älteren Götterbegriffe, die noch bei den heutigen Indern hochgefeierte Gottheiten sind, wie z. B. Indra das Himmelsgewölbe, Sarva das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft, zu bösen, verabscheuungswürdigen Wesen; den altarianischen Namen Deva's, die Himmlischen, wie noch heute bei den Indern die Götter heissen, macht er zu einem Schmähnamen, zu einem Namen der bösen Geister, deren Bekämpfung auf jeder Seite der Zendbücher gepredigt wird. Dagegen rächt sich nun die brahmanische Lehre dadurch, dass sie ihrerseits auch den Namen Ahura, Geist, welchen Zoroaster seinen guten Gottheiten beilegt, um sie als reine geistige Wesen zu bezeichnen, zu einem Schmähnamen macht und diese Ahura's zu einer Klasse von untergeordneten bösen Dämonen, den Asura's, herabsetzt. Ja die Anhänger Zoroasters selbst, in den Zendbüchern im Gegensatze zu den Altgläubigen, den

poëriotkaëscha's, die Neugläubigen, Jetztlebenden, nabanazdista's genannt, erscheinen im Rigveda zu einem Sohne Manu's, dem Stammvater der Inder, unter dem Namen Nabhanedischtha personifizirt, von dem es heisst: er sei von dem väterlichen Erbe ausgestossen.

Aus diesen und ähnlichen Spuren, die uns in dem Dunkel, das noch immer die indische Geschichte bedeckt, die fehlenden genaueren Nachrichten ersetzen müssen, lässt sich schliessen, dass die zoroastrische Lehre in Indien nicht blos bekannt wurde, sondern auch eine Reaktion erregte. Da nun nach den neuesten Untersuchungen Buddha nicht, wie früher geglaubt wurde, älter, sondern um 40 Jahre jünger ist, als Zoroaster, so gewinnt es allerdings den Anschein, als ob Buddha den Anstoss zu seiner Spekulation von der zoroastrischen empfangen hätte, besonders da er in manchen Punkten, wie z. B. in dem für uns so fremdartigen Urgottheitsbegriffe, den er gleich Zoroaster als den unendlichen Raum auffasst, mit der zoroastrischen Lehre übereinstimmt. Zoroasters Spekulation wäre dann die originale, selbstständige, aus welcher die des Buddha erst ihren Anstoss erhalten hätte; denn eine ältere Spekulation als gemeinschaftliche Quelle beider anzunehmen, ist gar kein Grund vorhanden. Buddha's Spekulation wäre zugleich die älteste indische gewesen, da die Veda's nur einen einfachen Glaubenskreis und noch keine eigentliche Spekulation enthalten, und die übrigen indischen Sekten erst später entstanden sind, als der Kampf des Brahmanismus mit dem Buddhismus beendigt und der letztere aus Indien verdrängt war. Nur eine genauere, quellenmässige Kenntniss von Buddha's Geschichte und Lehre kann also über das Verhältniss der indischen Spekulation zur baktrischen Aufschluss geben. Diese Kenntniss des Buddhismus aus den ächten Sanskritquellen fehlt uns aber noch, denn bis jetzt war er uns nur in seinen späteren, schon umgebildeten Formen bekannt geworden, aus chinesischen, mongolischen, tibetanischen und ceylonesischen Quellen nämlich. Da aber in Nepal eine grosse Sammlung buddhistischer Schriften in Sanskrit aufgefunden wurde und zum grössten Theile in den Besitz der asiatischen Gesellschaft zu Paris gelangte, so lässt uns schon die nächste Zukunft Abhülfe dieses Mangels hoffen, denn Burnouf, der bereits angefangen hat, sich durch die Erklärung der Zendbücher ein

unsterbliches Verdienst um die zoroastrische Spekulation zu erwerben, hat auch die Geschichte des indischen Buddhismus zum Gegenstande seiner Untersuchungen gemacht und ist im Begriff, die Ergebnisse seiner Forschungen zu veröffentlichen[574]. Von ihm also ist die Entscheidung dieser Frage zu erwarten. Welche von beiden Spekulationen aber auch sich als die ältere und originale ausweisen wird, ob die indische oder die baktrische, ein Zusammenhang zwischen beiden findet jedenfalls statt.

Nicht so jedoch zwischen ihnen und der chinesischen. Diese hat von keiner der anderen irgend einen Einfluss erlitten, sondern sich vollkommen selbstständig aus der Bildung des chinesischen Volkes entwickelt, wie schon ihr von jenen beiden anderen ganz verschiedener Charakter beweist, der blos auf das gesellschaftliche und bürgerliche Leben gerichtet und daher ausschliesslich moralisch und politisch, keineswegs aber religiös ist. Wenn auch später, um 250 vor Chr. Geb., der Buddhismus in China eindrang, so war doch Buddha dem Confucius gänzlich unbekannt; die chinesischen Buddhisten pflegen zwar einen Ausspruch des Confucius auf Buddha zu deuten, es ist dies jedoch nur eine willkührliche Auslegung, ja geradezu eine Fälschung dieses Ausspruches, der Nichts enthält als die für den Verkehr und die Völkerkunde der Chinesen in jener Zeit allerdings bedeutsame Aeusserung: auch die Reiche im Westen von China besässen Weise[575].

Von diesen drei Spekulationen kommt in dem vorliegenden Werke nur die baktrische d. h. die des Zoroaster in Betracht, weil sie auf die Ausbildung unseres abendländischen Ideenkreises einen bedeutenden Einfluss gehabt hat, während die beiden anderen unserer Bildung gänzlich ferne stehen und auf sie keinen Einfluss ausübten. Die baktrische Spekulation hat aber in der That auf unseren Ideenkreis sehr wesentlich eingewirkt, denn der erste Schritt zur Entwicklung unserer modernen Denkweise ist durch sie geschehen. Sie ist es, die zuerst die Einheit des göttlichen Urwesens und eine wesentlich moralisch gedachte Geisterwelt gelehrt hat, und also die ersten Anfänge eines, wenn auch noch unvollkommenen Monotheismus und Spiritualismus enthält. Ausserdem sind einzelne untergeordnete Vorstellungen, wie z. B. die von der Auferstehung der Todten, dem Weltgerichte und einem seligen Reiche auf Erden nach dem Ende der Dinge, aus der baktrischen Glaubenslehre geradezu in die christliche übergegangen. Wir müssen also die baktrische Spekulation ebensogut wie die ägyptische zum Gegenstande einer näheren Darstellung machen.

Erstes Kapitel.

Die Quellen, aus denen wir zum Behufe einer Darstellung der baktrischen Spekulation schöpfen können, sind, wie die der ägyptischen Glaubenslehre, doppelter Art: erstens die Angaben griechischer und römischer Schriftsteller und sodann die Originaldenkmäler der zoroastrischen Lehre selbst, an welche letztere sich die Berichte neupersischer Schriftsteller und die spärlichen Werke der zoroastrischen Sekte anschliessen. Denn obgleich wir auch auf diesem Gebiete der Literatur die Zerstörungen der Zeit zu beklagen haben, so sind doch die baktrisch-persischen Religionsvorschriften nicht so gänzlich untergegangen, wie die ägyptischen; sondern einzelne Theile derselben, obgleich nur geringe Ueberreste einer weit grösseren Zahl heiliger Bücher und einer ganzen an sie geknüpften Priesterliteratur, haben sich bei den noch vorhandenen Anhängern Zoroasters, den Gebern, zu Kirman in Persien und zu Surate in Indien bis auf den heutigen Tag erhalten. Von einer Prüfung und Vergleichung dieser beiden Quellen: einerseits der griechischen und römischen Schriftsteller und andrerseits der Originaldenkmäler mit ihren neupersischen und indischen Erklärern, muss also auch hier, wie bei der ägyptischen Glaubenslehre, die Darstellung ausgehen.

Die griechischen und römischen Quellen bestehen auch hier, wie bei der ägyptischen Glaubenslehre, aus einzelnen bei den verschiedenartigsten Schriftstellern zerstreut vorkommenden Stellen, theils gelegentliche geschichtliche Berichte, theils Auszüge aus verloren gegangenen ausführlichen Werken über die zoroastrische Lehre enthaltend. Dass die Griechen frühzeitig Werke über die zoroastrische Lehre besassen, kann nicht

verwundern, wenn man bedenkt, dass bald nach dem Tode Zoroasters seine Lehre zur Staatsreligion des persischen Reiches erhoben wurde, desjenigen Reiches, welches auf die politische Entwicklung der Griechen während der ganzen Dauer ihrer nationalen Selbstständigkeit den entschiedensten Einfluss übte; denn das ganze politische Leben der Griechen entwickelte sich an ihrem Verhältnisse zum persischen Reiche. Ihr Zusammenstoss mit den Persern in den Perserkriegen lehrte sie zuerst sich dem Auslande gegenüber als eine politische Gesammtheit fühlen; und als sie sodann durch den glücklichen Ausgang der Perserkriege dahin gelangten, unter der Oberherrschaft einzelner Städte einen wirklichen Staatsverband zu bilden, so war es ihre Stellung zum persischen Reiche, welche nicht blos ihre äussere Politik, ihre Kriege und Bündnisse bestimmte, sondern auch ihre inneren Verhältnisse, namentlich die der Herrschenden zu den Beherrschten, gestaltete; denn die Herrschenden suchten ihr Uebergewicht immer durch ein Anschliessen an den persischen Staat zu sichern, sobald sie sich nicht im Stande fühlten, ihm offen die Stirn zu bieten, so dass der Einfluss des Perserkönigs in Griechenland fortwährend fühlbar war, bis beide Nationen zusammen endlich einer dritten, der makedonischen, unterlagen. Der persische Staat hatte also für die Griechen noch eine ganz andere Wichtigkeit, als der ägyptische; denn während sie mit diesem nur in Handelsverbindungen standen, so dass Aegypten auf Griechenland nur jenen allgemeinen Einfluss ausüben konnte, den jeder mächtige und gebildete Staat auf kleinere und ungebildetere nothwendig ausüben muss, so standen sie dagegen zu Persien in den engsten politischen Beziehungen und erlitten seinen unmittelbaren Einfluss. Bei einer so engen Verbindung und einem so häufigen Verkehre zwischen beiden Nationen konnten die Griechen mit persischer Sprache, Bildung und Literatur unmöglich unbekannt bleiben, besonders da der grösste Theil der kleinasiatischen Griechen unter unmittelbarer persischer Herrschaft lebte. Und als nun gar Alexander von Makedonien Persien eroberte und durch seine Heereszüge Griechen und griechische Bildung sich über ganz Vorderasien bis an den Indus ausbreiteten, stand Persien mit seiner Literatur den Griechen völlig offen und wurde, wie sich von selbst erwarten lässt und durch erhaltene Nachrichten aus-

drücklich bestätigt wird, ein Gegenstand zahlreicher griechischer Schriften. Die Lehre Zoroasters als persische Staatsreligion, als persische Priesterlehre: die Magie — von den Griechen so benannt, weil die persischen Priester Mager hiessen —, konnte also schon aus diesem Grunde: als eine geschichtliche Thatsache, den Griechen nicht unbekannt bleiben. Wir haben aber überdies noch ausdrückliche Zeugnisse, dass sie auch aus einem inneren Grunde: wegen ihres spekulativen Gehaltes, für die griechischen Denker ein hohes Interesse hatte, seitdem Pythagoras nach einem zwölfjährigen Aufenthalte in Babylon die erste Kunde von der persischen Lehre nach Griechenland gebracht und durch seine Schule verbreitet hatte. Denn mehrere der grössten griechischen Weisen: ein Empedokles, Demokrit, Plato, reisten, wie Plinius der Aeltere versichert, eigens in den Orient, um die Magie, die Lehre der Mager, dort an der Quelle kennen zu lernen. Und dass dies kein leeres Mährchen ist, beweist der Einfluss, den die zoroastrische Spekulation auf die Lehren dieser Denker gehabt hat. Dem Demokrit z. B. werden geradezu die hauptsächlichsten Vorstellungen der zoroastrischen Glaubenslehre zugeschrieben, wie die Annahme des Dualismus: des guten und bösen Prinzipes, und die Auferstehung; und Plato, welcher den Zoroaster unter dem Titel erwähnt, den ihm noch heute seine Anhänger geben — er nennt ihn Zoroaster den Ormuzdischen —, entlehnte die Umgestaltungen, die er mit der pythagoräischen Lehre vornahm, den Grundzügen nach aus dem persischen Glaubenskreis. Schon in dieser früheren Zeit scheinen daher die Griechen Schriften über die persische Priesterlehre gehabt zu haben, und des Demokritos Buch über die Literatur der Babylonier, dessen Titel uns Diogenes von Laërte aufbehalten hat, scheint Nichts als ein Bericht über die priesterliche Literatur und Lehre der Mager gewesen zu sein. Zur Zeit Alexanders und später waren Darstellungen der Magerlehre zahlreich vorhanden. Sie waren meistens in grösseren geschichtlichen Werken enthalten, wie z. B. im achten Buche der Geschichte Philipps von Makedonien, welche den Theopompos, einen Schüler des Isokrates, zum Verfasser hatte; im fünften Buche der persischen Geschichte des Dinon, eines Zeitgenossen des Alexander; in der Geschichte Alexanders von Hekatäos aus Abdera, einem Begleiter Alexanders auf

seinen Feldzügen. Unter den Ptolemäern endlich handelte ein Peripatetiker: Hermippos aus Smyrna, in seinem Buche von den Magern die persische Lehre und Priesterliteratur so genau ab, dass er den Inhalt der einzelnen zoroastrischen Bücher, ja sogar ihre Zeilenzahl angab.

Leider ist von den genannten und allen ähnlichen Werken über die priesterliche Lehre und Literatur der Perser keines auf uns gekommen, und wir müssen uns mit den mageren Auszügen Späterer: eines Plutarch, Diogenes Laërtius u. A. begnügen. So karg diese Nachrichten im Vergleiche zu ihren untergegangenen Quellen sind, so befinden sie sich doch in einem weit besseren Zustande, als die Nachrichten über die ägyptische Glaubenslehre. Und namentlich ist Plutarchs Bericht von der persischen Glaubenslehre in seiner sonst so verwirrten und kopflosen Abhandlung von Isis und Osiris so zum Erstaunen verständig und geordnet, dass er mit Ergänzungen aus anderen Nachrichten einen zwar kurzen, aber doch in den wesentlichsten Theilen vollständigen Abriss der zoroastrischen Spekulation darbietet; ein Zeichen, wie gut der Schriftsteller, den er auszieht: Theopomp der Geschichtschreiber, in seinem achten Buche der Philippischen Geschichte, die Lehre der Mager vorgetragen hatte.

Eine zweite Quelle für unsere Kenntniss der zoroastrischen Lehre sind die baktrisch-persischen Religionsschriften in ihrer Ursprache, dem Zend, selbst. Diese Zendschriften waren bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts in Europa unbekannt, und nur eine vage Nachricht von ihrer Existenz in Indien war nach dem Occident herübergedrungen. Das Verdienst, sie mit einer von der reinsten Begeisterung für die Sache eingeflössten Beharrlichkeit und Aufopferung nach Ueberwindung der grössten Schwierigkeiten in Indien aufgesucht und nach Europa herübergebracht zu haben, gehört dem Franzosen Anquetil du Perron; ein Verdienst, das gross genug ist, um seinen Namen unsterblich zu machen und ihm die dankbare Verehrung der Nachwelt zu sichern. Nach seiner Rückkehr gab Anquetil eine in Indien unter der unmittelbaren Leitung parsischer Priester gemachte Uebersetzung dieser Religionsschriften heraus und hinterlegte die Originale derselben auf der königlichen Bibliothek zu Paris. Das hauptsächlichste dieser Manuskripte umfasst die Gesammtheit der Zendschriften, so-

weit sie sich noch bei den Parsen erhalten haben, unter dem Namen Vendidad-Sadeh. Dieser Vendidad-Sadeh ist aber nicht ein einziges, zusammenhängendes Werk, sondern umfasst drei gesonderte Theile. Der grösste derselben ist der eigentliche Vendidad, eine Art von Glaubenslehre, denn er enthält einen ziemlich vollständigen Abriss des zoroastrischen Glaubens- und Mythenkreises; der zweite ist das Izeschne, zendisch Yaçna, eine Sammlung von Gebeten und Lobpreisungen für den Gottesdienst; der dritte und kleinste Theil ist eine ähnliche kleinere Gebetsammlung, Vispered genannt. An diese drei Hauptschriften schliessen sich noch einzelne Stücke liturgischen Inhaltes: Gebete, Segenssprüche, Anrufungen u. dgl. an, welche mit dem Izeschne und Vispered eine Art Brevier für den täglichen Gottesdienst ausmachen und aus Bruchstücken untergegangener grösserer zoroastrischer Schriften bestehen. Die übrigen Manuskripte Auquetil du Perrons enthalten theils Uebersetzungen und Paraphrasen der Zendbücher in Pehlvi und Sanskrit, theils selbstständige Werke aus späteren Perioden bis in die neueste Zeit, der Mehrzahl nach theologischen und religiösen und nur in der Minderzahl geschichtlichen Inhaltes, hauptsächlich die Schicksale der parsischen Sekte betreffend. Unter den Paraphrasen der Zendbücher sind besonders die in Sanskrit wichtig, weil sie schon ein Alter von dreihundert Jahren haben und den Sinn der Zendbücher genauer wiedergeben, als die Anquetilsche Uebersetzung, welche aus der schon unreiner gewordenen Tradition der heutigen Parsen unmittelbar hervorgegangen ist. Die Pehlviübersetzungen dagegen, obgleich wegen ihres muthmaasslichen hohen Alters von noch höherem Werthe als die in Sanskrit, sind für den Augenblick noch unzugänglich, da die Erklärung des Pehlvi noch weniger vorgerückt ist, als selbst die des Zend, die Aufschlüsse, welche die Pehlviübersetzungen darbieten können, also erst von der Zukunft zu erwarten sind. Unter den selbstständigen Schriften der Parsensekte ist der Bundehesch in Pehlvi, welchen Anquetil ebenfalls übersetzt hat, von besonderem Interesse, da er eine vollständigere Glaubenslehre enthält, als der Vendidad, und wenn auch nicht, wie die Parsen vorgeben, die Uebersetzung einer Schrift Zoroasters aus dem Zend ist, doch jedenfalls bis in die Dynastie der Sassaniden hinaufreicht und also den Entwicklungsstand der

zoroastrischen Lehre in dieser Periode nachweist. Eine genauere Uebersetzung dieses Werkes, als die Anquetilsche nach der Erklärung der Parsen niedergeschriebene, hängt aber auch von den weiteren Fortschritten in der Kenntniss des Pehlvi ab.

Der fragmentarische Zustand, in welchem uns die Zendschriften zugekommen sind, würde uns schon von selbst darauf schliessen lassen, dass sie nur Ueberreste von untergegangenen zahlreicheren heiligen Schriften sein müssen. Die Angaben der Parsen bestätigen diese Vermuthung ausdrücklich, und es haben sich bei ihnen noch Verzeichnisse der untergegangenen heiligen Bücher erhalten. Ein solches Verzeichniss hat Anquetil mitgebracht, und wir können uns daraus noch eine ungefähre Vorstellung von der Gesammtheit dieser heiligen Schriften der Mager zusammenstellen.

Dieser Bücher, welche alle dem Zoroaster beigelegt wurden, waren 21, — Nosk, im Zend Naçka genannt; es waren ihrer also nur halb so viel, als der ägyptischen heiligen Schriften, der 42 sogenannten Bücher des Hermes. Von diesen 21 Naçka's scheinen, nach den mitunter nicht sehr klaren Inhaltsanzeigen, zwei (das 1. und 15.) Gebete und Lobgesänge zum Gebrauche des Gottesdienstes enthalten zu haben; eine bedeutende Zahl, etwa sechs (das 2., 3., 4., 10., 16. und 21.), beschäftigten sich, wie es scheint, mit der Pflichtenlehre; andere, etwa vier (das 5., 10., 12. und 20.: der eben noch erhaltene Vendidad), enthielten die eigentliche Glaubenslehre; eine eben so grosse Zahl (das 8., 9., 17. und 19.) betraf die Gesetzgebung, Staatsverfassung und Rechtslehre; eines (das 7.) das Ceremonial- und Ritualgesetz; eines (das 6.) Astronomie und Astrologie; eines (das 14.) die Medizin; eines (das 18.) die Lehre von den Amuleten; eines endlich (das 11.) enthielt die Geschichte Zoroasters und der Einführung seines Gesetzes durch Hystaspes (Gustasp). Der Verlust des 12. Naçka ist besonders zu beklagen, denn er scheint ein Inbegriff der ganzen zoroastrischen Lehre gewesen zu sein und in einem Abrisse eine Schilderung des Weltganzen und der aus dessen Zustande für den reinen Gottesverehrer herfliessenden Pflichten enthalten zu haben: eine Theologie und Kosmographie, Dogmatik, Moral und Staatslehre zu gleicher Zeit; da ja aus der zoroastrischen Ansicht von der Doppeltheilung der Welt in ein Reich des

Lichtes und der Finsterniss die ganze Lehre von dem Zustande der Erde, des Menschengeschlechtes und des Staates hervorging, als welche aus ihrem jetzigen verderbten Zustande in einen guten und reinen durch Befolgung der Religionsvorschriften übergehen sollten.

Aus diesen Inhaltsverzeichnissen der Zendbücher ersehen wir, dass die Wissenschaft der Mager, des Priesterstammes bei den Baktrern und Persern, ebenso wie die Priesterwissenschaft bei den Aegyptern, den gesammten Kreis des Wissens umfasste, soweit es sich nach dem damaligen Bildungsstande der arianischen Völker bei den Baktrern und Persern entwickelt hatte; denn die Zendschriften enthalten Theologie und Dogmatik, Moral, Gesetzgebung und Rechtslehre, Medizin und Astronomie. Doch scheint, nach den Zendbüchern zu urtheilen, bei den baktrischen Magern die Astronomie mit ihren Hülfswissenschaften nicht so entwickelt gewesen zu sein, als bei den assyrischen in Babylon, welche den Nachrichten der Alten zufolge noch geschicktere Himmelsbeobachter gewesen sein sollen, als selbst die ägyptischen Priester; von den Zendbüchern wenigstens war nur Eines astronomischen und astrologischen Inhaltes.

Der Umfang der Zendbücher scheint bedeutend gewesen zu sein. Das Wenige, was uns von ihnen übrig geblieben ist: der Vendidad — der 20. von den 21 Naçka's —, und die im Yaçna erhaltenen Bruchstücke aus den übrigen Naçka's, füllt einen starken Folianten. Die sämmtlichen 21 Naçka's bildeten also wenigstens eben so viele Folianten, wahrscheinlich aber mehr, da einzelne Naçka's, wie z. B. der 12., einen zu reichen Inhalt hatten, als dass sie in Einem Bande hätten können zusammengefasst sein. Die Angabe des Hermippus[576]: die zoroastrischen Schriften hätten zwanzigmalhunderttausend Zeilen ausgemacht, also ungefähr das Vierfache der aristotelischen Schriften, die auf 445,000 Zeilen von den Alten angegeben werden, enthält demnach durchaus nichts an sich Unmögliches und Ungereimtes; besonders wenn man bedenkt, dass die Zendschriften doch wohl ursprünglich in der sehr weitläufigen Keilschrift geschrieben waren, welches die den arianischen Sprachen eigenthümliche alte Schrift war. Denn die jetzige Zendschrift ist offenbar erst später aus dem semitischen Alphabet entstanden, und zwar aus jenen semitischen

Schriftzügen, welche auf Inschriften noch vorhandener babylonischer Backsteine neben der assyrischen Keilschrift vorkommen, wie die früher in den Noten[577] gegebene Entzifferung einer solchen Inschrift beweist. Die jetzige Zendschrift ist also babylonischen Ursprungs und trat an die Stelle der Keilschrift wohl nur deshalb, weil sie bequemer zu schreiben ist.

An diese heiligen Bücher schloss sich nun in Form von Kommentaren und selbstständigen Werken eine ganze gelehrte Priesterliteratur an. Dies erhellt nicht blos aus solchen Werken, die sich in Pehlvi und Parsi bei den Parsen noch erhalten haben, wie z. B. der oben schon angeführte Bundehesch, sondern auch aus den Nachrichten der Alten, welche einzelne solcher Kommentatoren mit Namen anführen[578]. Dass diese Priesterliteratur sich über den ganzen Kreis der Priesterwissenschaften ausdehnte, soweit sie von den Magern gepflegt wurden, also nicht blos dogmatischen und moralischen Inhaltes war, wie unsere heutigen theologischen Literaturen, erhellt nicht allein aus der Natur der Zendbücher selbst, welche den ganzen von den Magern gepflegten Wissenskreis umfassten, sondern auch aus den Angaben der Alten, welche den Magern, namentlich denen in Babylon, ein wirklich gelehrtes Wissen, z. B. eine sehr ausgebildete Astronomie und sehr ausgedehnte astronomische Beobachtungen, zuschrieben und von förmlichen gelehrten Schulen, z. B. in Babylon und Borsippa[579], und von den aus diesen gelehrten Schulen hervorgegangenen Sekten der Mager reden. Weder gelehrte Schulen noch wissenschaftliche Sekten können aber ohne eine gelehrte Literatur bestehen. So ist denn auch noch eines der Bruchstücke in Anquetils Sammlung astronomischen Inhaltes, wie es scheint die Verfertigung von Sonnenuhren betreffend; ein ärmlicher Ueberrest im Vergleiche zu jenen astronomischen Schätzen, welche Alexander in Babylon vorfand und welche noch von den späteren alexandrinischen Gelehrten bei ihren astronomischen Berechnungen benutzt wurden. Dass aber jene babylonischen Astronomen Mager waren, haben wir schon früher nachgewiesen[580]; es ist demnach allerdings statthaft, von der Bildung jener babylonischen Priester auf die der persischen und baktrischen im Allgemeinen zu schliessen. Auch bei den Baktrern und Persern findet sich also dieselbe Erscheinung, wie bei den Aegyptern und Indern, — und überhaupt allen Völkern, deren

Priesterstand Träger und Pfleger ihrer geistigen Bildung war, — die nämlich, dass eine Anzahl heiliger Schriften den Kern ihrer ganzen Priesterliteratur und den Mittelpunkt ihrer gesammten Wissenschaft und Gelehrsamkeit ausmachte.

Als Urheber dieser heiligen Zendschriften nennen nun sowohl die Angaben der heutigen Parsen, als die Nachrichten der Alten den Zoroaster. Dass Zoroaster Bücher geschrieben habe, in denen er seine Lehre niederlegte, ist nicht im Mindesten weder unmöglich, noch auch nur unwahrscheinlich; denn zu seiner Zeit, im sechsten Jahrhundert vor Chr. Geb., war die Schrift längst allgemein im Gebrauch. Ob aber alle ihm zugeschriebenen Bücher wirklich von ihm herrührten, ist eine andere Frage, die wir jetzt, wo die Mehrzahl dieser Schriften untergegangen ist, mit Bestimmtheit weder zu bejahen noch zu verneinen vermögen. Bei der grossen Ausdehnung der untergegangenen Zendschriften über alle Theile des priesterlichen Wissens, und nach der Analogie der heiligen Schriften anderer Völker, könnte man vermuthen, dass auch bei den Baktrern und Persern die heiligen Schriften nicht einem Einzelnen zuzuschreiben sind, sondern von verschiedenen Verfassern aus verschiedenen Zeiten herrührten und erst bei den Späteren mit den zoroastrischen Büchern zu einem Ganzen verschmolzen. Aber da zu Alexanders des Grossen Zeit, nur zwei Jahrhunderte nach Zoroaster, die Sammlung der zoroastrischen Schriften schon in ihrem ganzen Umfange vorhanden war, wie die grosse Zahl von Zeilen beweist, welche Hermippos den zoroastrischen Schriften zuschreibt, so ist diese Vermuthung nicht sehr wahrscheinlich; man müsste sie denn etwa dahin beschränken, dass sich unter dieser Sammlung heiliger Bücher auch Schriften der ersten zoroastrischen Schule und seiner nächsten Zeitgenossen befunden hätten. Ebenso lässt sich auch von den uns erhaltenen Zendschriften zwar noch nicht mit Sicherheit sagen, ob sie als wirkliche Schriften Zoroasters betrachtet werden müssen oder nur als Denkmäler seiner Lehre und als Werke seiner Schule, oder wie weit sie etwa durch spätere Zusätze interpolirt sind, und erst die fortgeschrittene Interpretation der Bücher kann eine philologisch sichere Kritik derselben möglich machen. Aber es ist schon jetzt mehr als wahrscheinlich, dass sie wirklich auf Zoroaster als ihren Urheber zurückgeführt werden müssen; innere und

äussere Gründe, geschichtliche Anspielungen, Lehre und Sprache sprechen in gleichem Maasse dafür.

Auf jeden Fall jedoch sind die erhaltenen Zendschriften kein untergeschobenes Machwerk aus späteren Zeiten, kein Erzeugniss frommen Betruges, wofür sie bei ihrem Bekanntwerden in Europa erklärt wurden. Dass sie bei ihrem Erscheinen die Angriffe der Kritik rege machten, ist natürlich und war nothwendig; nur hätten diese Angriffe mehr aus wissenschaftlichem Prüfungsgeiste als aus Unkunde und blossem Misstrauen hervorgehen sollen. Unter diesen nun vergessenen Angriffen zeichnen sich wieder die von Meiners, den wir schon einmal als verkehrten Kritiker der älteren pythagoräischen Philosophie tadelnd erwähnen mussten, durch ihre groben Vorurtheile, durch eine der Kritik ganz ungeziemende Eingenommenheit gegen den zu prüfenden Gegenstand und durch einen völligen Mangel an Sachkenntniss aus. Ihres inneren Werthes wegen hätten sie hier gar nicht verdient erwähnt zu werden, sondern hätten ruhig der Vergessenheit überlassen werden können, wenn es nicht hauptsächlich dem üblen Einflusse der Meiners'schen Kritik zugeschrieben werden müsste, dass die zoroastrische Lehre zum grossen Nachtheile für das richtige Verständniss der ältesten spekulativen Systeme in den bisherigen geschichtlichen Werken über die alte Philosophie unberücksichtigt geblieben ist. Um dies auf Unkenntniss der Sache gegründete Vorurtheil umzustossen, war es nothwendig, die Hauptquelle, aus der es geflossen ist, ausdrücklich zu erwähnen und zu verwerfen. Die Meiners'schen Angriffe selbst, die uns bei dem jetzigen Stande der orientalischen Studien oft wahrhaft komisch und unbegreiflich erscheinen, hier besonders zu widerlegen, wäre bei der jetzigen, seit jener Zeit ganz veränderten Sachlage vollkommen zwecklos, weil die unterdessen stattgefundenen Fortschritte der orientalischen Studien schon richtigere Ansichten an ihre Stelle gesetzt haben. Das überraschend schnell in Aufnahme gekommene Studium der indischen Literatur hat den geistigen Horizont sehr erweitert und uns früher ganz unbekannte Gebiete aufgeschlossen. Die genaue grammatische Kenntniss des Sanskrit hat auch den Zugang zu dem Zend eröffnet, und Forscher wie Burnouf und Bopp, die in den orientalischen Studien eines gegründeten hohen Ansehens geniessen, haben

das Zend als eine nahverwandte Schwestersprache des Sanskrit erkannt, und diese Verwandtschaft beider Sprachen trat noch augenfälliger hervor, seitdem die ältere Form des Sanskrit bekannter wurde, welche sich noch in den Veden, den ältesten Religionsurkunden der Inder, erhalten hat. Lassens Untersuchungen über die von Darius, Xerxes und ihren Nachfolgern herrührenden Keilinschriften haben zugleich das Altpersische wieder ans Licht hervorgezogen, so dass man nun im Stande ist, sich von dem altarianischen Sprachstamme in seinen Hauptdialekten: dem Indischen, Baktrischen und Altpersischen, eine grammatisch gesicherte Vorstellung zu machen. Dadurch hat sich denn das Alter und die Aechtheit des Zend über allen Zweifel erhaben herausgestellt. Da nun das Zend nach seinem ganzen grammatischen Bau eine noch ältere Sprachgestaltung ist, als selbst das Sanskrit der Veden, auch frühzeitig schon veraltet und der Menge unverständlich geworden sein muss, indem sich Uebersetzungen der Zendbücher in dem Dialekte des Pehlvi vorfinden und dem Pehlvi ebenfalls ein wenigstens bis auf Alexander reichendes Alter zugeschrieben werden muss, so ist auch das Alter und die Aechtheit der im Zend erhaltenen Schriftdenkmäler gleich sicher.

Diese Zendschriften hat in den letzten Jahren Burnouf in einem lithographirten Abdruck herausgegeben und zugleich begonnen, sie, gestützt auf die vergleichende Sprachkunde, besonders auf die Vergleichung des Sanskrit, lexikalisch und grammatisch zu erklären und zu übersetzen. Diese Erklärung und Uebersetzung ist aber noch weit entfernt, vollendet zu sein, und es ist also zu einem richtigen Urtheile über den Stand unserer Kenntniss der zoroastrischen Lehre nöthig, genauer zu wissen, wie weit wir in dem Verständnisse der Zendschriften in diesem Augenblicke gekommen sind.

Durch die Anquetilsche Uebersetzung, sollte man denken, sei die grammatische Interpretation des Textes gegeben. Dem ist aber nicht so. Sondern die Anquetilsche Uebersetzung giebt den Sinn der Zendbücher nach der Erklärungsweise der heutigen Parsenpriester, welche Anquetils Lehrer waren. Diese Erklärungsweise ist aber, wie die aller religiösen Partheien, eine dogmatisch-traditionelle, d. h. sie bestimmt den Sinn der heiligen Schriften nach der in dem Unterrichte der Priesterschulen stattfindenden Ueberlieferung, gemodelt nach dem jeweiligen Stande des Glaubenskreises und den herrschenden Lehrmeinungen. Die Exegese des Urtextes befindet sich also bei den Parsen auf derselben Stufe, wie die des alten Testamentes bei den Rabbinen, die des Koran in den muhammedanischen Rechtsschulen, die der Bibel bei den Kirchenvätern und den dogmatisch-kirchlichen Interpreten, oder wie die des Plato bei den Neuplatonikern, die des Aristoteles bei den Arabern und den Scholastikern. Diese Erklärungsweise ist aber, wie jeder Sachkenner weiss, weit davon entfernt, den Sinn des Urtextes wörtlich-getreu, historisch-grammatisch genau wiederzugeben, sondern trübt denselben auf die mannigfachste Weise dadurch, dass sie in den Text die von der Glaubenspartheі, der Schule, angenommenen, in ihr gerade herrschenden Lehrmeinungen hineinlegt, wodurch in den bei weitem meisten Fällen die Interpretation einen ganz anderen Sinn gewährt, als der Text. Es ist bekannt, welche grosse Anstrengungen es der neueren Wissenschaft gekostet hat, die Exegese unserer eigenen Religionsschriften von dieser dogmatischen Hülle zu befreien, um den ursprünglichen Sinn des Textes wieder aufzufinden, und wie diese Bemühungen, trotzdem sie nun schon ein Jahrhundert lang fortgesetzt wurden, noch keineswegs ganz mit Erfolg gekrönt sind. Denn eine solche Wiederauffindung des ursprünglichen Sinnes ist noch nicht mit dem blossen grammatischen Verständnisse des Textes gegeben — das an sich schon Schwierigkeiten genug darbietet —, sondern wird erst durch die Wiederherstellung des ganzen Ideenkreises möglich, welcher den Religionsschriften zu Grunde liegt. Die Wiederherstellung eines solchen uns mehr oder minder verloren gegangenen Ideenkreises kann aber eigentlich nur aus der genauesten Kenntniss seiner ganzen Zeit und ihres Bildungsstandes hervorgehen, setzt also ein ausgedehntes Quellenstudium und, wo dieses lückenhaft bleiben muss, zu seiner Ergänzung einen nicht gemeinen Scharfsinn voraus, und ist demnach keine leichte, den Kräften eines Jeden angemessene Aufgabe. Schon hiernach kann man nun die Schwierigkeiten bemessen, welche ein Erklärer der Zendbücher zu überwinden hat. Diese Schwierigkeiten sind aber noch bei weitem grösser, als diejenigen, welche z. B. der wissenschaftliche Exeget eines alttestamentlichen Buches zu bestehen hat; denn dieser findet den Sprachschatz und die Grammatik schon vorhanden

vor, und wenn auch noch im Einzelnen unzählig Vieles aufzuklären und zu berichtigen ist, so giebt es doch ein Fundament, auf das man bauen kann. Nicht so bei den Zendbüchern. Bei diesen fehlt Lexikon und Grammatik; denn die grammatische und lexikalische Kenntniss der Sprache ist bei den Parsen selbst in einem noch weit höheren Grade verloren gegangen, als z. B. die grammatische Kenntniss des Althebräischen in den mittelalterigen Talmudschulen. Bei den Zendbüchern war also Alles neu zu schaffen, und ohne die weit vorgeschrittene Ausbildung der allgemeinen Grammatik und namentlich ohne die genauere Kenntniss des Sanskrit, auf das als auf eine nahverwandte Sprache die ganze Untersuchung gegründet werden musste, wäre das Verständniss des Zend gar nicht möglich gewesen. Die Erklärung Burnoufs bildet jetzt schon zwei starke Quartbände und umfasst doch nur das erste Kapitel des Yaçna. Und dies begreift sich leicht, wenn man bedenkt, dass nach der Ermittlung der allgemeinen Lautverwandtschaftsgesetze zwischen Zend und Sanskrit, durch welche die Vergleichung beider Sprachen erst möglich wird, Schritt vor Schritt jedes einzelne Wort, jede Flexion, jede grammatische Form untersucht und bestimmt werden musste, um auf diese Weise Lexikon und Grammatik erst zu gründen; eine Arbeit, so mühselig, so voll von Schwierigkeiten selbst für die gründlichste Gelehrsamkeit und den glänzendsten Scharfsinn, dass sie mit dem Aushauen eines Weges durch ein nie betretenes Dornendickicht zu vergleichen ist. Die zu einer solchen Arbeit nöthige Ausdauer und Aufopferung kann nur ein begeisterter Eifer für die Wissenschaft gewähren, und deshalb gereichen solche Unternehmungen ebensowohl zum Ruhme ihrer Unternehmer, als zur Zierde ihrer Zeit. Trotz eines bewundernswerthen Aufwandes von Scharfsinn und Fleiss hat aber Burnouf doch erst den Eingang zu den Zendschriften eröffnet, und das ganze Verständniss derselben wird erst die Frucht noch mancher Mühen und Anstrengungen sein, bei welchen dem alleinstehenden Eifer dieses Forschers rüstige Theilnehmer zu wünschen wären.

Hieraus erhellt, dass wir die Zendschriften noch keineswegs in dem Maasse benutzen können, wie sie als einziger Ueberrest der alten baktrisch-persischen Religionsliteratur, als die unmittelbaren Urkunden der zoroastrischen Lehre benutzt

zu werden verdienten; denn eigentlich sollten sie für unsere Darstellung Hauptquelle sein, und die griechischen und römischen Nachrichten sollten erst aus ihnen ihre Erklärung und Bestätigung erhalten. Bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse aber kann nur der kleine Theil der Zendschriften, welcher uns genauer bekannt ist, als vollgültige und selbstständige Quelle benutzt werden, während von dem übrigen Theile in Anquetils Uebersetzung vor der Hand nur demjenigen Gültigkeit beigelegt werden darf, was mit den griechischen und römischen Nachrichten übereinstimmt. Dass hierdurch das vorhandene Material sehr beschränkt wird, ist offenbar. Denn wenn uns auch in den griechischen und römischen Nachrichten die Hauptumrisse im Grossen und Ganzen erhalten sind, so müssen doch eine Menge von Einzelheiten: schärfer bestimmende Züge, geschichtliche und örtliche Beziehungen u. dgl., welche jenen allgemeiner gehaltenen Nachrichten erst Leben und eigenthümliche Färbung geben würden, auf diese Weise verloren gehen, indem sie uns vor der Hand nur durch Anquetils Uebersetzung dargeboten werden, in welche wir ihrer oben angedeuteten Beschaffenheit wegen kein unbedingtes Vertrauen setzen können.

Durch diese Mangelhaftigkeit unseres Verständnisses der Zendschriften leidet nun nicht blos unsere Kenntniss von Zoroasters Lebensumständen und den geschichtlichen Verhältnissen seiner Zeit, sondern auch ganz insbesondere unsere Einsicht in den inneren Zusammenhang der zoroastrischen Lehre mit dem bei seinem Auftreten unter seinem Volke schon vorhandenen älteren Glaubenskreise. Von Zoroasters Lebensumständen und den geschichtlichen Verhältnissen seiner Zeit lassen sich zwar auch jetzt schon die allgemeinen Umrisse mit ziemlicher Sicherheit erkennen, und geschichtliche Widersprüche der griechischen und orientalischen Nachrichten, die früher unentwirrbar schienen, finden zum Theil auch jetzt schon ihre Lösung. Der alte baktrische Glaubenskreis aber, an den Zoroaster seine Spekulation anknüpfte und von dem er einen bedeutenden Theil mit seiner Lehre verschmolz, ist uns in wesentlichen einzelnen Theilen noch ganz dunkel, und genauere Vorstellungen, namentlich von dem älteren arianischen Götterkreise, können erst aus einer weiteren Vergleichung der indischen alten Religionsschriften, der Veda's, hervorgehen, die

uns auch eben erst anfangen bekannt zu werden. Wir können also nur die zur Einsicht in die zoroastrische Spekulation unumgänglichst nothwendigen Umrisse zusammenstellen, und künftigen Forschungen muss es überlassen bleiben, das Dunkel aufzuhellen, welches über diesen Wissensgebieten jetzt noch verbreitet liegt.

Glücklicher Weise ist es dagegen mit der zoroastrischen Lehre selbst besser bestellt; denn sie ist uns schon durch die griechischen Quellen in den Hauptzügen überliefert, und da Alles, worin diese mit den Zendurkunden, auch nach Anquetils mangelhafter Uebersetzung, übereinstimmen, als sicheres Material angesehen werden kann, so lassen sich die wesentlichen Theile der zoroastrischen Spekulation auch jetzt schon aus der Vereinigung der griechischen und römischen Nachrichten mit der Uebersetzung Anquetils und den Forschungen Burnoufs, wenigstens soweit es für unsere Zwecke nöthig ist, genügend erkennen.

Die nun folgende Darstellung muss sich also darauf beschränken, die Resultate der bisherigen Untersuchungen mit den griechischen und römischen Nachrichten zusammenzustellen und mit Umgehung alles zu unserem Zwecke nicht streng Gehörigen nur das zu geben, was als wirklicher Gewinnst für die Einsicht in die zoroastrische Spekulation betrachtet werden kann. Zu diesem Ende sollen zuerst die geschichtlichen Verhältnisse beleuchtet werden, unter welchen Zoroaster als Lehrer in Baktrien auftrat. Hierauf soll eine Darstellung der zoroastrischen Lehre folgen, soweit wir sie bis jetzt durch die Vergleichung der griechischen und römischen Nachrichten mit den Zendbüchern ermitteln können. Dann wird sich schliesslich ein Urtheil über das Eigenthümliche der zoroastrischen Lehre von selbst ergeben.

Zweites Kapitel.

Durch Anquetils Forschungen ist, wie wir gesehen haben, Zoroasters Lebenszeit im Ganzen und Grossen geschichtlich nachgewiesen, und nur ihre Gränzen, ihre Anfangs- und Endpunkte, sind noch um ein Jahrzehend etwa ungewiss. Aber auch diese Ungewissheit kann durch eine genauere Vergleichung der von Anquetil selbst beigebrachten Nachrichten gehoben werden, und Zoroasters Leben tritt dann so scharf, als es nur immer gewünscht werden kann, und weit schärfer, als man es bei den spärlich fliessenden Quellen hätte erwarten können, in die chronologische Reihenfolge der übrigen aus der persischen und baktrischen Geschichte uns bekannten Thatsachen ein. Durch diese genaue chronologische Einreihung verliert es zugleich den letzten Schein des Sagen- und Mährchenhaften, welchen das Dämmerlicht der Unkunde allen Gegenständen leiht, und es wird möglich, aus den uns erhaltenen dürftigen Nachrichten ein Lebensbild zusammenzusetzen, welches feste Umrisse schon dadurch gewinnt, dass es sich aus einem geschichtlichen Hintergrunde hervorhebt.

Nehmen wir zum Ausgangspunkte die schon oben erwähnte Stelle aus einem der Ravaet[581]: „In welchem Alter nahte sich der heilige Zoroaster Espendeman zu Ormuzd? Im dreissigsten Jahre. Zehn Jahre blieb er daselbst (bei Ormuzd) und empfing das Gesetz. Darauf lebte er noch siebenunddreissig Jahre. Das macht zusammen siebenundsiebzig.“ — In dieser Stelle glaubte Anquetil zu finden, dass Zoroaster in seinem dreissigsten Jahre mit der Veröffentlichung des Zendavesta und der Verkündigung seiner Lehre aufgetreten sei. Die Stelle sagt aber im Gegen-

theile, dass Zoroaster in seinem dreissigsten Jahre sich erst an die Abfassung des Zendavesta begeben und damit zehn Jahre zugebracht habe, dass er also erst in seinem vierzigsten Jahre mit dem Zendavesta hervortrat und seine Lehre verkündete. Die nächsten 37 Jahre, von seinem 40. bis zu seinem 77., waren also erst die Jahre seines Lehramtes. Vergleichen wir hiermit die in den früher schon angeführten Stellen über Zoroasters Leben vorkommenden Zeitangaben, so finden wir deren zwei: die eine setzt Zoroaster in das Jahr 560 oder 559, und die andere in das Jahr 522 vor Chr. Geb. Da hier sogleich ein Unterschied von 37 Jahren in die Augen fällt, so ist es ohne Weiteres klar, dass diese Zeitangaben den Anfang und das Ende von Zoroasters Lehramt d. h. sein erstes Auftreten und seinen Tod bezeichnen. Das Jahr 560 oder 559 vor Chr. G. war jene Epoche, von welcher die nach China eingewanderten Parsen ihre Zeitrechnung datirten; es ist dasselbe Jahr, in welchem die heilige Cypresse bei Kaschmer, welche Motawakkel umhauen liess, einst von Zoroaster sollte gepflanzt worden sein. Das Jahr 522 fanden wir nicht blos von einem arabischen Chronisten als einen Zeitpunkt von Zoroasters Leben ausdrücklich angegeben, sondern dasselbe Jahr liegt auch wohl den Angaben jener beiden anderen arabischen Chronisten zu Grunde, welche den Zoroaster unter Kambyses und Smerdes namhaft machen. In dies Jahr 522 vor Chr. G. fallen nämlich ebensowohl die letzten Monate von des Kambyses, als auch die 7 Monate von des Smerdes Regierung. Es ist also offenbar, dass beide Chronisten in ihren Quellen als einen Zeitpunkt von Zoroasters Leben das Jahr 522 angegeben fanden, welches nun der eine durch die Regierung des Kambyses, der andere durch die Regierung des Smerdes bezeichnete. Da aber die Todes- und Geburtsjahre berühmter Männer in den Chroniken gewöhnlich verzeichnet werden, so kann es nicht verwundern, dass sich das Jahr 522 bei drei Chronisten als eine Zeitbestimmung Zoroasters angeführt findet, wenn es, wie aus dem Obigen erhellt, sein Todesjahr war. Demnach ist also Zoroaster im Jahre 599 vor Chr. geboren und im Jahre 522 vor Chr. gestorben. — In dieser Zeitbestimmung ist nun Nichts mehr blosse Vermuthung, sondern sie geht aus den Quellen selbst hervor und ist durch deren gegenseitige Uebereinstimmung hinreichend gesichert, und es ordnen

sich dann auch die von Zoroasters Leben uns erhaltenen Notizen genau in die Geschichte seiner Zeit ein.

Die Quellen dieser Nachrichten sind neben einzelnen fragmentarischen Angaben griechischer und römischer Schriftsteller, und neben einzelnen Anspielungen auf Zeitverhältnisse und Zeitgenossen in den Zendschriften selbst, nur spätere Werke der Neuperser und der parsischen Anhänger Zoroasters in Indien. Die neupersische Literatur bietet für Zoroasters Leben die Hauptquelle dar: das Schah-Nameh oder Heldenbuch des Firdusi, welches die Geschichte Persiens von den ältesten Zeiten bis zum Sturze der Sassaniden episch darstellt und daher auch die Geschichte Gustasps, unter welchem Zoroaster lebte, nicht blos berührt, sondern sogar sehr ausführlich behandelt. Firdusi's Werk, eigentlich eine jener Reimchroniken, welche auch in den übrigen Literaturen des Mittelalters — Firdusi starb im Jahre 1030 nach Chr. G. — so zahlreich vorkommen, jedoch vor ähnlichen Werken durch seinen dichterischen Gehalt weit hervorragend, stützt sich auf ältere Traditionen, welche Abu-Mansur Alomri, ein halbes Jahrhundert vor Firdusi, nach dem Untergange der älteren persischen Literatur durch die Verbreitung der Lehre Muhammeds, gesammelt und in Prosa aufgezeichnet hatte, und ist also auch in dieser Beziehung von unschätzbarem Werthe. Unendlich niedriger stehen dagegen die Schriften der Parsen über Zoroasters Leben. Es sind deren zwei: das Zerduscht-Nameh, und das Tschengregatscha-Nameh, beide kaum 200 Jahre alt, aber angeblich nach älteren Originalen verfertigt, beide, wie schon die Titel aussagen, ähnliche Reimgedichte wie das Schah-Nameh, über einzelne Theile von Zoroasters Leben, aber weder an dichterischem noch geschichtlichem Gehalt mit dem Schah-Nameh auch nur im Entferntesten zu vergleichen. Das Zerduscht-Nameh ist eine legendenartige Darstellung von Zoroasters Kindheit und Jugendjahren, voll Fabeln und Wundergeschichten, ganz ähnlich jenen apokryphischen evangeliis infantiae Jesu in unserer christlichen Literatur. Das Tschengregatscha-Nameh ist eine Erzählung von dem Zusammentreffen Zoroasters mit einem Braminen Tschengregatscha, der, aus Indien eigens zu dem Zwecke nach Persien gekommen, um Zoroasters Neuerungen zu bekämpfen, von diesem am Ende zu seiner Lehre bekehrt worden sei. Bei beiden mögen ältere Sagen

zu Grunde liegen, welche von dem späteren Bearbeiter nur ins Wunderbare ausgeschmückt wurden, wie daraus erhellt, dass z. B. einzelne Züge des Zerduscht-Nameh auch bei den alten griechischen und römischen Schriftstellern vorkommen; — so findet sich unter Anderem die Erzählung, Zoroaster sei im Gegensatze zu anderen gewöhnlichen Kindern freundlich lächelnd auf die Welt gekommen, schon bei Plinius. — Bei dem Tschengregatscha-Nameh würde der Verdacht noch gegründeter scheinen, es möchte nur eine reine Erdichtung sein, veranlasst durch die zwischen den Braminen und den Parsenpriestern selbst geführten religiösen Streitigkeiten, wenn nicht der Name Tschengregatscha's, der offenbar sanskritisch ist, in den Zendschriften selbst zu Anfang des Vispered lobpreisend genannt wäre.

Aus den einzelnen Nachrichten dieser verschiedenen Quellen lässt sich folgendes Lebensbild Zoroasters zusammenstellen:

Zoroaster war nach den einstimmigen Angaben der orientalischen Schriftsteller seiner Herkunft nach ein Assyrer aus der assyrischen Provinz Aderbidschan, dem Atropatene der Alten. Er war geboren zu Urmi, einer bedeutenden Stadt an dem See Urmi, dem Lacus Spauta der Alten, der zwischen dem kaspischen Meere und dem See Van an der südlichen Gränze von Armenien, östlich vom Tigris, nördlich von Ekbatana, im Herzen Atropatene's, im gebirgigsten Theile Assyriens gelegen ist. Da die Provinz Aderbidschan, Atropatene, ebensowohl zu Assyrien wie zu Medien gerechnet wurde, weil sie bald zu dem einen, bald zu dem anderen Reiche gehörte, mit beiden zugleich aber einen Theil des späteren persischen Weltreiches ausmachte, so begreift es sich, wie Zoroaster bald ein Assyrer, bald ein Meder, bald ein Perser genannt werden konnte; mit demselben Rechte konnte er ein Baktrer heissen, weil er sein späteres öffentliches Leben, von seinem 40. Jahre an bis zu seinem Tode, in Baktrien am Hofe des Gustasp, des Hystaspes, zubrachte.

Zoroaster war nach den Zendbüchern von väterlicher und mütterlicher Seite aus dem alten arianischen Königsgeschlechte der Achämeniden. In einem Gebete werden seine Vorfahren bis auf Feridun, einen König dieser Achämeniden-Dynastie, zurückgeführt. Auch in diesem Punkte, wie in manchen anderen seines Lebens und seiner Lehre, erinnert Zoroaster an

Gautama-Buddha, den indischen Weisen, der ebenfalls königlichen Geschlechtes war.

Da Zoroaster zu einer Zeit geboren ward, wo die arianischen Völker bereits einen hohen Grad von Bildung erlangt haben mussten, da sie schon längst eine eigene Schrift, die Keilschrift, und einen gelehrten Priesterstamm, die Mager, besassen — man denke nur an die alten astronomischen Beobachtungen der chaldäischen Mager in Babylon, welche noch den späteren griechischen Gelehrten zur Grundlage ihrer Berechnungen dienten —, so wäre es höchst anziehend, wenn wir Etwas über Zoroasters Jugendbildung erführen. Statt dessen erzählt das Zerduscht-Nameh von Zoroasters Kämpfen mit den zauberischen Magern und seinem ascetischen Leben.

In seinem dreissigsten Jahre verliess Zoroaster mit seiner Familie — denn er war schon verheirathet und hatte Kinder — seine Vaterstadt und ging über das kaspische Meer in die östlich vom kaspischen Meere gelegene Provinz Aria, das eigentliche Iran im engern Sinne, jenes Gebirgsland um den Paropamisus, den Hindukusch der Neueren, in welchem die Quellen des Oxus und des Indus entspringen. Hier lebte er mit seiner Familie die nächsten zehn Jahre auf einem Gebirge in Einsamkeit, mit der Abfassung des Zendavesta und also mit der Ausbildung seiner Lehre beschäftigt. Diesen Aufenthalt in der Einsamkeit stellen die Schriften der Parsen als eine Entrückung zum Throne des Ormuzd dar. So fremdartig und fabelhaft auch dies Zurückziehen in die Einsamkeit auf den ersten Anblick erscheint, so ist diese Nachricht doch wohl nicht zu bezweifeln, denn sie ist keine Fiktion der Parsen, sondern wird schon von Dio Chrysostomus[582] erwähnt, beruht also auf einer alten bei den Persern verbreiteten Sage. Aber auch diese anscheinende Fabelhaftigkeit verliert sich, wenn man bedenkt, dass bei den mit den Arianern stamm- und sprachverwandten Indern sich ganz dieselbe Sitte findet, dass nämlich zahlreiche Braminen mit ihren Familien fern vom Lärm der Städte in der Einsamkeit der Wälder von Pflanzenkost und der Milch ihrer Heerden lebten, blos mit ihren ascetischen Uebungen und ihren religiösen Spekulationen beschäftigt. Ganz ähnlich muss man sich also auch das Leben Zoroasters während dieses Zeitraumes denken, und es ist wohl sehr wahrscheinlich, dass sein Beispiel nicht vereinzelt dastand, sondern

dass auch unter den Priestern der übrigen arianischen Völker dieselbe Sitte des Einsiedlerlebens üblich war, wie bei den stammverwandten Braminen, in deren epischen Gedichten dies einsame Waldleben eine so grosse Rolle spielt und mit so reizenden Farben geschildert wird. Dieser einsame Gebirgsaufenthalt Zoroasters gab die Veranlassung zu den bei den Persern später üblichen Mithrasdenkmälern, welche in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung sammt dem Mithraskulte durch römische Legionen bis in unsere Gegenden verpflanzt wurden. Nach der Angabe eines griechischen Schriftstellers[583], des Eubulos, von dem ein bändereiches Werk über den Mithrasdienst erwähnt wird, hätte nämlich Zoroaster in den der Landschaft Persis benachbarten Gebirgen — die Provinz Aria, in welcher Zoroaster in seiner Abgeschiedenheit lebte, begränzt den Norden von Persis — dem Mithras in seiner Eigenschaft als Weltbildner eine natürliche Höhle geweiht, die im Innern mit allerlei auf die Kosmogonie bezüglichen Emblemen und Bildern ausgeschmückt gewesen. Eine Höhle mit solchen auf die Kosmogonie nach den alten arianischen Mythen bezüglichen Bildwerken stellen aber alle uns noch erhaltenen Mithrasdenkmäler mehr oder minder ausgeführt und vollständig dar; es ist also nicht unwahrscheinlich, dass die Mithrassteine der späteren Perser Abbildungen und Nachahmungen jener zoroastrischen Höhle sein sollten; wie sich denn bei allen Nationen der Kult gern an solche von der Sage überlieferte Aeusserlichkeiten anschliesst. Auch diese Sage von der gottesdienstlichen Höhle des Zoroaster verliert das Fremdartige und anscheinend Fabelhafte, das sie bei dem ersten Anblicke hat, wenn man sich erinnert, dass nicht blos bei den Aegyptern, sondern auch bei den Indern Höhlen zu gottesdienstlichem Gebrauche dienten, und dass diese Sitte beide Völker zu grossen künstlichen Höhlenbauten führte, bei welchen sie das Innere ganzer Felsmassen zu unterirdischen Tempeln ausarbeiteten. In allen diesen Nachrichten, so fremdartig sie uns auch klingen, liegt also durchaus nichts Unwahrscheinliches; sie sind vielmehr den Sitten jener Zeiten und Völker vollkommen angemessen.

Nach dem Verlaufe von zehn Jahren, die Zoroaster auf die Ausbildung und Niederschreibung seiner Lehre verwandt hatte, verliess er die Gebirge Irans und wandte sich in das

benachbarte, nördlich an Iran angränzende Baktrien, um in Balkh, dem Baktra der Alten, der Hauptstadt des baktrischen Reiches und dem Herrschersitze Vistaçpa's, als Lehrer aufzutreten. Wir haben schon geschen, dass Vistaçpa, der Gustasp der Neuperser, Eins ist mit dem in den griechischen Nachrichten vorkommenden Hystaspes, dem Vater des Darius. An dem Hofe des Hystaspes, des Königs von Baktrien, trat also Zoroaster zuerst als Verkündiger seiner Lehre auf. Aus dem Zerduscht-Nameh sieht man trotz aller Anstrengungen, die es macht, um Zoroasters Auftreten mit allem Legenden- und Wunderglanz zu umgeben, dass es dabei sehr natürlich zuging und dass Zoroaster bei seinen Bemühungen, den König für seine Lehre zu gewinnen[584], keine anderen Mittel anwandte, als solche, die einem Jeden in einer ähnlichen Lage, zu unseren wie zu allen Zeiten, über die Gemüther zu Gebote stehen: die Auseinandersetzung seiner Lehre und der Vortrag seiner Schriften. Als ihn Gustasp fragte: „Was thust Du zum Beweise Deiner göttlichen Sendung für Zeichen, dass ich Deinen Worten glaube und Dich wider Ungerechtigkeit schütze?“ antwortete Zoroaster, wie Muhammed in einer ähnlichen Lage, mit der Berufung auf sein Buch: „Gott hat mir gesagt, wenn der König Zeichen fordert, so sprich: Lies nur den Zendavesta, so brauchst Du keine Wunder. Das Buch selbst, das Du siehest, ist Wunders genug. Es wird Dich lehren, was in beiden Welten ist, der Sterne Lauf und den Weg zum Guten.“ Daher ging es denn auch nach dem Zerduscht-Nameh dem Zoroaster im Anfang, wie es den Meisten in ähnlicher Lage gehen würde: seine Lehre fand keinen Beifall; die priesterlichen Weisen des Hofes, die Mager, widersprachen, und Gustasp selbst wurde nicht überzeugt. Denn das Zerduscht-Nameh fährt fort: „So lies denn den Zendavesta! sprach Gustasp. Zoroaster las ein ganzes Stück; aber der König fand keinen Geschmack daran: denn die Grösse des Zendavesta überstieg seinen Verstand. Er war wie ein Kind, das köstliche Steine nicht zu schätzen weiss, wie ein Unwissender, welcher den Werth der Wissenschaft nicht kennt.“ Die Zahl von Zoroasters Anhängern war daher eine Zeitlang sehr klein und beschränkte sich, wie bei Muhammed, auf die Glieder seiner eigenen Familie. Sein Vetter Mediomah war sein erster Schüler. „Ich spreche Segen dem heiligen Feuer

Mediomahs, Arasts Sohn, der zuerst sein Ohr neigte zu dem Worte Zoroasters" sagt Zoroaster in einem Gebete, das in den Zendschriften noch erhalten ist.

Besseren Fortgang gewann Zoroasters Reform, als es ihm endlich gelungen war, am Hofe Gustasps selbst unter dessen unmittelbarer Umgebung sich Anhänger zu verschaffen. Dies waren Djamasp, ein Diener Gustasps, und Djamasps Bruder, Freschoster, an welchen Zoroaster das letzte Kapitel des Yaçna richtete, als Freschoster ihn gefragt hatte, was der wesentlichste Kern des Gesetzes sei. Die ganze Familie Djamasps und Freschosters, die neben vielen anderen Anhängern Zoroasters in einem der Jeschts namhaft gemacht wird, war dem Zoroaster so ergeben, dass er sich durch Heirath mit ihr verband. Zoroasters dritte Frau war eine Tochter Freschosters. Trotz aller Umtriebe und Ränke, die, wie natürlich ist, am Hofe Gustasps gegen Zoroaster ins Werk gesetzt wurden, fasste die neue Lehre immer festeren Fuss, fand in die königliche Familie selbst allmälig Eingang — so wird Zerir, der Bruder Gustasps, und seine Familie in den Zendschriften namentlich erwähnt —, bis endlich Gustasp selbst sich für Zoroaster erklärte und seine Lehre annahm.

Nun verbreitete sich natürlich die zoroastrische Lehre mit der an sie geknüpften Reform des Gottesdienstes schnell über das ganze baktrische Reich und bald wohl auch in die benachbarten Länder rings um das kaspische Meer. In den Zendschriften werden wenigstens Iran und Urmi, das Vaterland Zoroasters, ausdrücklich in dieser Beziehung namhaft gemacht. Zoroaster gründete überall Atesch-gahs, Feueraltäre; denn aus einem unter freiem Himmel stehenden, mit Mauern umgebenen Altare, auf welchem das heilige Feuer brannte, bestand das ganze Heiligthum des zoroastrischen Kultes; andere Tempel gab es nicht. Unter diesen Atesch-gahs ist der zu Kaschmer, einem Orte Irans, des heutigen Khorasan, in der Nähe des kaspischen Meeres, am berühmtesten; denn bei der Gründung desselben pflanzte Zoroaster an dessen Eingang eine Cypresse, in deren Rinde er die Annahme des Gesetzes durch Gustasp einschnitt. Diese Cypresse galt in der späteren Zeit den Anhängern Zoroasters für heilig, und zahlreiche Wallfahrten wurden zu ihr gemacht; sie war es, welche der Chalif Motawakkel im Jahre 232 der Hedschra umhauen liess, nachdem sie 1450 Jahre gestanden hatte.

Durch diesen günstigen Erfolg verbreitete sich Zoroasters Name auch in die benachbarten Länder. Nach dem Tschengregatscha-Nameh hätte Zoroasters Lehre besonders in Indien grosses Aufsehen erregt und bei den dortigen Braminen grossen Widerspruch gefunden. Einer derselben, Tschengregatscha, wäre dadurch bewogen worden, selbst nach Baktrien zu reisen, um Zoroaster zu widerlegen. Die Zusammenkunft beider Weisen hätte aber Zoroasters Ansehen nur noch vermehrt, denn sie hätte mit der Bekehrung Tschengregatscha's zur Lehre Zoroasters geendigt. Wenn auch, wie schon gesagt wurde, das Tschengregatscha-Nameh sehr den Verdacht erregt, als sei es erst den späteren Streitigkeiten der indischen Parsen mit den Braminen nachgebildet, so lässt sich doch die ganze Sache nicht so geradezu wegläugnen, weil Tschengregatscha in den Zendschriften zu Anfange des Vispered namentlich und zwar lobpreisend erwähnt wird, der Name selbst aber offenbar sanskritischen Ursprunges ist und also einen dem Zoroaster freundlich gesinnten Inder bezeichnen muss. Tschengregatscha's Uebertritt hätte nun, nach dem Tschengregatscha-Nameh, auch den unzähliger anderer Braminen nach sich gezogen. Zoroasters Lehre hätte sich demnach auch nach Indien ausgebreitet. Dies ist nicht unwahrscheinlich; wir haben schon früher auf die Spuren zoroastrischer Vorstellungen sowohl im Bramanismus als im Buddhismus aufmerksam gemacht. Da uns aber beide Ideenkreise bis jetzt noch so mangelhaft bekannt sind, so lässt sich vor der Hand über diesen Gegenstand nichts Bestimmteres, für oder wider, feststellen. — Sogar bis nach China wäre Zoroasters Name gedrungen, wenn man die oben schon angeführte Aeusserung des Confucius: „Auch in dem Reiche des Westens seien Weise", mit Anquetil auf Zoroaster beziehen will. Dies wäre zwar keineswegs unmöglich, da Baktrien schon früh mit China in Handelsverbindungen stand und Tschin, China, im Schah-Nameh häufig als eines der östlichen Reiche genannt wird, mit denen die Könige von Baktrien in Krieg verwickelt waren; aber es lässt sich auch durch keinen weiteren Beweis erhärten.

So brachte Zoroaster, des höchsten Ansehens geniessend, sein Mannesalter mit der Ausbreitung seiner Lehre und der

Abfassung seiner zahlreichen Schriften hin. Denn es ist früher schon bemerkt worden, dass die Schriften Zoroasters viele Bände füllten, da ihm 21 verschiedene grössere und kleinere Werke beigelegt wurden. Dass diese aber aus den verschiedensten Epochen seines Lebens herrührten, erhellt aus ihren uns noch erhaltenen Bruchstücken, in welchen sich Anspielungen auf Begebenheiten und Persönlichkeiten aus seinen früheren und späteren, ja spätesten Lebenszeiten vorfinden. Der Abend seines Lebens dagegen war unglücklich; denn er war durch einen Krieg getrübt, der acht Jahre vor seinem Tode zwischen den Königen von Baktrien und Turan ausbrach und gegenseitig mit grosser Erbitterung geführt wurde. Zwischen den Bewohnern beider Länder bestand ein alter tief eingewurzelter Nationalhass; denn Turan, in den Zendbüchern und bei den orientalischen Schriftstellern überhaupt der gemeinsame Name aller jenseits des Oxus und Araxes nördlich von Baktrien gelegenen Steppenländer des mittleren Asiens, war von Nomaden bewohnt, welche häufige Raubzüge in das fruchtbare, mehr Ackerbau treibende Baktrien machten. Diese Nomaden sind die bei den Alten so häufig erwähnten Skythen, Saker und Massageten; verschiedene Namen, die bei Herodot ein und dasselbe Volk bezeichnen[585]. Das Schah-Nameh erzählt daher von Jahrhunderte langen Feindseligkeiten zwischen den Königen von Baktrien, den Vorfahren Gustasps, und den Königen von Turan, die alle mit einem gemeinsamen Namen Afrasiab genannt werden, wie die Könige von Aegypten bei den Hebräern alle Pharao hiessen. Diese Feindseligkeiten, die eine Zeit lang geruht hatten, erneuerten sich im späteren Lebensalter Zoroasters, und zwar, wie es scheint, veranlasst durch den bekannten Heereszug des Kyros gegen die Massageten, wobei Kyros seinen Tod fand. Denn es ist auffallend, dass der Heereszug des Kyros nach den griechischen Geschichtschreibern in dasselbe Jahr fällt, in welchem auch nach den orientalischen Angaben der Krieg zwischen Baktrien und Turan ausbrach, nämlich in das achte Jahr vor Zoroasters Tod, in das Jahr 530 vor Chr. Geb. Betrachten wir diese geschichtlichen Verhältnisse etwas genauer.

Dass Kyros ein Zeitgenosse des Hystaspes war, ist bekannt und wurde schon oben bemerkt. Kyros empörte sich gegen Astyages im Jahre 559 vor Chr. G., also in demselben

Jahre, als Zoroaster am Hofe des Hystaspes zu Baktra auftrat. Nach dem ersten Jahrzehend seiner Herrschaft war Kyros mächtig genug geworden, um Eroberungszüge zu unternehmen. Im Jahre 546 v. Chr. eroberte er Sardes, und in den darauf folgenden Jahren ganz Kleinasien durch den Harpagos, während er selbst sich gegen die Meder und die benachbarten Völker wandte. Im Jahre 538 v. Chr. endlich nahm er Babylon ein, die Hauptstadt der Assyrer oder, genauer gesprochen, den Herrschersitz der Chaldäer. Denn die Chaldäer, ein assyrischer Stamm, waren es, welche unter Nebukadnezar Babylon zum Sitze eines Weltreiches gemacht hatten. Nun führte Kyros, nachdem er ganz Vorder- und Mittelasien unterworfen hatte, den nach Herodot[586] schon lange gehegten Plan aus, auch die Baktrer und Massageten zu bekriegen[587]. Diesen Heereszug schildert nun Herodot nicht ganz, wie er denn überhaupt nach seiner eigenen Aeusserung[588] das Meiste aus den Heereszügen des Kyros übergeht; sondern er berichtet nur das Ende des Zuges, den Angriff auf die Massageten und den Tod des Kyros. Ehe aber Kyros die Massageten nur angreifen konnte, musste er Baktrien unterworfen haben, da er nur durch Baktrien zu den Massageten gelangen konnte. Diese Lücke füllt Ktesias aus, dessen persische Geschichte wir zwar nicht mehr besitzen, von der uns aber Photius einen Auszug erhalten hat[589]. Ktesias berichtet, dass Kyros die Baktrer, also den Gustasp, bekriegt habe, dass der Kampf lange zweifelhaft gewesen sei, dass aber zuletzt die Baktrer sich gutwillig dem Kyros unterworfen hätten. In Uebereinstimmung hiermit sehen wir denn auch in der Erzählung des Herodot den Hystaspes auf einmal in der Gesellschaft des Kyros bei dessen Zuge gegen die Massageten[590]. Dies beweist offenbar, dass Hystaspes zu Kyros jetzt in dem Verhältnisse eines unterworfenen Königs, eines Vasallen, stand. Und dass diese Unterwerfung neu war und dem Kyros nicht viel Vertrauen einflösste, erhellt aus der Furcht, die in derselben Stelle des Herodot Kyros dem Hystaspes äussert, sein — des Hystaspes — damals ungefähr zwanzigjähriger Sohn Darius denke auf Empörung. Nach den griechischen Quellen kann also wohl die Verbindung des Kyros mit dem Hystaspes und ihr gemeinschaftlicher Zug gegen die Massageten, die Turanier der Zendbücher, als erwiesen angesehen werden. In derselben Ver-

bindung scheinen aber auch Kyros und Hystaspes in den Zendbüchern vorzukommen. Es ist bekannt, dass der Name Kyros nicht der eigentliche Name dieses persischen Monarchen war, sondern nur ein Beiname, der ihm erst später beigelegt wurde; vor seiner Thronbesteigung hiess er Agradatas[591]. Die Bedeutung des Beinamens Kyros ist uns unbekannt, denn die bisher versuchten Erklärungen genügen nicht. Ebensowenig befriedigt die Erklärung Strabo's, Kyros habe seinen Namen vom Flusse Kyros hergenommen, der durch das sogenannte hohle Persien bei Pasargadae ströme. Jedenfalls, was auch Bedeutung und Veranlassung dieses Beinamens gewesen sein mögen, der rechte königliche Titel kann er nicht gewesen sein. Dieser scheint vielmehr Chschwarasch oder Chschwarscha gelautet zu haben, derselbe Name, der unter der hebraisirten Form Achaschverosch, Ahasverus, in dem alttestamentlichen Buche Esther vorkommt und von den älteren Interpreten auf Kyros gedeutet wurde, womit die im Buche Esther erwähnten geschichtlichen Verhältnisse auch am Besten stimmen. Dieser Titel findet sich aber unter der Form Husravas in den Zendbüchern wieder als der Name eines Zeitgenossen von Vistaçpa, Hystaspes, den Zoroaster in einer noch erhaltenen Stelle der Zendbücher anredet[592]. Dieser Husravas wird aber ausdrücklich König von Iran d. h. Persien genannt[593] und muss also von einem gleichnamigen älteren Husravas wohl unterschieden werden, der in der zweiten Generation vor Gustasp lebte und König von Baktrien war. Nicht genug aber, dass ein Husravas als König von Persien in den Zendbüchern vorkommt, es wird in denselben auch darauf angespielt, dass er im Kriege mit den Turaniern begriffen war. In einer Stelle der Jeschts heisst es nach Burnoufs Uebersetzung[594]: „Gewähre mir, o reine, wohlthätige Druasp (die Schutzgottheit der Pferde, also eine Kriegsgottheit), die Gunst, dass ich den turanischen Verwüster Afrasiab fessle, dass ich ihn gefesselt schlage und dass ich ihn gefesselt führe zu Kava Husrava, damit Kava Husrava ihn tödte." Die Uebermacht des Kyros über Hystaspes kommt in dieser Stelle deutlich zum Vorschein; denn sonst wäre es unbegreiflich, wie Zoroaster die Tödtung Afrasiabs von Kyros und nicht von seinem nächsten Beschützer und König Hystaspes hätte erwarten sollen. Auchin den Zendbüchern erscheint also Kyros ganz in derselben Stellung zu Hystaspes wie in den griechischen Nachrichten.

Demnach sprechen alle geschichtlichen Verhältnisse für die Annahme, dass der achtjährige Krieg Gustasps mit den Turaniern, welcher die letzten Lebensjahre Zoroasters verbitterte, durch den Heereszug des Kyros gegen die Massageten veranlasst wurde. Das unglückliche Ende des Kyros, das noch im Jahre 530 erfolgte, erhöhte die Kampflust der Turanier und wälzte zugleich die ganze Last des Krieges auf das zunächst gelegene Baktrien, da des Kyros Nachfolger Kambyses mit seinem Heereszuge gegen Aegypten beschäftigt war. Einigen Nachrichten zufolge wäre Zoroaster selbst in diesem Kriege umgekommen, als Baktra, wo Zoroaster lebte, von den Turaniern eingenommen wurde; nach anderen Berichten hätte er sich bei der Eroberung Baktra's zwar glücklich gerettet, wäre aber bald nachher doch gestorben, ohne dass er den glücklichen Ausgang des Krieges, den endlichen Sieg Gustasps, noch erlebt hätte.

So gestalten sich nach den spärlichen Quellen die allgemeinen Umrisse von Zoroasters Leben. Wenn auch diese dürftigen Notizen die verlorengegangenen reicheren Nachrichten nur um so lebhafter vermissen lassen, so sind sie doch wenigstens hinreichend, um das Bild eines Mannes, welcher durch sein Denken auf alle spätere religiöse und philosophische Entwicklung so folgenreich einwirkte, aus dem Nebel der Fabeln auf den sicheren Boden der Geschichte zu versetzen und einstweilen für künftige hoffentlich ergebnissreichere Forschungen den Weg zu bahnen.

Unmittelbar nach Zoroasters Tode begann aber seine Lehre erst recht sich auszubreiten; und zwar waren es dieselben Zeitverhältnisse, die auf Zoroasters letzte Lebensjahre so viel Unglück häuften, welche diese schon ein Jahrzehend nach Zoroasters Tode eintretende Verbreitung der zoroastrischen Lehre über das ganze persische Reich herbeiführten. Dies hing so zusammen.

Hystaspes war durch seine Unterwerfung unter Kyros zu diesem in das Verhältniss eines Vasallen getreten. Nun war es eine allgemeine Sitte des Orients, dass die Söhne solcher Vasallen an dem Hofe des Oberherrn lebten, um durch ihren Aufenthalt in der Nähe des Oberherrn eine Bürgschaft für die Unterwerfung und Treue ihrer Väter zu gewähren. So kann

es denn nicht verwundern, wenn wir, dieser Sitte gemäss, auch den ältesten Sohn des Hystaspes und seinen zukünftigen Thronfolger, den Darius, am persischen Hofe und in der nächsten Umgebung des Kambyses auf dessen Heereszug nach Aegypten als Einen von der königlichen Leibwache wiederfinden[595], besonders da, wie wir aus Herodot gesehen haben, schon Kyros dem damals erst zwanzigjährigen Darius misstraute, sein Nachfolger Kambyses also um so mehr Grund haben musste, den unruhigen jungen Mann unter den Augen zu behalten. Dieser Aufenthalt des Darius am persischen Hofe wurde aber die Veranlassung, dass Darius an der Verschwörung der persischen Grossen gegen den falschen Smerdes Theil nahm und auf die allbekannte Weise, durch das verabredete Pferdeorakel, zum persischen Throne gelangte. Dies sind ganz feste historische Thatsachen, und selbst das Pferdeorakel, das man als ein Mährchen Herodots zu betrachten geneigt war, ist durch die in der neueren Zeit wieder aufgefundene und von Lassen[596] gelesene Keilinschrift, auf welche sich schon Herodot beruft, vollkommen sichergestellt. Somit gelangte also ein Abkömmling des baktrischen Königsstammes auf den persischen Thron, und es fand ein förmlicher Dynastieenwechsel statt und nicht blos ein Wechsel der regierenden Familien aus persischem Stamme. Denn wenn die Stellung des persischen Stammes als des herrschenden und Hauptstammes im persischen Reiche dieselbe blieb, so war doch die Herrscherfamilie selbst nun nicht mehr persischen, sondern baktrischen Geblütes, aus dem alten baktrischen Königsstamme. Dieser Dynastieenwechsel ist es nun, der die schnelle Verbreitung der zoroastrischen Lehre über ganz Persien und ihre Erhebung zur persischen Staatsreligion hervorbrachte. Darius nämlich, zu einer Zeit geboren, wo Zoroasters Lehre von Hystaspes schon angenommen war, und folglich in der neuen Lehre erzogen, blieb ihr auch auf dem persischen Throne treu und war für ihre Verbreitung thätig. Denn aus den uns noch erhaltenen Keilinschriften[597] sehen wir, dass er von den unterworfenen Völkern ebensogut die Anbetung des Feuers nach der zoroastrischen Lehre wie die Leistung von Tributen verlangte. Schon sein Titel in den Keilinschriften zeigt, welch ein eifriger Anhänger der zoroastrischen Lehre er war, denn er nennt sich König nach dem Willen des Ormuzd[598], wie unsere modernen Herrscher den

Titel „König von Gottes Gnaden“ führen. Selbst seine Grabinschrift giebt ein Zeugniss von seinem frommen Eifer, denn nach der Aussage eines griechischen Schriftstellers legte er sich in derselben den Titel eines Lehrers in der Magie d. h. in der Priesterweisheit bei[599]. Da nun in solchen Dingen das Beispiel des Herrschers maassgebend ist, so kann es nicht wundern, dass die Nation dem Vorgange des Herrschers und des Hofes nachfolgte und die neue Lehre allgemein annahm.

Auf diese Weise erklärt sich die sonst räthselhafte schnelle Verbreitung der zoroastrischen Lehre über das persische Reich einfach und genügend.

Aus denselben eben auseinandergesetzten Verhältnissen klärt sich nun auch eine andere geschichtliche Dunkelheit auf, der scheinbare Widerspruch nämlich, der zwischen den neupersischen und den griechischen Quellen rücksichtlich der alten persischen Königsreihe stattfindet. Die Griechen beginnen die persische Königsreihe mit Kyros und lassen Kambyses, Smerdes und Darius auf ihn folgen, sowie sie wirklich auf dem persischen Throne nach einander geherrscht haben. Die neupersischen Quellen dagegen erwähnen den Kyros, Kambyses und Smerdes gar nicht, sondern geben vor Darius eine ganz verschiedene und lange Königsreihe als die alten Beherrscher von Iran an. Dies hat seinen Grund darin, dass die neueren Perser nicht des Darius Vorgänger auf dem persischen Throne, sondern die baktrische Königsreihe, von welcher er abstammte, als seine Vorfahren betrachten; sie verbinden also die frühere baktrische Königsreihe mit dem Darius und seinen Abkömmlingen auf dem persischen Throne. Ihnen ist Baktrien das Hauptreich, und die Gelangung eines baktrischen Königs auf den persischen Thron ist ihnen nur eine Ausdehnung der baktrischen Herrschaft auf die westlicheren Gegenden und also eine blosse Fortsetzung des baktrischen Herrscherstammes. Diese Ansichtsweise der Späteren wurde offenbar durch den nach Darius in Persien ein Jahrtausend lang herrschenden zoroastrischen Glaubenskreis und dessen Quellen, die Schriften Zoroasters, hervorgebracht, welche, als heilige Schriften allgemein verbreitet und verehrt, die ältere baktrische Geschichte, auf die sie sich beziehen, zu einem Gemeingute der Nation machten und die eigentliche altpersische Geschichte vor Darius in den Hintergrund drängten; ähnlich wie bei uns

unsere heiligen Schriften die Kenntniss der jüdischen Geschichte zu einem Gemeingute unseres Volkes gemacht haben, welchem in der Mehrzahl die jüdische Geschichte viel bekannter ist, als seine eigene, während ihm doch das jüdische Volk geschichtlich noch bei weitem ferner und fremder steht, als den Persern die Baktrer. Den Griechen dagegen, die von dem östlichen, ihrem politischen Gesichtskreise entlegneren Baktrien wenig Kunde hatten und es daher nicht berücksichtigten, kümmern sich nicht um die baktrischen Vorfahren des Darius, sondern nur um dessen wirkliche Vorgänger auf dem persischen Throne. Dass aber dieser Widerspruch auf die angegebene Weise erklärt werden müsse, beweisen die durch Lassen erklärten Keilinschriften[600], in denen sich Xerxes dieselben Vorfahren beilegt, wie in einer Stelle bei Herodot[601], ohne dass aber dabei Kyros und Kambyses erwähnt werden, die in der Herodotischen Stelle vorkommen und also offenbar nur ein Einschiebsel der Abschreiber sind, welchen es auffiel, dass unter den Vorfahren des Xerxes die so bekannten Namen ihrer unmittelbaren Vorgänger auf dem persischen Throne fehlen sollten. Darius und seine Nachkommen betrachteten selbst nicht den Kyros und Kambyses, sondern die Ahnen des Hystaspes, ihre Blutsahnen, als ihre Vorfahren; sie sahen sich als die Fortsetzer einer anderen als der früheren persischen Dynastie an; diese andere Dynastie ist aber die der baktrischen Könige, der Vorfahren des Hystaspes; und als letzten Stammvater nennt Xerxes bei Herodot, wie in der von Lassen erklärten Keilinschrift, den Achaemenes, den Dschemschid der Neuperser, denselben, der auch in den Zendbüchern so häufig erwähnt wird.

Diese Bemerkungen erklären also den scheinbaren Widerspruch der griechischen und orientalischen Quellen vollkommen, und machen es zugleich begreiflich, warum die Bemühungen der Neueren, die Namen des Kyros und Kambyses unter den Königsnamen der neupersischen Quellen wiederzufinden und beide ganz verschiedene Königsreihen mit einander zu vereinigen, vergeblich sein mussten.

Das Vorhergehende wird hinreichen, die geschichtlichen Lebensverhältnisse Zoroasters festzusetzen und aufzuklären. Es ist wohl zur Ueberzeugung nachgewiesen, dass das Dunkel, welches bisher über Zoroaster verbreitet war, nur in den

mangelhaften Quellen und unserer noch mangelhafteren Kenntniss derselben gelegen war. Ebensowenig ist der mährchenhafte Charakter der baktrischen Geschichte in den neupersischen Quellen ein Grund, an der geschichtlichen Existenz Zoroasters zu zweifeln. Denn dass in den neupersischen Quellen die Vorfahren des Darius, Hystaspes und die früheren baktrischen Könige, so mythische Personen sind und ihre Geschichte so voller Dichtungen, erklärt sich daraus, dass die späteren Perser, nach ihrer Bekehrung zum Islam zu fanatischen Muhammedanern geworden, nicht blos den Glauben, sondern auch die Literatur ihrer Väter als ketzerisch aufgaben. So gingen denn auch die altpersischen Geschichtschreiber unter, und die Erinnerung an die frühere Geschichte pflanzte sich nur als Volkssage fort. Aus dem Munde des Volkes ging sie dann in die Lieder der Dichter über, und so ist ein mittelalteriges Epos, das Schah-Nameh des Firdusi, die Quelle der neupersischen Schriftsteller für die alte Geschichte ihres Volkes. Kein Wunder daher, dass diese durch die Sage aufbewahrten Trümmer der alten persischen und baktrischen Geschichte mährchenhaft sind und halb Dichtung.

Ebensowenig können endlich die Fabeln, welche Zoroasters eigene Anhänger von ihm erzählen, als eine Waffe gegen ihn gerichtet werden. Denn Zoroaster theilt hierin nur das gemeinsame Schicksal aller Glaubensstifter, und Muhammed z. B. ist darum nicht weniger eine geschichtliche Person, weil seine frommen Lebensbeschreiber geglaubt haben, die Geschichte des „grossen Propheten“ mit den erstaunenswürdigsten Wundern auszieren zu müssen.

Drittes Kapitel.

An der Spitze der zoroastrischen Glaubenslehre steht der Begriff von Einem höchsten Urwesen, einer Urgottheit, aus welcher, als einer gemeinsamen Urquelle, die physische wie die geistige und moralische Welt hervorgeht. Frühere Gelehrte, verleitet durch Plutarchs gerade zu Anfange mangelhafte Darstellung der zoroastrischen Lehre in seiner Abhandlung über Isis und Osiris, glaubten der zoroastrischen Lehre diese Vorstellung absprechen und ihr dagegen die von zwei einander entgegengesetzten Urwesen, als Urgründen alles Vorhandenen, zuschreiben zu müssen; nach ihnen lehrte Zoroaster einen absoluten Dualismus. Aber schon Aristoteles, in einer Stelle seiner Metaphysik[602], wo er von dem Verhältnisse des Sittlich-Guten zum physischen Urgrunde der Welt redet und von der Schwierigkeit, dasselbe von diesem Urgrunde abzuleiten, wenn man ihn als ein Eins setze und dies Eins als einen Urstoff, nennt ausdrücklich die Lehre der Mager, d. h. also die Lehre Zoroasters, als eine solche, welche ein erstes Erzeugendes, und zwar das Urgute, das höchste Gute, als dies erste Erzeugende annehme.

Bei einem späteren griechischen Schriftsteller kommt nun auch der Name vor, den dies Urwesen in der zoroastrischen Lehre führte. Der byzantinische Patriarch Photius schreibt nämlich in einer Stelle seiner „Bibliothek“[603], einer Auszügesammlung aus seiner gelehrten Leserei: „Ich las die Schrift des Theodorus (des Kirchenvaters) über die Lehre der Mager in Persien und ihren Unterschied von der reinen (christlichen) Lehre in drei Büchern. In dem ersten Buche setzt er die ketzerische Lehre der Perser auseinander, die Zarasdes (Zoroaster) eingeführt hat, nämlich über den Zaruam, den er als

Urheber aller Dinge darstellt und den er auch „„Schicksal““ (Lenker des Geschickes) nennt.“ Und nun berichtet Photius weiter, wie die beiden anderen untergeordneten, einander entgegengesetzten Principien erst aus diesem Urwesen entstanden seien. Zaruam ist offenbar derselbe Name, unter welchem dieses Urwesen auch in den späteren parsischen Schriften, z. B. im Bundehesch, einem in Pehlvi geschriebenen Buche, vorkommt, nämlich Zaruana oder genauer Zaruana akarana, wörtlich: „das unerschaffene (akarana) Umfassende, Alles in sich Fassende“[604]. Glücklicher Weise findet sich dieser Name auch in den noch erhaltenen Zendbüchern, z. B. im Neaesch Khorschid (Gebet an die Sonne), wo neben dem Himmelsgewölbe, der irdischen Zeit und dem Winde auch die Zaruana akarana angerufen wird[605], und im XIX. Fargard (Abschnitt) des Vendidad[606], wo Ormuzd redend eingeführt wird und zu Ahriman, dem bösen Principe, spricht: „Vater des bösen Gesetzes! Das in Herrlichkeit gehüllte Wesen, Zaruana akarana, hat Dich geschaffen; durch seine Grösse wurden auch die Amschaspands (die reinen Schutzgeister) geschaffen, die reinen Geschöpfe, die heiligen Herrscher.“ Namen und Begriff eines höchsten Urwesens, aus dem die beiden sich bekämpfenden Principe erst hervorgingen, sind also alt und ächt zoroastrisch.

Was man sich aber unter diesem „unerschaffenen Alles in sich Fassenden“ zu denken habe, berichtet Damascius[607] aus einer Schrift des Eudemos, der ein Schüler des Aristoteles war und ein Buch über die Lehre der Mager geschrieben hatte[608]: „Die Mager, sagt er, und der ganze arische Stamm nennen, wie auch dieses Eudemos meldet, theils den Raum, theils die Zeit als das intelligible All und das Ur-Eine (beides neuplatonische Bezeichnungen der Urgottheit: All genannt, weil sie, die endlich und kugelförmig gedachte Welt rings von allen Seiten umschliessend, den unendlichen leeren Raum ausfüllt, und intelligibel, weil sie nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern nur durchs Denken erkennbar ist). Aus ihm (dem Ur-Einen, der Urgottheit) habe sich sowohl der gute Gott als der böse Dämon ausgeschieden, oder, wie Andere sagen, noch vor diesen Beiden das Licht und die Finsterniss. Diese Beiden aber, nachdem sich jene einfache und ungeschiedene Natur (die Urgottheit) in sie geschieden hatte, machen nun das zwiefache System der höheren Mächte aus; das eine

beherrscht Oromasdes, das andere Areimanios (Ormuzd und Ahriman)". Also der unendliche Raum oder die unendliche Zeit, oder ursprünglich wohl die Unendlichkeit selbst in diesen ihren beiden Beziehungen ihrer gränzenlosen Ausdehnung und ihrer gränzenlosen Dauer, war nach Eudemos jenes „unerschaffene Alles in sich Fassende", das Zoroaster als letztes Urwesen, als Urgottheit aufstellte. Aus der Möglichkeit einer doppelten Auffassungsweise des Unendlichen hatten sich dann aber schon zu des Eudemos Zeit, zu Ende des vierten Jahrhunderts vor Chr. G., kaum zwei Jahrhunderte nach Zoroasters Tode, zwei verschiedene, wenn auch nahverwandte Ansichten von der Urgottheit unter den Persern gebildet. Die Einen fassten die Urgottheit vorzugsweise als den unendlichen Raum auf, und so erklärt sich die Angabe Herodots: die Perser nennten den ganzen Umkreis des Himmels Zeus, d. h. sie erklärten den unendlichen Himmelsraum für die höchste Gottheit. Die Anderen dagegen fassten sie vorzugsweise als die unendliche Zeit auf, und diese Ansichtsweise hat sich bei den späteren Parsen ausschliesslich erhalten, welche Zaruana akarana, „das unerschaffene Umfassende", für die Alles in sich einschliessende unendliche Zeit erklären.

Die das Weltall räumlich und zeitlich umfassende Unendlichkeit war also dem Zoroaster Urgottheit und Urquell alles Vorhandenen; in der einen ihrer Formen, als unendliche Zeit, war sie ihm auch zugleich Lenkerin des Geschickes, Schicksal. In dieser letzteren Bedeutung findet sich diese zoroastrische Urgottheit denn auch bei Plutarch; denn jene Gottheit, die in Plutarchs Darstellung der zoroastrischen Lehre[609] Anordnerin des aus den Kämpfen des Ormuzd und Ahriman hervorgehenden Weltlaufes genannt wird, kann keine andere als diese Zaruana akarana, die „unerschaffene Unendlichkeit", sein, welche ja auch nach des Theodoros Darstellung der zoroastrischen Lehre zugleich das „Schicksal" war.

Aus dieser Urgottheit, dem „unerschaffenen Allumfassenden", dem unendlichen ewigen Urraume, ging nun die Welt hervor, indem der Urraum zuerst vier Urkräfte und Urstoffe hervorbrachte: Licht und Finsterniss, Feuer und Wasser. Dass diese vier Urstoffe die ersten Erzeugnisse der Urgottheit, des Urraumes, gewesen seien, erhellt theils aus den griechischen, theils aus den orientalischen Quellen. In der aus des Damascius Schrift schon angeführten Stelle des Eudemos heisst es: nach Einigen sei Licht und Finsterniss noch vor Oromasdes und Areimanios aus der Urgottheit hervorgegangen. Feuer und Wasser nennt das Eulma-Eslam, eine persisch geschriebene Darstellung der zoroastrischen Lehre, als die ersten Schöpfungen der Urgottheit[610]. Das Eulma-Eslam ist zwar erst ein Erzeugniss der späteren parsischen Gelehrsamkeit, allein seine Angabe wird durch das Zendavesta selbst bestätigt, welches vom Wasser und Feuer ausdrücklich sagt, sie seien unmittelbar von der Urgottheit, der Zaruana, geschaffen worden[611], und sie dadurch von dem irdischen Feuer und Wasser unterscheidet, welche Schöpfungen des Ormuzd sind, wie denn das irdische Feuer „Sohn des Ormuzd" heisst[612]. Licht und Finsterniss werden hierbei, wie Feuer und Wasser, als selbstständige Materien gedacht; und das Licht insbesondere, als von den leuchtenden Himmelskörpern unabhängig[613], weswegen es denn auch das unendliche selbstständig erzeugte Licht heisst und neben den leuchtenden Himmelskörpern gesondert angerufen wird[614].

Die griechischen Nachrichten stellen diese Entstehung der Urkräfte aus der Urgottheit, dem Urraume, als eine Art Emanation dar, denn sie brauchen die Ausdrücke: Zaruam hat gezeugt, aus dem Raume hat sich ausgeschieden; obgleich es schwer denkbar ist, wie aus dem leeren Raume Etwas emaniren könne. Die Zendbücher dagegen brauchen die Ausdrücke: Zaruana hat gemacht, er hat geschaffen; und stellen sich demnach die Weltentstehung als eine Schöpfung aus dem Nichts vor, die, nebenbei bemerkt, um Nichts denkbarer ist, als jene Emanation. Anquetil hat in der That Recht, wenn er dem Zoroaster diese in die späteren Ideenkreise übergegangene Vorstellungsweise zueignet; sollte auch der Eifer des sonst vorurtheilsfreien Mannes, seinen verketzernden Zeitgenossen gegenüber, Zoroasters Rechtgläubigkeit in diesem Punkte nachzuweisen, dem heutigen Leser ein Lächeln ablocken.

Noch wunderlicher und unerwarteter ist die Art und Weise, wie Zoroaster diese Schöpfung aus dem Nichts durch die Urgottheit, den Urraum, bewerkstelligt denkt; unerwartet selbst für den, der schon von der Ueberzeugung ausgeht, dass Zoroaster über einen Gegenstand, über den sich nichts Gegrün-

detes denken lässt, auch weiter Nichts als mehr oder minder willkührliche Dichtungen aufstellen könne. Zoroaster denkt sich nämlich den Schöpfungsakt nicht blos durch das Sprechen der Urgottheit vermittelt, wie auch in anderen sinnlich auffassenden Glaubenskreisen geschieht, obgleich dies Sprechen mit seiner Vorstellung von der Urgottheit, als Urraum, wunderlich genug stimmt, sondern er denkt sich auch das ausgesprochene schöpferische Wort als ein selbstständiges geistiges und göttliches Wesen, gleich den übrigen Urstoffen, was eine noch befremdlichere Vorstellung ist. Dieses Schöpferwort, Honover, kommt in den Zendschriften oft vor und wird gleich den anderen göttlichen Wesen angerufen. Nach dem Yaçna[615] war es vor allen übrigen geschaffenen Wesen: „Das reine, heilige, schnellwirkende Wort (Honover), o Sapetman Zoroaster, war vor dem Himmel, vor dem Wasser, vor der Erde, vor den Heerden, vor den Bäumen, vor dem Feuer, Ormuzds Sohn, vor den reinen Menschen, vor den Dews, vor der ganzen vorhandenen Welt, vor allen Gütern, allen reinen Ormuzdgeschaffenenen Keimen.“ Es heisst, gleich dem Urlichte, „für sich bestehend, selbstständig geschaffen“[616] und hat, gleich Ormuzd, einen Geist (Feruer) und einen lichtstrahlenden Leib: „Ich bringe Yaçna (Opfer), sagt Zoroaster[617], der Seele des vortrefflichen Wortes, das einen Leib gleich Serosch hat, glänzend von Licht, weitaus sichtbar.“ Und doch spricht auch Ormuzd bei der Weltbildung dasselbe Wort aus, und Alles, was er schafft, schafft er durch dieses Wort: „Ich spreche es immerfort und nach seinem ganzen Umfange, sagt Ormuzd[618], und so vervielfältigt sich der Ueberfluss“, — und in einer anderen Stelle sagt Zoroaster[619]: „Ich bringe Opfer dem Verstande Ormuzds, der das vortreffliche Wort besitzt; ich bringe Opfer dem wirksamen Geiste Ormuzds, der sich ganz mit dem vortrefflichen Worte beschäftigt; ich bringe Opfer der Zunge Ormuzds, die unaufhörlich das vortreffliche Wort spricht.“ Ein Schöpferwort, als selbstständiges Wesen, mit Leib und Seele begabt, das aber auch von Ormuzd beständig gedacht und gesprochen wird, ist in der That eine räthselhafte Vorstellung. Und doch werden wir sehen, dass dies „Schöpferwort“, trotz seiner Räthselhaftigkeit, mit dem grössten Theile der übrigen zoroastrischen Glaubenslehre auch in spätere Ideenkreise übergegangen ist.

Durch dies Schöpferwort also brachte Zaruana, die Urgottheit, die Urstoffe: Licht und Finsterniss, Feuer und Wasser, hervor; durch dies nämliche schöpferische Wort ohne Zweifel schuf sie zunächst ein Heer von Geistern — Feruers, im Zend: Frawasi[620] — verschiedenen, höheren und niederen, Ranges, aus welchen das gesammte Götter- und Menschengeschlecht besteht. Denn Zoroaster denkt sich seine Götter, auch die höchsten, ausser der Urgottheit, als menschenähnliche, persönliche Wesen, als, gleich den Menschen, zusammengesetzt aus einem feineren oder gröberen, ausgedehnteren oder beschränkteren Leibe und einem Geiste, Feruer[621]. Er nennt diese Götter daher Ahura's, Geister[622], und geistig, ahuiryehe[623]. In der zoroastrischen Glaubenslehre sind also nicht, wie in der ägyptischen, die höheren Götterbegriffe kosmischer Natur, wirkliche materielle und räumliche Theile oder Kräfte des Weltalls, sondern bei Zoroaster wird die ganze, auch die höhere Götterwelt als geistig und von der physischen Welt gesondert gedacht, wie bei den Aegyptern nur die niederen göttlichen Wesen, die Dämonen. Darin aber stimmen beide Glaubenskreise überein, dass sie alle Götter, ausser der Urgottheit, als entstandene, geschaffene Wesen betrachten[624].

Die höchsten dieser geschaffenen Gottheiten sind Ormuzd und Ahriman, Ormuzd dem Leibe nach Licht, Ahriman dem Leibe nach Finsterniss[625]. Ormuzd wohnt auch zugleich im Licht, Ahriman dagegen in der Finsterniss[626]. Nach einer der parsischen Sekten wäre Ahriman der ältere von beiden; Ahriman wäre früher geschaffen als Ormuzd, was mit der in allen älteren Glaubenskreisen herrschenden Vorstellung, dass die Finsterniss vor dem Licht gewesen sei, übereinstimmen würde[627]. Das ganze Heer der erschaffenen Götter und Geister schliesst sich an diese beiden höchsten Gottheiten an und wird von ihnen beherrscht[628]. Das ganze Götter- und Geisterheer zerfällt also in zwei grosse Theile: in Götter und Geister des Lichts, und in Götter und Geister der Finsterniss. So war also der erste Theil der Schöpfung vollendet; die Geisterwelt war aus der Urgottheit hervorgegangen; auch die Urstoffe waren schon vorhanden, ohne jedoch zu einer gestalteten sinnlich wahrnehmbaren Welt ausgebildet zu sein.

Beide Götter- und Geisterklassen nun dachte sich Zoroaster als ursprünglich von Natur gleich rein und gut; denn

sie waren beide ja die Geschöpfe der Urgottheit[629]. Bald nach ihrer Erschaffung jedoch trat Feindschaft und Kampf zwischen beiden Klassen ein, weil Ahriman gegen Ormuzd neidisch wurde. Erst durch diese Feindschaft gegen Ormuzd wurde die eine Hälfte der Götterwelt, Ahriman und die Seinigen, verderbt und böse, weil sie Ormuzd und den Seinigen in allen Dingen entgegensein und dessen Reich bekriegen und zerstören wollten. Die Bosheit und Verderbtheit Ahrimans wird in den Zendbüchern durchaus als ein Ergebniss seines Entschlusses und Willens dargestellt.

Dadurch zerfiel also die Götter- und Geisterwelt in zwei einander entgegengesetzte feindliche Reiche, in ein Reich des Lichtes und des Guten, und in ein Reich der Finsterniss und des Bösen. Ormuzd (im Zend: Ahura maz-dao d. h. „Geist der grosse Schöpfer“ oder „der grosse Gott“[630]) heisst deshalb çpento-mainyus, der „Heiliggesinnte“[631]; und Ahriman (im Zend: anghra-mainyus, der „Arggesinnte“[632]) trägt schon in dem Namen, der seinen Gegensatz zu Ormuzd, dem Heiliggesinnten, ausdrückt, die Bezeichnung als übelthätiges Wesen und heisst daher auch geradezu „dâmôis-drudschô, der böse Dämon“[633].

Neben diesen beiden höchsten geschaffenen Gottheiten stehen andere gleichen Ranges und gleicher Natur, und zwar sechs auf der Seite des Ormuzd und eben so viele auf der Seite des Ahriman. Die auf der Seite des Ormuzd stehenden heissen Amschaspands, im Zend: amĕscha-çpenta, die „unsterblichen Heiligen“[634]; die auf Seiten Ahrimans stehenden sind die Dews, im Zend: daeva d. h. eigentlich „die Himmlischen“, ganz unbestimmt und allgemein[635], so dass der Name seine üble Bedeutung: „böser Geist“ erst durch die in der zoroastrischen Glaubenslehre mit ihm verknüpften Vorstellungen erhalten hat, wie es bei uns ähnlich dem Namen „Dämon“ ergangen ist, der auch im gewöhnlichen Sprachgebrauche nur einen bösen Geist bezeichnet, während er doch ursprünglich nur „Geist“ überhaupt bedeutete. Dieser Amschaspands und Dews werden bald sechs, bald sieben gezählt, je nachdem Ormuzd und Ahriman, ihre Häupter, zu ihnen gerechnet werden oder nicht. In den Zendbüchern werden gewöhnlich folgende sieben aufgezählt: Ormuzd, Bahman, Ardibehescht, Schahriver, Sapandomad, Khordat und Amerdat. Plutarch dagegen zählt

sechs Gottheiten auf: einen Gott des Wohlwollens als den ersten; einen Gott der Wahrheit als zweiten; einen Gott der Gesetzlichkeit als dritten; als vierten, fünften und sechsten endlich einen Gott der Weisheit, einen des Reichthumes und einen der Lebensgenüsse[636]. Alle diese Gottheiten Plutarchs lassen sich nun unter den in den Zendbüchern vorkommenden Namen der höheren Geister allerdings nachweisen, und vier der von ihm aufgezählten Götter finden sich wirklich unter den Amschaspands; zwei dagegen kommen als Schutzgeister geringeren Ranges vor. Die Namen seiner einzelnen Götter sind: Bahman, im Zend vaŋhu-manô, Gut-Herz, der Genius des Wohlwollens und der Güte[637]; Raschnerast, im Zend raçnu razista, der wahrste Wahrhaftige, der Genius der Wahrhaftigkeit[638]; Ardibehescht, im Zend ascha-vahista, die beste Reinigkeit, der Genius der Sittlichkeit (Tugend)[639]; Espendarmad oder Sapandomad, im Zend çpeñta ar-maiti, der heilige Weisheit-Besitzende, der Genius der Weisheit[640]; Schah-river, im Zend khschathra-vairya, der Herr des Wünschenswürdigen, der Genius der Lebensgüter und des Reichthumes[641]; und endlich Rameschne-kârom, im Zend raman-kwaçtra, der den Geschmack Erfreuende, der den Genuss Ergötzende, der Genius des Lebensgenusses[642]. Bahman, Ardibehescht, Sapandomad und Schahriver werden auch in den Zendbüchern als Amschaspands aufgeführt; statt des Gottes der Wahrheit, des Raschnerast, und des Gottes der Lebensgenüsse, des Rameschne-kârom, werden dagegen Khordat und Amerdat als fünfter und sechster Amschaspand genannt. Khordad, im Zend haurva-tat, der Alles Machende, wird als Schutzgeist der Heerden, und Amerdad, im Zend amĕrĕ-tat, der unsterblich Machende, als Schutzgeist der Früchte und Bäume bezeichnet[643]. Man muss gestehen, dass die Gottheiten, wie sie Plutarch angiebt, besser zu einander passen, als wie sie von den Parsen nach den Zendbüchern zusammengestellt werden, was sich vielleicht dadurch erklärt, dass in den meisten Stellen der noch vorhandenen Zendschriften die Amschaspands von anderen Göttern nicht scharf gesondert und getrennt vorkommen, so dass die gewöhnliche Angabe der Parsen auf einer willkührlichen Zusammenstellung der am häufigsten mit einander verbunden vorkommenden Namen beruhen könnte. Jedenfalls sieht man

schon aus den Namen dieser Gottheiten, dass sie wesentlich als moralische Naturen betrachtet wurden, obgleich sie auch eine physikalische und kosmische Bedeutung gehabt zu haben scheinen, und wohl in ähnlicher Weise, wie Ormuzd mit dem Licht und Ahriman mit der Finsterniss, so mit den anderen Urstoffen oder mit den höheren Theilen des Weltalls verbunden gedacht wurden. So heisst Ardibehescht zugleich Genius des Feuers, welches ja als das reinste und heiligste aller Elemente angesehen wurde; Khordad heisst zugleich Genius des Wassers, was mit seinem Namen: „Alles Hervorbringender" wohl stimmt. So wird Bahman Lenker und Herrscher des Fixsternhimmels genannt. Mit Bestimmtheit aber lässt sich über diese kosmische Bedeutung der Amschaspands noch Nichts festsetzen, da einzelne Stellen einander zu widersprechen scheinen.

Aehnlicher, nur entgegengesetzt böser Natur sind die sechs höchsten an Ahriman sich anschliessenden Geister, die Dews, Daeva's. Sie scheinen geradezu die Gegensätze der einzelnen Amschaspands gewesen zu sein. So steht dem Bahman, dem „Gut-Herz", ein Akuman, ein „Schlecht-Herz", entgegen, — dem Khordad, dem „Alles Hervorbringenden", ein Tarik, ein „Zerstörer", — dem Amerdad, dem „unsterblich Machenden", ein Zaretsch, „Verheerer", der Hungersnoth hervorbringt, — dem Raschnerast, dem „wahrsten Wahrhaftigen", ein Nâoğhaitya, ein „Unwahrer, Lügner", — dem Ardibehescht, der „besten Reinigkeit", dem Schutzgeiste des reinen Feuers, ein Sarva, ein unreines zerstörendes Feuer[644]. Nur bei dem Dew Indra, dessen Namenbedeutung unbekannt ist, lässt sich der entsprechende Amschaspand nicht mit Sicherheit angeben. Dagegen ist es desto auffallender, dass, wie Burnouf scharfsinnig bemerkt hat, diese letzten drei Dews: Indra, Sarva und Naoğhaitya drei Gottheiten der indischen Mythologie sind: Indra der Gott des Himmels, Sarva der Gott des Feuers in seiner furchtbaren zerstörenden Eigenschaft, und der Götterarzt Nâsatya[645]. Dies waren also keine von Zoroaster erst gebildeten Namen und Götterbegriffe, sondern schon vor ihm vorhandene bei den arianischen Stämmen von Alters her verehrte Gottheiten, deren Kult Zoroaster dadurch, dass er sie zu bösen Geistern machte, offenbar nur stürzen und aufheben wollte. Es fällt hierdurch ein unerwartetes helles Licht auf die Entstehung der ganzen zoroastrischen Götterlehre.

Wie also dem Ormuzd Ahriman, so standen den Amschaspands die Dews entgegen. Noch vor der Schöpfung der Sinnenwelt hatte eine Spaltung und Empörung im Geisterreiche stattgefunden, und die eine Hälfte desselben, obgleich von der Urgottheit gut erschaffen, war böse geworden.

Erst nach Entstehung der Geisterwelt lässt Zoroaster die Sinnenwelt in Kugelgestalt — ein Ei nennt sie Plutarch[646] nach einem auch bei den Aegyptern und anderen alten Völkern vorkommenden Gleichnisse — aus jenen Urstoffen gebildet werden und zwar, wie es scheint, nach dem Muster und Vorbilde der Geisterwelt[647]. Was man sich unter dieser letzteren Vorstellung jedoch eigentlich zu denken habe, ist sehr unklar; ja es ist noch nicht einmal sicher, ob sie in den Zendbüchern selbst in deutlichen Ausdrücken vorkommt. Diese Schöpfung und Ausbildung der materiellen Welt wird nicht mehr der Urgottheit selbst, sondern dem Ormuzd beigelegt, und zwar entweder gewöhnlich dem Ormuzd allein[648], oder dem Ormuzd und den Amschaspands[649]. Diese Schöpfung vollbrachte Ormuzd durch dasselbe Schöpferwort, Honover, durch welches auch Zaruana die Geisterwelt und die Urstoffe hervorgebracht hatte[650]. Es ist also über die Ausbildung des Weltalls bei Zoroaster keine, wenn auch noch so rohe, physikalische Theorie zu suchen, wie sie sich in der ägyptischen Glaubenslehre findet, hervorgehend aus einem doch wenigstens wissenschaftähnlichen Streben nach einer physikalischen Erklärung der Erscheinungswelt, sondern er begnügt sich damit, eine Nichts weiter erklärende, an sich ganz undenkbare Schöpfung aus dem Nichts anzunehmen, bei der die Welt nicht als etwas durch natürliche Entwicklung Entstandenes, sondern als etwas durch einen Machtspruch auf unbegreifliche Weise Geschaffenes, mit einem Wort, nicht als ein nothwendiges Naturerzeugniss, sondern als ein mit Ueberlegung gemachtes Kunstprodukt erscheint. Die in den späteren Ideenkreisen herrschende Vorstellung einer gleich den freien menschlichen Handlungen mit Plan und Absicht geschehenden Weltschöpfung, bei der das Wie ganz unerklärt und unerklärlich bleibt und welche mit den älteren, wenn auch rohen, doch an die sinnliche Anschauung sich anschliessenden und auf die Naturbetrachtung gebauten Weltentstehungslehren in geradem Gegensatze steht, — diese Weltschöpfungslehre kommt zum

ersten Male bei Zoroaster vor, und ist erst von ihm aus in die späteren Ideenkreise übergegangen. Zoroasters Weltschöpfungslehre ist also nicht auf Naturbetrachtung gebaut, kein Versuch einer physikalischen Theorie, sondern das reine Produkt einer dichtenden Phantasie. Dies Gepräge einer rein dichtenden Phantasie ist aber für die zoroastrische Glaubenslehre überhaupt bezeichnend.

Nach dem Afrin der Gahanbars, einem späteren in Pazend geschriebenen Stücke der Zendbücher, hätte Zoroaster diese Weltschöpfung in sechs auf einander folgenden Epochen vor sich gehen lassen[651], ähnlich wie auch in den mosaischen Gesetzbüchern die Schöpfungsgeschichte in sechs Tagewerke abgetheilt ist; nur dass die zoroastrischen Epochen den Zeitraum eines Jahres einnehmen, während die mosaischen nur den Zeitraum einer Woche ausmachen. Wenn dieser Afrin eine alte und ächte Tradition enthält, so hätte den zoroastrischen Schöpfungsepochen offenbar eine schon bestehende bürgerliche Zeiteintheilung zum Muster gedient, nämlich, ähnlich wie der mosaischen die bei den Hebräern und Aegyptern übliche Woche, so der zoroastrischen eine bei den Arianern vorhandene Eintheilung des Jahres in sechs Jahreszeiten von nicht ganz gleicher Dauer. Dass diese sechs Zeiten eine alte Jahreseintheilung waren, erhellt daraus, dass 6 jährliche Feste, die Gahanbars, an sie geknüpft waren, welche in der Urzeit schon Dschemschid gestiftet haben sollte[652], angeblich zur Erinnerung an die sechs Schöpfungsepochen; wie nach der Genesis auch die Sabbathfeier an die Weltschöpfung erinnern sollte, weil Gott am siebenten Tage von der Schöpfungsarbeit ausgeruht habe. Diese sechs Schöpfungsperioden hätte sich Zoroaster so auf einander folgend gedacht, dass in der ersten der Himmel, in der zweiten das Wasser, in der dritten die Erde, in der vierten die Pflanzen, in der fünften die Thiere und in der sechsten endlich die Menschen geschaffen worden seien[653]. Die erste Schöpfungsperiode müsste dann aber nicht blos die Schöpfung des sichtbaren Himmelsgewölbes, sondern auch die der Planetenhimmel mit den grossen Himmelskörpern, also den ganzen allgemeinen kosmischen Theil der Schöpfung, die eigentliche Kosmogonie, umfasst haben; die Entstehung der Erde als des mittelsten aller Himmelskörper mit inbegriffen, weil die Schöpfung des Wasser dise Erdkugel als schon vorhanden

voraussetzt. Dann enthielte die erste Schöpfungsperiode die ganze eigentliche Kosmogonie und die fünf übrigen Perioden nur die weitere Ausbildung der Erdoberfläche und die Entstehung der auf der Erde befindlichen Geschöpfe. Bei dieser Annahme fände dann allerdings ein Missverhältniss zwischen der ersten die ganze Kosmogonie umfassenden und den fünf übrigen nur die Erdoberfläche und ihre Geschöpfe betreffenden Perioden statt. Ein ähnliches Missverhältniss findet sich indessen auch in anderen Weltschöpfungslehren, wie z. B. in der hebräischen. Oder man müsste annehmen, Zoroaster habe sich vorgestellt, nach Ausbildung des Himmels sei das Urgewässer, das ja Zaruana, die Urgottheit, noch vor der Geisterwelt hervorgebracht hatte, in die Mitte der Weltkugel hereingeströmt und habe sich da angesammelt, und hiernach erst habe sich aus den angesammelten Gewässern die Erde ausgeschieden, wie in der indischen Mythologie. Nach der ersten Annahme wäre die dritte Schöpfungsperiode nur von einer weiteren Ausbildung der Erdoberfläche zu verstehen und diese weitere Ausbildung von der ersten Entstehung getrennt, wie in der ägyptischen Glaubenslehre. Nach der zweiten Annahme wäre die Erde in der dritten Schöpfungsperiode erst entstanden. Die erste Annahme scheint aber den Vorzug zu verdienen, weil sie sich mit den übrigen Angaben der Zendbücher noch am ehesten vereinigen lässt; wenn nicht überhaupt die Aechtheit der ganzen Tradition von den Schöpfungsperioden zu bezweifeln ist, weil sie auch so mit den übrigen Angaben der Zendbücher nicht recht stimmen will.

Ueber das Einzelne der zoroastrischen Kosmogonie lässt sich bei unserer jetzigen mangelhaften Kunde der Zendbücher mit Sicherheit nicht viel sagen. Nach Anquetils Darstellung[653] nähme Zoroaster vier verschiedene Himmelswölbungen an: zunächst über der Erde die Wölbung des Mondes, über dieser die Wölbung der Sonne, über dieser die sich täglich umdrehende Fixsternwölbung, und über dieser, die gesammte Weltkugel einschliessend, eine letzte unbewegliche Himmelswölbung, den Wohnsitz des Ormuzd und der gesammten Geisterwelt, den Aufenthalt der Seligen: das himmlische Paradies nach der Vorstellung der neueren Parsen[654]. Dieser höchste unbewegliche Himmel ist natürlich zugleich auch der Thron der Urgottheit, der Zaruana, des „unendlichen Alles Umfas-

senden", weil der unendliche Raum von diesem letzten Himmelsgewölbe aus sich nach allen Seiten ins Unermessliche ausdehnt. Dieser höchste Himmel ist daher auch wohl jener im Vendidad erwähnte „Thron des Guten"[655] d. h. der Urgottheit, die ja dem Zoroaster sowie dem Plato das Urgute selbst ist. Eben diesen höchsten Himmel hat auch wohl Dio Chrysostomus[656] im Auge, wenn er sagt: „Die Mager besingen den höchsten Gott als den vollkommenen und ersten Lenker des allervollkommensten Wagens; denn der Wagen der Sonne, mit diesem verglichen, sei jünger, wenn auch wegen seines in die Augen fallenden Laufes der Menge bekannter und von den Dichtern mehr besungen. Jenen mächtigen und vollkommenen Wagen des Zeus aber habe noch kein Dichter würdig besungen, sondern nur Zoroaster und, von diesem belehrt, die Schüler der Mager. Denn dieses ganze Weltall habe Eine Führung und Lenkung, von der höchsten Einsicht und Stärke ausgehend, unaufhörlich durch unaufhörliche Umläufe der Zeit hindurchdauernd. Die Umläufe von Sonne und Mond seien nämlich nur Bewegungen einzelner Theile, die aber wegen ihrer Sichtbarkeit bekannter seien. Von dem Schwunge und der Bewegung des Alls dagegen habe die Menge keine Vorstellung, sondern sie wisse Nichts von der Grösse dieses Getriebes." Da auch in späteren westasiatischen Glaubenskreisen, die nachweisbar mit dem persischen aufs Engste zusammenhängen, von der Weltkugel dasselbe Bild eines „Wagens", auf dem die Gottheit sitzend und lenkend gedacht wird, als ein stehender Ausdruck vorkommt, so ist kein Zweifel, dass diese Vorstellung, wie Chrysostomus sie darstellt, ächt zoroastrisch ist, wenn sie auch in den auf uns gekommenen Bruchstücken der Zendbücher sich nicht findet. Mehrere der untergegangenen zoroastrischen Bücher behandelten ja die Götter- und Weltentstehungslehre ausführlich.

Nach der Darstellung von Anquetil zu urtheilen, hätte Zoroaster keine besonderen Himmelsgewölbe für die Planeten angenommen. Da aber die den Alten bekannten Planeten auch in den Zendbüchern vorkommen, so müsste Zoroaster diese Planeten am Fixsternhimmel sich hin und her bewegend gedacht haben. Die Eintheilung des Fixsternhimmels in die zwölf Zeichen des Thierkreises und ausserdem noch in verschiedene Sterngruppen, gleich den Dekanen und Sternbildern

des ägyptischen Glaubenskreises, kommt auch in den Zendbüchern vor und musste dem Zoroaster bei der unter den Magern seiner Zeit schon so weit entwickelten Sternkunde nothwendig bekannt sein. Bei der in den Zendbüchern durchgängig herrschenden Verehrung und Anbetung der Aussenwelt und ihrer Theile ist es natürlich, dass nicht blos Sonne und Mond, sondern auch die bedeutendsten Sterne und Sternbilder verehrt werden, soweit sie Zoroaster als gute und wohlthätige Wesen betrachtet. Denn eine Zahl von Himmelskörpern, sowohl Sterne als Planeten und Kometen, die in dem älteren arianischen Glaubenskreise als furchtbare Gottheiten betrachtet und verehrt wurden, rechnet Zoroaster zu den bösen Geistern, den Dews und Darudschs, und erweist ihnen daher keine Verehrung.

Nach dem bisher Vorgetragenen war die Vorstellung, welche sich Zoroaster vom Weltganzen machte, mit derjenigen, welche in anderen alten Ideenkreisen, z. B. im ägyptischen, vorkommt, im Wesentlichen übereinstimmend; er dachte sich, wie das gesammte Alterthum, die Welt als eine zwar ungeheure, aber doch endliche, beschränkte Kugel, deren äusserste Gränze das Himmelsgewölbe ist. Nur ist bei ihm dies äusserste Himmelsgewölbe nicht der Fixsternhimmel, sondern er denkt sich über diesem beweglichen, in 24 Stunden umkreisenden Fixsternhimmel noch ein anderes feststehendes, unbewegliches Himmelsgewölbe, und dies erst ist der Sitz der Geisterwelt.

Auch darin stimmt Zoroaster mit den übrigen alten Ideenkreisen überein, dass er sich die Welt und ihre Theile nicht, wie die Neueren, als eine todte Masse, sondern als ein bis in seine kleinsten Theile Belebtes, Beseeltes denkt. Himmel und Erde, açan und zĕma, — Gestirne, çtâra, — Sonne und Mond, hware und mah (jene im Zend ein männliches[657], dieser ein weibliches Wesen[658]), — Licht, raotschô, — Feuer und Wasser, atar und ap (jenes als männliches[659], dieses als weibliches Wesen[660] gedacht), — die Winde, vâta, — die Berge, besonders das arische Hochgebirge, berezat gairi[661], „der hohe Berg", der Paropamisus der Alten, — Flüsse, besonders der Oxus[662], und Quellen, besonders die Quelle Arduisur[663] in jenem arischen Gebirgslande, — ja selbst die Bäume, urvara[664], werden in den Zendbüchern unzählige Male ebenso wie die Götter und Geister, wie Ormuzd, die Am-

schaspands und die Feruers, um ihre Segnungen in den Gebeten angerufen. Der höchsten Verehrung jedoch geniessen die Sonne und das Feuer: hwarę und atar. Zur Sonne beten die Zendbücher zu allen Tageszeiten, bei ihrem Aufgange und Untergange. An das Feuer, „den Sohn des Ormuzd“, das auf einem Opferheerde brennend einen wesentlichen Theil des zoroastrischen Gottesdienstes ausmacht, werden als an ein unmittelbar gegenwärtiges göttliches Wesen alle gottesdienstlichen Gebete gerichtet. Die Verehrung des Feuers ist das Abzeichen des zoroastrischen Kultus, und sie wurde daher nach den Keilinschriften[665] von den persischen Königen, nachdem unter Darius die zoroastrische Lehre persische Staatsreligion geworden war, den unterworfenen Völkern ebenso zur Zwangspflicht gemacht, wie die Entrichtung von Tributen. Diese Belebung der äusseren Natur geht so weit, dass, ganz wie im ägyptischen Glaubenskreise, sogar einzelne Zeitabschnitte: Tages-, Monats- und Jahreszeiten, die açnya's, mâhya's und yairya's (die Gahs, Siruze's und Gahanbars der Parsen[666]), ganz wie selbstständige Wesen betrachtet und in Gebeten angeredet werden. Durch diese mehr als dichterische, geradezu phantastische Weltanschauung erhalten nicht wenige der in den Zendbüchern angerufenen Wesen eine dem heutigen Leser unangenehm auffallende Nebelhaftigkeit und Unbestimmtheit, die zum Theil durch die Verschiedenheit unserer neueren Anschauungsweise von der der Alten, zum Theil durch unsere noch mangelhafte Kenntniss des zoroastrischen Ideenkreises mit veranlasst sein mag, zum Theil aber gewiss auch auf eine dem Zoroaster persönlich eigenthümliche phantastische und unklare Denkart zurückgeführt werden muss. Denn dass bei Zoroaster wie bei Plato eine keineswegs nüchterne Phantasie die Hauptrolle spielt, werden wir noch häufig zu bemerken Gelegenheit haben. Wie dem indessen auch sein möge, so handelt es sich hierbei doch nur um das Mehr oder Minder einer allen alten Ideenkreisen gemeinsamen Auffassungsweise der Aussenwelt.

Zoroastern eigenthümlich ist dagegen die Art und Weise, wie er sich seine Geisterwelt mit der körperlichen Erscheinungswelt verbunden denkt. In den ältesten Glaubenskreisen betreffen, wie wir bei dem ägyptischen gesehen haben, die höheren Götterbegriffe wirkliche, materielle und räumliche

Theile des Weltalls, in ihrer kosmischen materiellen und räumlichen Gestalt, keineswegs aber menschenähnlich aufgefasst; nur die niederen, aus der Sagengeschichte entstandenen Götter und die Dämonen, als mit dem Menschengeschlechte wesentlich identische und verwandte Wesen, werden auch menschenähnlich gedacht. Die Theile des Weltalls selbst sind in den ältesten Glaubenskreisen die Gottheiten. Anders bei Zoroaster. Hier steht die ganze Götter- und Geisterwelt der materiellen Welt gesondert gegenüber; die Götter sind nicht die Theile des Weltalls selbst, sondern als gesonderte, menschenähnlich gedachte, aus einem Geiste und einem Leibe bestehende Wesen mit einzelnen Theilen der Welt nur verbunden, um die Aufsicht über sie zu führen und sie zu lenken und zu leiten. Wie z. B. die Amschaspands Bahman und Sapandomad die Aufsicht über den Himmel und die Erde führen, so ist auch mit der Sonne, Hware, ein Schutzgeist verbunden[667], der in den Zendbüchern vielfach vorkommende und auch bei den Griechen bekannte Mithras, „der Freundliche, Holde“; mit dem Monde, Mah, ein weiblicher Schutzgeist Anahida, „die Reine“, die auch den Griechen bekannte Anais[668]; so mit dem Planeten Mars, der in den Zendbüchern als ein gutes Gestirn betrachtet wird, ein Schutzgeist Behram, im Zend: vĕrĕthra-ghna, der Feindestödter[669], der Gegner des Dews Indra, u. s. w. Unter diesen mit den einzelnen Theilen der Weltkugel verbundenen Schutzgeistern ist Mithras, der Schutzgeist der Sonne, der erste und höchstverehrte. Als Verbreiter des Lichts und Verscheucher der Finsterniss wird er der thätigste Verbündete des Ormuzd und der mächtigste Gegner des Ahriman genannt und in den Zendbüchern hoch gefeiert. Das ihm in den Zendbüchern geweihte Lobgebet (Jescht Mithra), eines der grössten von allen, ertheilt ihm namentlich auch die bei den Griechen vorkommenden Prädikate des „Unbesieglichen“[670] und des „Mittlers“[671]. Unbesieglich nämlich heisst er in Bezug auf seinen täglichen Kampf mit dem Reiche der Finsterniss, die er verscheucht, und Mittler heisst er, weil alle Segnungen des Ormuzd dem Menschengeschlechte erst durch seine Vermittlung, durch sein Licht und seine Wärme, zukommen.

Diese mit den Theilen des Weltalls verbundenen Geister entsprechen ganz unserer Vorstellung von Schutzgeistern, Genien oder Engeln, wie wir denn sehen werden, dass diese ganze

Vorstellungsreihe der Späteren zum grössten Theile aus der persischen d. h. zoroastrischen Glaubenslehre herstammt. Plutarch scheint sogar sämmtliche 24 Izeds als solche mit der Weltkugel verbundene Schutzgeister gedacht zu haben, wenn er sagt: Ormuzd habe 24 Götter geschaffen und in ein Ei (das Weltei) eingeschlossen.

Obgleich demnach bei Zoroaster die in den späteren Ideenkreisen immer mehr hervortretende Trennung der materiellen Welt von der Götter- und Geisterwelt schon völlig ausgesprochen vorhanden ist, so hat doch, wie wir gesehen haben, diese Trennung bei ihm noch keineswegs die Folge, dass er, wie die Späteren, die religiöse Verehrung blos auf die Götter und Geisterwelt beschränkt und der materiellen Welt entzogen hätte. Er erweist vielmehr den materiellen und räumlichen Theilen des Weltalls eine gleiche Verehrung wie den mit ihnen verbundenen Göttern und Geistern und belegt beide mit dem gemeinschaftlichen Namen Yazata's, „anbetungswürdige Wesen", dasselbe Wort, das bei den späteren Parsen Ized lautet[672]. Unter den Yazata's, den „anbetungswürdigen Wesen", sind also keineswegs blos die Schutzgeister zweiten Ranges nach den Amschaspands zu verstehen, wie man gewöhnlich meint, sondern auch die materiellen und räumlichen Theile des Weltalls selbst: Himmel und Erde, Sonne, Mond und Sterne, Wasser; Feuer und Winde, diese sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind ebensogut Izeds, Yazata's, wie andere ganz geistige, ja phantastische Wesen, z. B. Serosch, im Zend çraoschatanumãthra, der „hörenmachende Wortkörperige"[673], der Genius der Rede und Lehre, oder wie Rameschne-khârom, im Zend raman-kwaçtra, „der den Geschmack Ergötzende"[674], der Genius des Lebensgenusses und Hüter der Heerden, oder wie Aschesching, im Zend aschi-vaŋhui, die „gute Reinigkeit[675], und Mathrespand, im Zend mãthra-çpĕñta, „das heilige Wort"[676], und ähnliche Genien, von denen uns nur die Namen, nicht aber die genaueren Bedeutungen bekannt sind. Auf diese unter den Izeds stattfindende Wesensverschiedenheit scheint es sich zu beziehen, wenn im 1. Kapitel des Yaçna sowohl die „intelligenten, geistigen" als die „irdischen oder materiellen" Gutes-spendenden Verehrungswürdigen (Yazata's) angerufen werden[677]. Nach den Berichten der Parsen und Griechen soll Zoroaster 24 Yazata's angenommen haben; die

bedeutendsten derselben sind im Vorhergehenden angegeben worden, ganz aber können wir, bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse, diese Zahl nicht ausfüllen.

In dem bisher Vorgetragenen möchten die auffallendsten und wesentlichsten Züge der zoroastrischen Kosmogonie zusammengefasst sein. Schon dieser Theil der Schöpfungslehre enthält des Eigenthümlichen genug. In noch weit höherem Grade ist dies aber bei dem noch übrigen Theile der Fall, welcher die irdische Schöpfung betrifft.

Diese Eigenthümlichkeit erhält die Lehre von der irdischen Schöpfung bei Zoroaster zuvörderst dadurch, dass sie streng lokal ist d. h. von der Vorstellung einer ganz bestimmten Oertlichkeit ausgeht und nach Maasgabe dieser Oertlichkeit die Ausbildung der Erdoberfläche vor sich gehen lässt. Diese lokale Färbung der irdischen Schöpfungsgeschichte kommt sämmtlichen alten Glaubenskreisen gemeinsam zu; allen ist ihre Heimath die Erde, und die Schöpfungsgeschichte der Erde ist ihnen die ihres Landes. Das ist natürlich. Der Ideenkreis eines Volkes gestaltet sich nach den Eindrücken seiner äusseren Umgebung; er wird das Spiegelbild des heimischen Bodens. Dies haben wir bei dem ägyptischen und phönikischen Glaubenskreise gesehen; dasselbe findet sich bei den Indern, bei den Griechen, bei den alten Germanen. Bei allen diesen Völkern ist die Weltanschauung gebildet nach der Natur ihres Landes. Das Nämliche kann also auch bei den Arianern nicht befremden. Zoroasters Schöpfungsgeschichte dreht sich daher ganz um die Oertlichkeit Baktriens und der angränzenden Länder rings um den hohen Gebirgsstock des Paropamisus[678] (des Hindukusch der Neueren), welcher im Osten von Baktrien die Hochebenen Mittelasiens umlagert und nach Westen in das kaspische Meer den Oxus, nach Süden in das indische Meer den Indus entsendet. Die Thäler und Abhänge dieses hohen und wasserreichen Gebirgsstockes waren die Ursitze des arianischen Völkerstammes, der Baktrer sowohl als der Inder. Hier in diesem Gebirgslande bildeten in der Vorzeit Baktrer und Inder Ein Volk mit Einer Sprache, Einer einfachen Hirtenkultur und also nothwendig auch mit Einem wesentlich gleichen Glaubenskreise, demjenigen, den Zoroaster bei den Baktrern vorfand, als er anfing, seine Lehre zu verkündigen, denselben, welcher den heiligen Schriften der Inder, den Veda's,

zu Grunde liegt und aus welchem sich der spätere brahmanische Glaubenskreis weiter ausgebildet hat. In dieses Gebirgsland hatte sich Zoroaster mit seiner Familie zurückgezogen, als er sein Geburtsland, Urmi an dem See Van in dem gebirgigsten Theile Armeniens, verlassen hatte, um in der Stille eines Einsiedlerlebens seiner frommen Beschaulichkeit nachzuhängen und seinen Zendavesta zu schreiben. Kein Wunder also, dass seine religiöse Weltanschauung mit tausend Zügen an dieses Gebirgsland erinnert, das noch jetzt zu den schönsten Theilen Mittelasiens gehört; und dass auch seine Schöpfungsgeschichte sich auf eine solche äussere Natur bezieht, wie sie Zoroaster in seinem Wohnsitze vor sich sah. Das Bild dieser waldigen, quellenreichen Gebirgsnatur mit ihren Heerden und Hirten, wie es Zoroaster vor sich hatte, muss man vor der Einbildung festhalten, wenn man sich in Zoroasters Ideenkreise zurechtfinden will. Nach dem Bundehesch liess Zoroaster die Ausbildung der Erde mit der Entstehung des Albordsch beginnen[679]. Im Bundehesch ist dieser Albordsch ein ganz fabelhaftes Wesen. Er ist der älteste und höchste aller Berge. Er wuchs, als die Erde geschaffen war, auf Ormuzds Geheiss aus dem Mittelpunkte der Erde in 200 Jahren bis zum Monde, in anderen 200 Jahren bis zur Sonnensphäre, in den dritten 200 Jahren bis zum Sternenhimmel und in weiteren 200 Jahren bis zum Urlichte, zum höchsten unbeweglichen Himmel, so dass er 800 Jahre bis zu seiner Vollendung brauchte. Von diesem wunderbaren Beiwerk findet sich in den Zendbüchern Nichts, weder von dem langsamen Entstehen, noch von der wunderbaren Höhe des Berges. Der Berg Bordsch, Albordsch, selbst aber kommt allerdings in den Zendbüchern oft vor, denn er ist jener berezat oder genauer: berezat-gairi, wörtlich: das „hohe Gebirge“[680] (aus dem Worte berezat, gross, hoch, haben die Späteren erst die Namen Bordsch, Albordsch gemacht). Zoroaster erwähnt ihn in den Zendbüchern oft: er war es, wo Zoroaster von Ormuzd sein Gesetz empfing, wo die von Zoroaster gefeierte Quelle Arduisur entspringt, von welchem Sonne, Mond und Gestirne aufsteigen, auf welchem der Himmel ruht, der Thron des Ormuzd, der Aufenthalt der Seligen und reinen Geister. Denn so heisst es z. B. in dem Jescht Mithra[681]: „Lob sei Mithra, dem Ersten der himmlischen Yazata's (dem Genius der Sonne),

dem über den grossen Albordsch sich Erhebenden, dem ersten Bewohner des erhabenen Goldberges, des reinen, mit allen Gütern umgebenen; denn auf diesem erhabenen Berge seines Thrones sind Weiden des Ueberflusses, und wohlthätiges Wasser vervielfältigt die Heerden.“ Und etwas weiter[682]: „Lob sei dem Schutzwächter Mithras, den der grosse Ormuzd zum Mittler auf dem Albordsch geschaffen, zum Heile der zahllosen Feruers der Erde, auf dem „„hohen Gebirge““ (Albordsch), wo weder dunkle Nacht ist, noch kalter Wind, noch Hitze, noch Fäulniss, des Todes Frucht, noch Uebel, der Dews Geschöpf, wo der Feind (Ahriman) sich nicht erheben darf als herrschender Fürst, von woher wandelt der grosse König, die Sonne, der über Alles gestellte heilige Unsterbliche (Amschaspand), des Friedens und des Lebens Quelle; von dorther wandelt er für und für. Mich, der ich rein lebe in dieser Welt, mich lass gelangen auf diesen „„erhabenen Berg““ (in den Himmel nämlich), zum Aufenthalte der reinen Geister und Seligen, welcher auf dem Albordsch ist.“ Denn im Jescht Raschnerast[683] sagt Ormuzd: „Rufe an den „„wahrsten Wahrhaftigen““ (den Ized Raschnerast), den Schutzgeist über den erhabenen Albordsch, auf welchem die Heere der preiswürdigen Feruers wohnen, auf dem nicht Nacht ist, nicht Frostwind, nicht Hitze, von dem ich ausgehen lasse für und für Sterne, Mond und Sonne.“ Und im Vendidad heisst es[684]: „Die Sonne fährt aus mit Majestät, wie ein Siegesheld, vom Gipfel des furchtbaren Albordsch und leuchtet der Welt und herrscht über die Welt von diesem Gebirge aus, welches Ormuzd zu seinem Wohnsitze geschaffen.“ In allen diesen Stellen aber und in zahlreichen ähnlichen ist gar nichts Fabelhaftes enthalten, sondern nur der ganz natürliche Eindruck, den ein bis in die Wolken ragendes Gebirg macht, auf welchem die Himmelswölbung aufzuliegen scheint, das also auch mit dem Himmel, dem Wohnsitze der Götter und Geisterwelt, in unmittelbarer Verbindung steht. Die fabelhaften Züge in der Darstellung des Bundehesch, von denen sich in den Zendschriften selbst Nichts findet, gehören also offenbar erst einer späteren legendenartigen Ausschmückung des ursprünglichen Ideenkreises an, wie sie sich mit sinkender Kultur bei allen Religionen einstellt. Wenn also Zoroaster den Albordsch, das Gebirg seines Landes, zum ersten und

ältesten der Erde macht und die anderen Berge von ihm, wie von einem Kerne, ausgehen lässt[685], so liegt darin Nichts weiter, als jene örtliche Beschränktheit des Gesichtskreises und der Weltanschauung, welche, wie wir gesehen haben, allen alten Ideenkreisen gemein ist und dem Meru bei den Indern, dem Olympos bei den Griechen ganz dieselbe Rolle eines Ur- und Götterberges zutheilt, wie dem berezat gairi, dem „Hochgebirge" Zoroasters. Aus der auf diesem Gebirge befindlichen Quelle Arduisur entsprängen nun auch, nach dem Bundehesch, die Hauptgewässer, die sich über den Erdkreis ausbreiten[686]. Auch diese mythische Vorstellung fände in anderen Glaubenskreisen ihre Analogie, wie z. B. in dem hebräischen, wo die vier Hauptströme des den Hebräern bekannten Erdkreises auch von Einem Punkte, dem Paradiese, ausgehen sollen. Da wir aber bei unserer jetzigen noch so mangelhaften Kenntniss der Zendbücher noch nicht im Stande sind, die späteren Zusätze von der ächten zoroastrischen Lehre zu sondern, so ist es besser, die weiteren Einzelzüge der auf die Erde bezüglichen Schöpfungsgeschichte, wie die späteren Schriften der Parsen, z. B. der Bundehesch, sie darstellen, hier bei Seite zu lassen.

Als Himmel und Erde, die Weltkugel sammt ihren Schutzgeistern geschaffen waren, zog sich Ormuzd auf den höchsten, unbeweglichen Himmel zurück, der noch über dem Fixsternhimmel sich wölbt, und nahm da seinen Wohnsitz[687].

Dies ist die erste Periode der Welt, die eine Dauer von 3000 Jahren umfasst. In dieser ersten Periode war Ahriman mit dem bösen Geisterreiche zwar schon vorhanden, aber noch machtlos und unthätig. Ormuzd war bei der Weltschöpfung von Ahriman ungestört. Als aber Ormuzd Himmel und Erde, die Weltkugel mit ihren Schutzgeistern, geschaffen und sich in seinen himmlischen Wohnsitz zurückgezogen hatte, drang Ahriman mit seinen bösen Geistern aus dem finstern Abgrunde in die Weltkugel ein — er durchbohrte die Schale des Welteies, sagt Plutarch[688], d. h. er durchbrach das äusserste Himmelsgewölbe; er durchdrang den Himmel und sprang in Schlangengestalt von dem Himmel auf die Erde, sagt der Bundehesch[689] —; und nun suchte er die Schöpfung Ormuzds zu verderben und zu zerstören. Die Welt zu zerstören gelang ihm nicht, denn Ormuzd stellte sich dem Ahriman entgegen, und es entstand ein grosser Kampf zwischen den beiden Partheien der Geisterwelt. Die Zendbücher[690] erzählen mit vieler dichterischer Ausschmückung diesen am Himmel und auf der Erde stattfindenden Kampf, wobei die Erwähnung von Kometen, welche den Himmel zerstörten, und von einer allgemeinen Fluth, womit Ormuzd die bösen Geister von der Erde vertilgen wollte, die auffallendsten Züge sind. Allein Ahriman wurde zwar besiegt und Ormuzd behielt die Oberhand, aber ganz aus der Welt verdrängen konnte ihn Ormuzd nicht. Ahriman im Gegentheile übergab seinen Dews einzelne Theile der Welt ebenso, wie Ormuzd andere den guten Schutzgeistern, den Yazata's, angewiesen hatte. Dadurch wurde die Weltkugel gemischter Natur, und Gutes und Böses liegen in ihr mit einander in beständigem Streit. So kamen die unheilbringenden Kometen unter die Sterne; so sind ein Theil der Planeten in der Gewalt der Dews und üben nun auf die Welt und das Menschengeschlecht einen beschädigenden Einfluss, wie z. B. der Planet Kevan, — denn dieser in Vorderasien gebräuchliche Name für den Saturn, sowohl in seiner Bedeutung als Gott, wie als Planet, kommt auch im Bundehesch vor[691]. — So kamen die Nacht, die Winterkälte, die verheerenden Winde, das als Gluthhitze zerstörende unreine Feuer, kurz alle Gegensätze der reinen Schöpfungen und Schutzgeister Ormuzds in die Welt.

Als auf diese Weise die Welt durch Ahriman und seinen Anhang verunreinigt war, beschloss Ormuzd seine Streitkräfte zu verstärken, indem er die reinen und guten Geister, die Feruers, mit irdischen Leibern verbände[692]. Der erste dieser mit einem irdischen Leibe verbundenen reinen Geister, Feruers, das erste lebende irdische Geschöpf des Ormuzd, war — ein Stier[693]. Dieser Urstier ist nun nicht ein blos sagenhaftes Wesen, sondern einer der 24 Yazata's und, gleich diesen, in den Zendbüchern ein Gegenstand der gottesdienstlichen Verehrung. „Bete an", sagt Ormuzd im Vendidad[694], „den Stier, den vortrefflichen, reinen, den Urkeim alles Guten." Der Urstier nimmt einen noch höheren Rang ein, als selbst der Urmensch, Kaiomorts, und wird daher diesem vorangestellt: „Ich bringe Opfer dem reinen Stier und dem heiligen Feruer des Kaiomorts", heisst es im Yaçna[695]; oder in dem Jescht Farvardin[696]: „Ich bringe Opfer den Feruers des Stiers und

des himmlischreinen Kaiomorts; . . . . . sei hochgepriesen, erstes der in Menge geschaffenen Wesen, erstes Wesen, an dessen Schöpfung Ormuzd dachte, Erstes des Männlichen in der Welt, Erstes des Weiblichen in der Welt, o reiner Stier!"

Mit diesem Urstier begann also Ormuzd die Schöpfung der irdischen lebendigen Wesen. Ahriman, um diese beginnende Schöpfung im Keime zu ersticken, griff den Urstier an, unterstützt von dem bösen Genius des Todes, Astuiad (im Zend açtô vîdôtus, Gebein-Zermalmer[697]), und erstach ihn[698].

Ahriman erreichte aber bei der Tödtung des Urstieres seinen Zweck nicht. Denn in dem Augenblicke, wie aus der linken Seite des gefallenen Stieres dessen Seele hervorging, um den Körper zu verlassen, ging auch zugleich aus der rechten Seite desselben der erste Mensch, Kaiomorts, hervor[699]. Klagend erhob sich des Stieres Seele von der Erde zum Himmel, nahm aber des Stieres Samen mit sich und übergab ihn dem Schutzgeiste des Mondes, der Anahid, damit diese ihn für künftige Schöpfungen Ormuzds aufbewahre. Anahid führt daher in den Zendbüchern den Titel: Bewahrerin des Stiersamens[700].

Gerade also durch den Tod des Urstieres war in Kaiomorts, dem ersten Menschen, die Reihe der lebendigen Wesen auf der Erde fortgesetzt. Zugleich aber entstand auch das ganze Pflanzenreich aus dem Leichname des Urstieres. Aus seinem Schwanze wuchsen die Getreidearten, aus seinem Marke die Baumarten, aus seinen Hörnern die Früchte, aus seinem Blute die Weintraube[701]. So war also der Stier durch die aus ihm hervorgehende Pflanzenwelt wirklich der „Urkeim alles Guten", wie er in der oben angeführten Stelle der Zendbücher genannt ist.

Man möchte sich vielleicht versucht fühlen, diese ganze Mythe als ein Erzeugniss der späteren parsischen Tradition zu betrachten, denn wir haben ja gesehen, dass ähnliche ungereimte Vorstellungen, wie z. B. die vom Albordsch, dieser unreinen Quelle ihren Ursprung verdanken. Aber dieser Theil der zoroastrischen Schöpfungslehre wird auch durch anderweitige urkundliche Denkmäler gesichert: durch eine Zahl von römischen Bildwerken, die sogenannten Mithrassteine nämlich, die sich nicht allein in Italien, sondern auch in Pannonien und in den Rheingegenden vorgefunden haben und diese zoroastrische Schöpfungslehre darstellen. Diese Bildwerke sind Ueberreste eines Weihedienstes des Mithras, der schon im Seeräuberkriege des Pompejus von Kleinasien nach Rom kam und später um Chr. G. durch römische Legionen aus Syrien auch in den Norden Europa's nach Pannonien und Deutschland übergesiedelt wurde. Da dieser Kult des Mithras aus jenen Gegenden von Asien stammt, wo die zoroastrische Lehre seit den Perserzeiten allgemein verbreitete und herrschende Religion war, so ist es nicht zu verwundern, dass mit dem Dienste eines der zoroastrischen Yazata's und zwar des ersten und höchstverehrten, des Schutzgeistes der Sonne, auch der zoroastrische Glaubenskreis verbunden war, von dem die Weltschöpfungslehre, die Kosmogonie, wie in allen alten Glaubenskreisen, einen Hauptbestandtheil ausmachte. Auf den Mithrassteinen sind nämlich die hervorspringendsten Theile der zoroastrischen Lehre dargestellt: der Dienst der Sonne und des Mondes, der Dienst des Feuers, und endlich die zoroastrische Weltschöpfungslehre, versinnlicht in ihrem eigenthümlichsten Repräsentanten, dem kosmogonischem Stiere. Das ganze Bild bezieht sich auf die schon in Zoroasters Leben erwähnte Legende, dass Zoroaster während seines Einsiedlerlebens auf den arianischen Gebirgen zu seinem gottesdienstlichen Gebrauche sich eine Höhle ausgeschmückt habe, indem er, wie Porphyrius sagt, sie durch eine Zusammenstellung religiöser Symbole zu einem Bilde des Weltganzen und der Schöpfung gemacht habe. Eine solche Höhle mit den Symbolen der Welt und der Schöpfung nach Zoroasters Lehre stellen nun die Mithrassteine dar. Auf den ausgeführtesten Bildwerken ist die Höhle deutlich angedeutet. In der Mitte des Denkmales sieht man den Urstier zu Boden geworfen und den Ahriman auf ihm knieend, wie er im Begriff ist, ihm den tödtlichen Dolch in die Brust zu stossen. Ahrimanische und ormuzdische, unreine und reine Thiere umgeben den sterbenden Stier; erstere: Löwe, Schlange und Skorpion, die Gestalten von Dews, bösen Geistern, um sich des dem Stiere entfallenden Blutes und Samens zu bemächtigen und so die in Blut und Samen gelegenen Keime zu den weiteren Schöpfungen (der Bäume und des Weines) zu verhindern; letztere: der Hund und der Hahn, Gestalten von ormuzdischen guten Geistern — Behram z. B. nimmt oft die Gestalt des Hahnes an —, um dem Stiere bei-

zustehen oder ihm den Tod zu erleichtern, denn es ist eine in den Zendbüchern ausdrücklich vorgeschriebene Ceremonie, dass den Sterbenden ein Hund, als ein reines Thier, vorgehalten werde, damit er die den Sterbenden umgebenden bösen Geister verjage. Zugleich aber ist auch die aus dem Leichname des Stieres hervorgehende Pflanzenwelt angedeutet. Aus dem Schwanze des Stieres geht ein Aehrenbüschel hervor, ganz der zoroastrischen Mythe gemäss, nach welcher ja die Getreidearten aus seinem Schwanze hervorwuchsen. Die aus den Hörnern des Stieres entstandenen Bäume stehen neben oder über dem Stiere, und zur Andeutung ihrer Entstehung ist der Stierkopf an einem der Bäume angebracht; die aus dem Marke des Stieres hervorgehenden Fruchtbäume sind durch einen Baum mit deutlich erkennbaren Früchten repräsentirt, selbst die aus dem Blute des Stieres entstandene Traube fehlt auf einigen der Denkmäler nicht. Eine genauere Darstellung von diesem Theile der zoroastrischen Schöpfungsmythe ist nicht denkbar.

Ebenso klar sind die übrigen Theile des zoroastrischen Glaubenskreises, der Feuer- und Gestirnkult, angedeutet. Der Feuerkult findet seine natürliche Bezeichnung durch eine Reihe von Altären mit brennenden Feuern; der Gestirnkult durch die Darstellung der hauptsächlichsten Gestirne. Sonne und Mond finden sich auf den meisten dieser Denkmäler, entweder in ihrer einfachsten Gestalt als Sonnen- und Mondscheibe oder unter der Gestalt der sie lenkenden Yazata's, Schutzgeister: die Sonne unter der Gestalt eines mit Strahlen umgebenen oder auf dem mit vier Rossen bespannten Sonnenwagen fahrenden Mannes; denn der Schutzgeist der Sonne war ein männlicher Ized, eben der Mithras nämlich, und dass die Perser den Sonnenwagen als von vier weissen Rossen gezogen vorstellten, ist aus den Zendbüchern sowohl wie aus Herodot und anderen Griechen bekannt. Dabei fährt der Sonnenwagen aufwärts und ist von einem Genius mit aufgerichteter Fackel begleitet; Beides Bezeichnungen des mit der Sonne aufgehenden Tages. Der Mond dagegen ist durch eine mit der Mondsichel geschmückte oder auf zwei Rossen fahrende Frauengestalt dargestellt; denn der Schutzgeist des Mondes war ein weibliches Wesen, die Anahita, die Anais der Griechen. Zugleich fährt der Wagen der Mondgöttin

abwärts oder hat einen Genius mit niedergesenkter Fackel zum Begleiter, zum Zeichen des mit dem Aufgehen des Mondes sinkenden Tages. Diese beiden Genien des Tages und der Nacht, an der aufgerichteten oder niedergesenkten Fackel kenntlich, finden sich auf den meisten Denkmälern und machen auf einigen derselben sogar Hauptpersonen aus; was nach dem zoroastrischen Ideenkreise natürlich genug ist, da ja Tag und Nacht in ihrem beständigen Wechsel den auch in der Sinnenwelt stattfindenden unausgesetzten Kampf zwischen Licht und Finsterniss, Ormuzd und Ahriman, dem Guten und dem Bösen, unmittelbar bezeugen.

Mit diesem bildlichen Inhalte der Denkmäler stimmen nun auch die Inschriften, die auf mehreren derselben vorkommen und die sich ebenfalls auf die beiden Haupttheile des zoroastrischen Kultes, den Sonnen- und Feuerkult, beziehen. Die eine dieser Inschriften spricht für sich selbst und bedarf keiner Erklärung; sie lautet: „Deo Soli invicto Mithrae“ und zeigt an, dass die Denkmäler dem Sonnengotte Mithras geweiht sind, dem Unüberwindlichen (dies ist einer der gewöhnlichen Titel des Mithras in den Zendbüchern, weil die Sonne durch die Verbreitung des Lichtes der immer siegreiche Bekämpfer des ahrimanischen Reiches, der Finsterniss, ist). Die andere Inschrift dagegen war bisher nicht verständlich, weil sie zwei Zendworte enthält, die Worte: Nama Sebesio, „Anbetung dem Feuer“. Es wurde schon früher nachgewiesen, dass diese Worte eine solenne, bei jedem täglichen Feuerdienste gebräuchliche Formel enthalten, indem das Wort Nama, Anbetung, die buchstäblich richtige Schreibung eines noch heut zu Tage von den Indern bei ihrem Gottesdienste gebrauchten Sanskritwortes ist, — Sebesio aber die ebenfalls den gesprochenen Laut ganz genau wiedergebende Schreibung des Sanskritnamens Siva im Genitiv (Sivasya nach unserer Schreibweise). Dass endlich Siva der noch heute in Indien gebräuchliche Name des Feuers, als einer der drei höchsten indischen Gottheiten, ist, braucht kaum gesagt zu werden.

Eine weiter gehende Erklärung, z. B. der Nebenfiguren, die auf mehreren dieser Denkmäler die Hauptdarstellung einschliessen und Scenen aus der Einweihung in den Mithrasdienst enthalten, wäre nicht dieses Ortes, da uns diese Denkmäler, an die viele Gelehrsamkeit unnütz verschwendet worden

ist, hier nur insofern interessiren, als sie die zoroastrische Schöpfungslehre gerade in ihrem eigenthümlichsten d. h. phantastischsten Theile darstellen. Hierdurch ersetzen sie uns nämlich, nach unserem Plane die zoroastrische Lehre nur unter steter Vergleichung der occidentalischen Quellen mit den Zendbüchern darzustellen, die gerade über diese Lehre ganz mangelnden Zeugnisse griechischer Schriftsteller; denn nur der eine Porphyr erwähnt des demiurgischen Stieres, und zwar nur einmal und sehr verworren [702].

Die Lehre vom Urstiere, so ausschweifend sie ist, darf also nicht, wie z. B. die Vorstellung des Bundehesch vom Albordsch, als eine Ausgeburt späteren dogmatischen Aberwitzes betrachtet werden, sondern sie ist ächt zoroastrisch und durch die Uebereinstimmung der Mithrasdenkmäler mit den Zendbüchern vollkommen gesichert.

Nach dem Tode des Stieres war nun Kaiomorts, der aus dem Stiere hervorgegangene erste Mensch, den Angriffen Ahrimans und der Dews ausgesetzt. Er lebte nur kurze Zeit, nach dem Bundehesch 30 Jahre [703], und dann starb auch er, von den Dews getödtet.

So schienen die lebenden Wesen ausgerottet. Aber von dem Samen, den Kaiomorts sterbend verlor, wuchsen aus der Erde zwei Menschen hervor, Meschia und Meschiane [704], welche die Stammeltern des ganzen Menschengeschlechtes wurden. An dieses Hervorwachsen der Menschen aus der Erde knüpft der Bundehesch wiederum eine absurde Fabel von einer androgynen Menschenpflanze, in welche Meschia und Meschiane anfänglich zusammengewachsen gewesen, so dass sie Ormuzd erst hätte von einander lösen müssen, und Aehnliches mehr. Da sich aber in den Zendbüchern selbst auf eine solche Vorstellung nicht die geringste Anspielung findet, so darf diese Menschenpflanze wohl als eine Ausgeburt der späteren parsischen Theologie angesehen werden. Denn diese scheint so fruchtbar an aberwitzigen Hirngespinnsten gewesen zu sein, als nur immer die rabbinische.

Meschia und Meschiane zeugten Kinder, und so pflanzte sich das Menschengeschlecht durch den jetzigen gewöhnlichen Weg der Zeugung und Geburt fort.

Die Entstehung eines Menschen denkt sich nun Zoroaster, übereinstimmend mit allen spekulativen Ideenkreisen des Alterthums, so, dass durch die Zeugung der Leib und die den Leib beseelende Lebenskraft aus dem Blute und Samen gebildet werde, dass aber der mit dem Leibe verbundene Geist einer jener Feruers, jener im Anbeginn der Welt geschaffenen Geister sei, der in der Stunde der Geburt aus dem Himmel auf die Erde niedersteige, um sich mit dem Leibe zu verbinden. Der Mensch besteht also nach Zoroaster, wie nach den meisten alten Glaubenskreisen, aus drei Theilen: aus Leib, Seele und Geist. Die Seele, Lebenskraft, ist an den Leib gebunden, entsteht mit ihm und vergeht mit ihm; dieser vergänglichen Seele kommen nun die Begierden und Leidenschaften zu. Der Geist, Feruer, dagegen umfasst die höheren Vermögen: Bewusstsein, Gewissen, Vernunft und Verstand. Dieser Geist, Feruer, der vor dem Körper als ein selbstständiges Wesen schon bestand, dauert auch nach der Auflösung des Leibes und der Seele nach dem Tode noch fort. In dieser Vorstellungsweise stimmen also die Zendbücher mit dem ägyptischen Glaubenskreise ganz überein [705].

Gleichzeitig mit Meschia und Meschiane hatte Ormuzd von dem in dem Monde aufbewahrten Samen des Urstieres ein neues Rinderpaar, einen Stier und eine Kuh, geschaffen, und von diesem stammen nun alle übrigen jetzt vorhandenen Thierarten her.

So lautet die zoroastrische Schöpfungsgeschichte des Menschen-, Thier- und Pflanzenreiches, soviel als möglich von späteren Zuthaten und Ausschmückungen gereinigt; insoweit uns dies nämlich unsere jetzige noch so mangelhafte Kenntniss der Zendbücher überhaupt gestattet. Wenn auch spätere Untersuchungen sicher noch vielfache Aufklärung geben werden und sich dann vielleicht Manches, was uns jetzt geradezu als unsinnig erscheinen muss, in einem vernünftigeren Sinne und Zusammenhange zeigen wird — man denke doch nur an den unendlichen Unsinn, welchen Talmud und Rabbinen in die Bücher des alten Testamentes hineininterpretirt haben —, so muss man nichtsdestoweniger gestehen, dass kaum einer der vorhandenen Glaubenskreise — und sie bieten eine reichliche Auswahl der ausschweifendsten Hirngespinnste dar — etwas noch Abenteuerlicheres und Phantastischeres aufweisen könne, als diese Stiermythe. Man wird sich daher schwer überreden, dass Zoroaster, der zu einer Zeit lebte, wo das baktrische Volk

schon Jahrhunderte lang einen geordneten Staat bildete und also schon eine höhere Gesittung erlangt haben musste, diese Fabeln selbst ersonnen haben sollte, um in eine so rohe Hülle seine Spekulation einzukleiden, ganz abgesehen davon, dass es auch dem Bereitwilligsten ganz unmöglich fallen wird, irgend etwas Spekulatives in derselben zu entdecken. Nur das Ansehen einer geheiligten Tradition kann die Menschen solche Dinge glauben machen; nur aus einer solchen von den ältesten Zeiten herrührenden Tradition kann also Zoroaster diese Schöpfungsgeschichte entlehnt haben. Denn diese Sage verräth offenbar noch den rohen, niedrigen Bildungsstand eines Ackerbau treibenden Hirtenvolkes, dessen Gesichtskreis noch so ganz in den engen Schranken seines Hirtenlebens und seiner Heerden eingeschlossen ist, dass es sogar in den unbehülflichen Denkflügen seiner Phantasie sich nicht höher zu erheben vermag, als bis zu dem Thiere, von dem es ernährt wird.

So war nun die Schöpfung des Menschen-, Thier- und Pflanzenreiches beendet und damit die ganze Schöpfung überhaupt abgeschlossen; die Weltkugel war fertig ausgebildet vorhanden, und das Geisterreich hatte sich in ihre Herrschaft getheilt. Aber Ormuzd hatte die Oberhand; denn der bei weitem grösste und beste Theil des Weltalls stand auf der Seite Ormuzds und war der Obhut und Leitung ormuzdischer Schutzgeister anvertraut. Uebler schon stand es auf der Erde; denn diese war völlig in Ahrimans Gewalt. Den irdischen Schutzgeistern Ormuzds hatte Ahriman eben so viele böse Geister, Dews, entgegengestellt; die Erde selbst aber hatte er ganz verunreinigt. Auch den grösseren Theil der irdischen Geschöpfe hatte Ahriman seiner Macht unterworfen, er hatte sie verderbt und böse gemacht. Die schädlichen und giftigen Pflanzen, die zerstörenden und reissenden Thiere, die Raubthiere, das giftige Gewürm waren ahrimanisch, und nur die heilsamen und nährenden Pflanzen, die nützlichen und friedlichen Thiere waren ormuzdisch geblieben.

Auf der Erde also stand sich die Macht beider Geisterreiche gleich.

Es kam daher jetzt darauf an, auf welche Seite sich das Menschengeschlecht schlagen würde. Als Geschöpfe des Ormuzd hätte das erste Menschenpaar, Meschia und Meschiane, natürlich auf der Seite Ormuzds stehen sollen. Ahriman verführte sie aber von Ormuzd abzufallen und auf seine Seite zu treten. Meschia und Meschiane erkannten nicht mehr Ormuzd als ihren Herrn an, sie brachten ihm keine Opfer und Gebete mehr dar, sondern verehrten den Ahriman und die Dews. Der Abfall der ersten Menschen von Ormuzd und ihr Uebertritt zu Ahriman, oder, wie wir uns ausdrücken würden, der Abfall der Menschen von der Seite Gottes auf die Seite Satans, des Teufels, mit Einem Worte: der Sündenfall, ist eine ächt zoroastrische Lehre. „Anfangs", sagt der Bundehesch [706], „bekannten Meschia und Meschiane, dass Ormuzd der Schöpfer der Welt sei. Darauf bemächtigte sich Ahriman ihrer Gedanken und verkehrte ihre Gesinnungen und sagte: Ahriman ist es, der die Welt geschaffen hat. So verführte er sie." (In einer Stelle, die gleich darauf folgt, heisst es: „Ahriman gab ihnen Früchte, die sie assen, und dadurch verloren sie die Glückseligkeiten, die sie bisher genossen hatten.") „Beide, Meschia und Meschiane," fährt der Bundehesch fort, „wurden durch den Glauben an diese Lüge Darvands (strafwürdig, Sünder), und ihre Seelen werden im Duzakh (in der Hölle) sein bis zur Erneuerung der Körper" (bis zur Auferstehung; denn Zoroaster war der Erste, welcher die Auferstehung lehrte, wie wir sehen werden). Und dass diese Lehre nicht erst ein Erzeugniss der späteren parsischen Theologie ist, beweisen die Zendbücher. Denn im Jescht Taschter [707] leitet Ormuzd die Uebermacht der Dews ausdrücklich davon ab, dass Meschia ihm und seinen Yazata's, den auf Ormuzds Seite stehenden göttlichen Wesen, keine Verehrung erwiesen habe. „Hätte er dies gethan," sagt Ormuzd in demselben Jescht [708], „so würde, wenn seine Zeit gekommen wäre, seine rein und unsterblich geschaffene Seele augenblicklich zum Sitze der Seligkeit eingegangen sein," d. h. er würde nach seinem Tode in den Himmel und nicht in die Hölle gekommen sein. Auch dies also ist keine Zuthat des Bundehesch, sondern ächt zoroastrisch.

So waren also durch den Abfall Meschia's und Meschiane's die Menschen Verehrer Ahrimans und der Dews: Dewjasnans, Dewsanbeter [709], geworden. Sie waren nun Anhänger des bösen Gesetzes (dusch-dao) [710].

Als daher die Menschen zu Völkern und Reichen angewachsen waren, in welchen der Dienst der Dews sich über

die Erde ausbreitete, offenbarte sich zur Zeit, als Dschemschid, der Stammvater der baktrischen Könige, über die Arier herrschte, Ormuzd einem Weisen, dem Hom, im Zend haomo[711] (dem älteren Zoroaster der Griechen, den sie 5000 Jahre vor den troischen Krieg setzen[712]). Diesen Weisen sandte er an Dschemschid, um ihn und sein Volk vom Dienste Ahrimans und der Dews abzubringen und ihnen den richtigen Glauben und Gottesdienst, die Verehrung Ormuzds, zu lehren. So wurden die Arier schon unter Dschemschid Anhänger des richtigen Glaubens, des guten Gesetzes (hu-dao), und Ormuzd-Verehrer (Ahura-tkaêsô, Mazdejasnans[713]). Das sind die in den Zendbüchern oft erwähnten „alten Gläubigen" (pôiryo-tkaêscha, die poério-dekeschans der Parsen, die Pischdadianer der Neueren[714]). Diese ältere reine Lehre heisst in den Zendbüchern auch das „Gesetz durch's Ohr", im Gegensatze zu dem schriftlichen Gesetze Zoroasters, weil Hom seine Lehre nur mündlich verbreitete, seine Zeitgenossen sein Gesetz also nur durch das Ohr empfangen konnten. Diese ältere reine Lehre scheint jedoch weiter Nichts als der Feuerkult gewesen zu sein; wenigstens schreibt der Bundehesch dem Dschemschid schon die Errichtung von Feueraltären zu[715].

So hatte nun zwar Ormuzd schon in den frühesten Zeiten Anhänger unter dem Menschengeschlechte, aber ihre Zahl war gering und nahm immer mehr ab, während im Gegentheile mit der Zunahme des Menschengeschlechtes das Reich und die Macht Ahrimans wuchs; denn alle Völker ausser den Ariern waren Dewjasnans, Dewsanbeter, und unter den Ariern selbst hatte der falsche Glaube, die Verehrung der Dews, sich so verbreitet, dass Ormuzd nur noch wenig oder gar keine Anhänger mehr hatte. Gegen das Ende der zweiten Weltperiode gewann demnach Ahrimans Macht geradezu das Uebergewicht über die Macht des Ormuzd, das ahrimanische Reich war grösser als das ormuzdische.

Da offenbarte sich Ormuzd zum zweiten Male, im siebenten Jahrtausende der Welt, zu Anfange der dritten Weltperiode, unter der Regierung Gustasps, an Zoroaster. Zoroaster erhielt von Ormuzd die vollständige Offenbarung, nicht blos die Enthüllung seines göttlichen Willens über das, was das Menschengeschlecht thun und lassen soll, sondern auch die Enthüllung der Vergangenheit und Zukunft und die richtige Einsicht in den von dem ganzen Weltgange abhängigen Zustand der Gegenwart. Alle diese Offenbarungen schrieb Zoroaster in ein Buch nieder: das Zendavesta, das „lebendige Wort", das reine Gesetz. Die Ertheilung dieses reinen Gesetzes hatte im Schöpfungsplane Ormuzds gelegen, und der Feruer des Gesetzes war ebensogut wie der Feruer Zoroasters im Anbeginn der Welt erschaffen worden[716]. Ahriman fürchtete keinen Theil der reinen Schöpfung Ormuzds so sehr, als die reinen Feruers des Gesetzes und seines Verkünders Zoroaster. „Dieser Böse (Darudsch)", sagt Ormuzd im Vendidad[717], „wollte mir ins Antlitz sprechen; aber er hatte den heiligen Zoroaster noch nicht gesehen. Dieser höllische Dew, des argen Gesetzes Vater, sah Zoroaster und fuhr zusammen. Er sah, dass Zoroaster ihn unter die Füsse treten und wie ein Sieger einherschreiten werde." Diesen Zweck, die Vernichtung des ahrimanischen Reiches, sollte das dem Zoroaster von Ormuzd offenbarte Gesetz sowohl durch Bekämpfung des Ahriman und der Dews, als durch Verbreitung und Beförderung des ormuzdischen Reiches verwirklichen. Ahriman und die Dews sollten bekämpft werden, zunächst durch die Zerstörung und Aufhebung ihres Dienstes. Nun waren aber in den Augen Zoroasters alle anderen Glaubenslehren und Gottesverehrungen als die seinige, ganz insbesondere aber der zu seiner Zeit unter den Ariern in Baktrien und in Indien herrschende Götterkult Dewsdienst. Alle anderen Glaubenslehren mussten daher durch die zoroastrische angegriffen und bekämpft werden, und Feindseligkeit gegen diese Dewsanbeter war so sehr Grundzug der zoroastrischen Lehre, dass ihre Anhänger „Dewsfeinde" (vidaevo)[718] genannt werden, und sie selbst „gegen die Dews gegeben" (vidaêvo-data)[719]; zahllose Stellen der Zendbücher geben ausserdem von dieser Gesinnung Kunde. Gebete um die Zerstörung Ahrimans und der Dews kommen fast auf jeder Seite vor und Wünsche, wie z. B. folgender im Jescht Mithra[720]: „Das Gesetz der Mazdejasnans (der Ormuzdanbeter) sei von nun an triumphirend; mein Gebet gelange zu Dir: zerschlage des schrecklich-furchtbaren Darvand-Ahrimans Gewalt", finden sich häufig. Und wie wenig dies blos in moralischem Sinne als ein Kampf gegen das Böse und Schlechte gemeint sei, erhellt aus ähnlichen Stellen, wie im Afrin der sieben Amschaspands[721]: „Gekränkt werde jeder Dewsanbeter,

geschlagen an Leib und Seele und Gut!“ Dann aber wird die Bekämpfung des ahrimanischen Reiches auch auf die ahrimanische Thier- und Pflanzenwelt ausgedehnt: die Vertilgung und Ausrottung schädlicher Pflanzen und Thiere wird in den Zendbüchern zu einer Religionspflicht gemacht[722]; von dieser Tödtung der schädlichen und unreinen Thiere: der Schlangen, Ameisen und anderen kriechenden und fliegenden Ungeziefers redet schon Herodot[723], und von einem Feste der „Zerstörung des Bösen“, an welchem diese Tödtung schädlicher Thiere ganz besonders als ein religiöses Werk ausgeübt wurde, berichtet Agathias[724]. Der wichtigste Theil dieser Bekämpfung des ahrimanischen Reiches war aber endlich die Bekämpfung des moralisch Bösen und Unreinen, indem alle unreinen und schlechten Gesinnungen und Handlungen: Lüge, Neid und Bosheit aller Art auf Ahriman und die Dews zurückgeführt und als eine Wirkung ihres schädlichen Einflusses betrachtet wurden. Wie bei allen alten Glaubenskreisen, schloss sich an diesen moralischen Theil der zoroastrischen Lehre zugleich auch eine Reihe sehr umständlicher Vorschriften über die Vermeidung verunreinigender Handlungen und Dinge: das Anrühren der Leichname, die Vermeidung der Weiber während ihrer Reinigungszeit u. dgl.; ganz wie wir dies auch aus anderen alten Ideenkreisen, z. B. dem hebräischen und ägyptischen, kennen. Nur das Reinigungs- und Sühnmittel ist bei Zoroaster sehr eigenthümlich und erinnert an die Anfänge der Gesittung bei einem noch halbrohen Hirtenvolke, da es offenbar bei den Arianern — denn es findet sich auch bei den Indern — schon in den frühesten Zeiten üblich und daher wohl durch das Alterthum geheiligt war. Dies ist der Ochsenharn, mit dessen Besprengung alle verunreinigten Dinge wieder gereinigt wurden[725].

Durch die nämlichen Mittel, wodurch das ahrimanische Reich bekämpft und vernichtet werden sollte, förderte und verbreitete das Gesetz natürlich das Reich und die Macht des Ormuzd Vor allen Dingen schärfte es die Verehrung Ormuzds und der ormuzdischen reinen Geister und Wesen ein. „Was soll ich thun,“ fragt Zoroaster im Vendidad[726], „um Darudsch-Ahriman, den Vater des bösen Gesetzes, zu bekämpfen? Wie soll ich die Menschen reinigen und heiligen? Ormuzd sprach: Rufe an, o Zoroaster, das reine Gesetz der Ormuzddiener; rufe an die Amschaspands; rufe an den Himmel, die Zeit

ohne Gränzen, den schnellen Wind, die Erde; rufe an, o Zoroaster, meinen Feuer, mich, der ich Ahura mazdao (der grosse schöpferische Geist) bin und aller Wesen Grössester, Bester, Reinster, Stärkster, Weisester; der ich den herrlichsten Körper habe, durch Reinigkeit über Alles erhaben; mich rufe an, o Zoroaster, dessen Seele das vortreffliche Wort ist; und du, o Ormuzdvolk, mich rufe an, wie ich Zoroastern gelehrt habe.“ Mit dem Dienste Ormuzds wird dann zugleich der Feuerkult eindringlich anbefohlen: „Spendopfer werde dem Feuer gebracht“, heisst es in derselben Stelle des Vendidad[727]; „hartes Holz und gute Gerüche reiche dem Feuer dar; dem heiligen Feuer, das die Dews besiegt, werde mit Anbetung gedient und viele Nahrung gebracht, damit es hoch aufsteige.“ Neben dem Feuerkulte ist dann der des Mithras, des Schutzgeistes der Sonne, der gefeiertste. — Das zweite Mittel zur Verbreitung und Vergrösserung des Ormuzdreiches ist die Pflege der ormuzdischen Geschöpfe, der reinen Thier- und Pflanzenwelt. Die Pflege der Heerden, der Anbau der Fruchtgewächse und besonders der Fruchtbäume, mit Einem Worte: Viehzucht und Ackerbau, werden als Religionspflichten eingeschärft[728]. Diese religiöse Weihe der hauptsächlichsten Lebensbeschäftigungen ist ein eigenthümlicher Zug der zoroastrischen Lehre, der sich aber auch bei den Indern findet und deshalb wohl ebenfalls nicht als eine Maasregel gesetzgeberischer Klugheit, sondern als eine aus der Volksgesittung hervorgehende allgemein verbreitete Ansicht zu betrachten ist. Bei allen einfachen Völkern knüpft sich eine fromme Scheu und Heilighaltung an die Dinge, von denen die Ernährung und der Lebensunterhalt abhängt. Stier und Kuh, Hund und Hahn sind in den Zendbüchern reine, heilige Thiere, und besonders auffallend, aber auch sehr erklärlich ist die Sorgfalt, mit welcher die Pflege des Hundes, des Hüters der Heerden und Beschützers der Wohnungen, anempfohlen wird. Der 13. und 15. Fargard des Vendidad beschäftigen sich ganz mit den Pflichten gegen den Hund, und Menschlichkeit gegen denselben wird als Tugend mit himmlischem Lohne, Grausamkeit als Sünde mit göttlichen Strafen vergolten. „Wer eine Hündin mit Jungen schlägt oder aufschreckt oder ihr nachjagt, und sie fällt in ein Loch oder einen Brunnen oder stürzt von einer Anhöhe in einen Bach oder aus einem Schiffe ins Wasser,

der begeht eine Todsünde (tanafur)“[729]. Hunde gross ziehen, Land urbar machen, Brunnen graben, Bäume pflanzen, Wildparke anlegen, armen Ackerbauern Ackergeräthe schenken, das heilige Ormuzdfeuer mit reinem Holze unterhalten, sind alles verdienstliche Handlungen, mit denen man begangene Sünden sühnen kann. — Drittens sollte die Herrschaft des Ormuzd durch das von ihm offenbarte Gesetz in den menschlichen Gemüthern selbst begründet und verbreitet werden durch die Einpflanzung einer reinen Gesinnung und Handlungsweise. Reinigkeit des Herzens und der Handlungen ist der Mittelpunkt des von Ormuzd gegebenen moralischen Gesetzes: „Rein in Gedanken, rein in Worten, rein in Thaten bete ich zu dir“, sagt Zoroaster im Yaçna, „lass meines Herzens Reinigkeit zu dir, o Ormuzd, dringen! Gieb mir Festigkeit im Guten, dass ich zur Heiligkeit der Thaten kommen möge, die ein Quell der Freuden und des Segens für mich seien“[730]. Dieser Theil des zoroastrischen Gesetzes enthält eine reine Moral, welche bei den Anhängern dieses Gesetzes nothwendig eine vortheilhafte Charakterbildung hervorbringen musste. Von den Persern z. B. berichten die Alten einstimmig: Wohlanständigkeit im Reden, Wahrheitsliebe und Rechtlichkeit mit strengem Worthalten seien hervorstechende Züge des persischen Nationalcharakters gewesen. So sagt Herodot[731]: „Was ihnen zu thun nicht erlaubt ist, ist ihnen auch nicht zu sagen erlaubt. Für das Schändlichste wird bei ihnen das Lügen gehalten; nächst diesem das Schuldenmachen, nicht blos vieler anderen Ursachen wegen, sondern auch hauptsächlich wegen der Nothwendigkeit, wie sie sagen, dass, wer Schulden habe, auch Lügen zu sagen gezwungen sei.“ Dasselbe sagen Plutarch und Andere. Es unterliegt keinem Zweifel, dass diese Ansichten dem Einflusse des zoroastrischen Gesetzes zugeschrieben werden müssen; denn nicht allein, dass jene Wahrheitsliebe und Sittsamkeit ganz mit der unzählige Male in den Zendbüchern gepredigten Reinigkeit und Heiligkeit in Worten und Werken übereinstimmt, auch jene Ansicht vom Worthalten und Borgen ist auf ein ausdrückliches Gebot der Zendbücher gegründet. Im 4. Fargard des Vendidad[732] wird der Wortbruch und das unredliche Borgen mit den härtesten Strafen bedroht. „Wer sein Wort giebt und es nicht hält, wer seine Hand ohne Treue im Herzen in des Anderen Hand legt (ein

Handgelöbniss leistet), wer dies thut mit Ungerechtigkeit und Absicht zu betrügen, der begeht eine schwere Sünde“, eine Sünde, welche im Fortgange des Kapitels mit 600—1000 Jahren Höllenstrafen bedroht wird. Ebenso heisst es in derselben Stelle: „Ein Mensch, der da borgt und nicht wiedergiebt, was er geborgt, dem ist das Borgen ein Raub, weil er nicht den Willen hat, wiederzugeben.“ Aus diesem Geiste der zoroastrischen Moral erklärt sich nun auch jene andere Angabe der Alten, dass die Perser bei der Kinderzucht auf die Einprägung der Wahrheitsliebe das grösseste Gewicht gelegt hätten: „Den Kindern wird bei ihnen,“ sagt ein griechischer Schriftsteller, „gleich anderen Lehrgegenständen, das Wahrheitreden gelehrt“[733]. Und dass diese grosse Wichtigkeit, welche dem Wahrheitreden beigelegt wurde, einen religiösen Grund hatte, sah schon Porphyr ganz richtig ein[734]. Denn als Grund, warum auch Pythagoras, der den Unterricht des Zoroaster genossen haben soll und auf jeden Fall aus der zoroastrischen Lehre Vieles entlehnt hat, seinen Schülern das Gebot der Wahrheitsliebe und des Worthaltens so sehr einprägte, dass das Worthalten der ersten Pythagoräer sprichwörtlich geworden ist, giebt Porphyr an: weil das Wahrheitreden allein die Menschen Gott ähnlich machen könne; denn auch bei Gott, wie Pythagoras von den Magern gelernt hätte, welche diesen Gott Oromazes nennten, gleiche der Leib dem Lichte, die Seele aber der Wahrheit. Ebenso, wenn die Perser, wie Xenophon sagt[735], den Kindern frühzeitig einprägten: nicht zu lügen, nicht zu betrügen, nicht neidisch und schelsüchtig zu sein, so hatte auch dies nicht blos einen moralischen, sondern auch einen religiösen Grund, den: dass sie nicht durch diese Laster Geschöpfe Ahrimans werden sollten, welcher an unzähligen Stellen der Zendbücher der Lügner, Betrüger (der Menschen), der Schelsüchtige genannt wird, und dessen ganze Feindschaft gegen Ormuzd sammt allem für die Welt daraus entstandenen Unheile aus seinem Neide und seiner Schelsucht gegen Ormuzd hervorgegangen war.

Mit diesen Geboten über sittliche Reinigkeit werden in den Zendschriften endlich noch eine zahlreiche Reihe von äusserlichen Reinigkeitsgesetzen verbunden, alle von dem Bestreben ausgehend, auch die materielle Schöpfung Ormuzds von aller Verunreinigung Ahrimans wieder zu befreien. Das

Gesetz Ormuzds verbreitet sich in dieser Beziehung in die kleinsten Einzelheiten und regelt den Anhängern Zoroasters nicht blos alle wichtigeren Akte des Lebens nach festen Normen, sondern erstreckt sich, gleich dem mosaischen Gesetze, auch bis auf die geringfügigsten Gegenstände der Häuslichkeit. Nicht blos die Reinigung der Weiber, nein, auch die Reinigung der Töpfe hat ihre bestimmten Vorschriften, und ganze Kapitel des Vendidad beschäftigen sich mit diesen wichtigen Materien; und es macht sich wunderlich genug, wenn, wie bei Moses Jehovah, so bei Zoroaster Ormuzd über alle solche wichtigen Fragen in eigener Person seine himmlischen Offenbarungen ertheilt. Von diesen superstitiösen Reinigkeitsgebräuchen berichten schon die Alten; so sagt z. B. Herodot[736]: „In einen Fluss lassen die Perser ihr Wasser nicht, speien auch nicht hinein, waschen die Hände nicht darin ab und thun überhaupt nichts dergleichen, sondern verehren die Flüsse vor allen anderen Menschen.“ Natürlich, denn die Flüsse waren ja, wie die Winde, das Feuer, die Erde, selbst Yazata's; verehrte göttliche Wesen. Aus diesen Reinigkeitsgesetzen stammt unter anderen eine Sitte, die uns ganz besonders fremdartig erscheint. Da ein Leichnam, wie bei den Aegyptern, Hebräern, Indern, für höchst unrein gehalten wurde, so konnten die Anhänger Zoroasters ihre Todten weder begraben, denn der Leichnam würde ja die reine Erde beflecken, — noch weit weniger aber verbrennen, denn das Feuer, das heiligste und reinste aller göttlichen Wesen, mit einem Leichname zu verunreinigen, wäre ein auf Erden und im Himmel nicht zu sühnender Greuel gewesen. Die Leichname werden daher nach der Vorschrift der Zendbücher entfernt von den Wohnungen der Lebenden an einem abgesonderten Orte auf einem Gerüste den Raubvögeln zum Frasse ausgesetzt und verwittern so in Regen und Sonne. Auch dieser auffallende Brauch wurde übrigens nicht erst durch Zoroaster eingeführt, sondern bestand, ebenso wie die Verehrung des Feuers, des Wassers, der Erde, schon vor Zoroaster, hat also auch in dem älteren arianischen Ideenkreise schon seinen hinreichenden Grund.

Dies war der werkthätliche Inhalt des dem Zoroaster von Ormuzd gegebenen Gesetzes. Durch die Befolgung der in ihm enthaltenen Vorschriften sollte der reine Theil der Schöpfung, Ormuzds Reich, vergrössert und die Macht Ahrimans vermindert und endlich vernichtet werden. Um dies Ziel zu erreichen, musste das Gesetz den Menschen verkündigt werden. Dies war der Zweck von Zoroasters Sendung. Im letzten Kapitel des Vendidad[737] sagt Ormuzd zu Zoroaster: „Du, o Zoroaster, sollst durch die Verkündigung meines Wortes mir meinen früheren Stand wiedergeben, der ganz Glanz war. Mache dich auf und gehe mit Eile nach dem gesetzverlangenden Ariema (Iran, Baktrien) und verkündige: Dies ist der Befehl des reinen Ormuzd: Du, o gesetzwünschendes Ariema, sollst mir meinen Glanz wiedergeben; dieses gesetzverlangende Ariema soll vernichten alle unreinen Wesen, alle Dewsanbetung; es soll vernichten alle Darvands“ (alle Geschöpfe Ahrimans).

Um aber diesem Gesetze auch allen den Nachdruck zu geben, mit dem es nach seines göttlichen Gebers Absicht, zur Entscheidung des grossen zwischen den beiden Geisterreichen stattfindenden Kampfes, auf das Menschengeschlecht wirken sollte, enthüllte Ormuzd in seinen Offenbarungen an Zoroaster den Sterblichen den Plan des Weltganges nicht blos in Bezug auf die Vergangenheit, sondern auch in Bezug auf die Zukunft. Denn nur dann konnten die Menschen die ganze Wichtigkeit des Gesetzes ermessen, wenn sie erkannten, aus welchen in der Natur der Dinge gelegenen Gründen es hervorgegangen sei und zu welchen Zwecken des Weltplanes es dienen sollte. Mit den Vorschriften und Geboten des Gesetzes war auch eine Lehre verbunden, eine eigentliche Offenbarung, die Mittheilung eines göttlichen, die menschliche Einsicht übersteigenden Wissens. Der die Vergangenheit betreffende Theil ist das bisher Mitgetheilte; der die Zukunft betreffende enthält Folgendes.

Zunächst sollten die Menschen wissen, dass sie unsterblich seien und was ihrer nach dem Tode warte. Zoroaster lehrt die Unsterblichkeit und eine Läuterung und Reinigung des Geistes nach dem Tode. Wenn nämlich der Mensch gestorben ist, der, wie wir gesehen haben, nach Zoroaster aus einem Leibe, einer Seele d. h. einer Lebenskraft, und einem Geiste, Feruer, besteht, so trennt sich der Geist, Feruer, von Leib und Seele. Leib und Seele vergehen d. h. sie zerfallen wieder in die Elemente, aus denen sie zusammengesetzt waren, der Leib wird zu Erde und die Seele zerfliesst in die Luft.

Der Geist, Feruer, aber, der aus den himmlischen Regionen auf die Erde niedergestiegen ist, kehrt zurück in seine Heimath, in das auf dem höchsten unbeweglichen Himmel, wo der Thron des Ormuzd ist, befindliche Geisterreich, den Aufenthalt der Seligen, Behescht (im Zend: ahu vahista[738]). Um zum Himmel zu gelangen, steigt die Seele auf den Berg Albordsch, auf welchem der Himmel aufruht. Von dem Gipfel dieses Berges führt dann eine Brücke in den Himmel, die den Parsen so furchtbare Brücke Tschinevad. Da aber der Himmel, als der Wohnsitz des Ormuzd, der Ort der höchsten Reinigkeit und Lauterkeit ist, so kann die Seele nur dann in den Himmel kommen, wenn sie selbst ganz lauter und rein ist d. h. ein heiliges und makelloses Leben geführt hat, wie es im Gesetze vorgeschrieben ist. In diesem Falle kann sie dann über jene Brücke in den Himmel eingehen. Hat sie sich aber in ihrem irdischen Leben durch ahrimanische Unreinigkeit befleckt, so kann sie nicht in den Himmel gelangen, sondern stürzt von jener Brücke in den darunter offenstehenden Abgrund hinab, wo ein Läuterungsort, ein Purgatorium: die Hölle Duzakh, den befleckten Geist aufnimmt und ihn von allem Ahrimanischen erst reinigt und läutert. Die längere oder kürzere Dauer dieser schmerzhaften Reinigungszeit hängt von dem grösseren oder geringeren Grade der Verderbtheit ab, welche sich der Geist während seines irdischen Lebens durch die Gemeinschaft mit dem ahrimanischen Reiche zugezogen hat. Wie lange nun aber auch diese Läuterungszeit dauere, früher oder später gelangen alle Geister, Feruers, in ihrem ursprünglichen reinen Zustande in den Aufenthalt der Seelen, in den Himmel. Eine Ewigkeit der Höllenstrafen kennt also die zoroastrische Lehre nicht.

So stellen die Zendbücher[739] die Lehre von der Läuterung der Geister nach dem Tode dar. Was aber von den einzelnen mythischen Zügen dieser Lehre spätere Zuthat sei, können wir nach dem jetzigen Stande unserer Kenntniss der Zendbücher noch nicht mit Sicherheit sagen. Die Hauptvorstellungen kommen allerdings in den Zendbüchern, namentlich im Vendidad, vor; da wir aber von dem grössten Theile der Zendbücher noch keine philologisch sichere Erklärung besitzen, sondern auf die Anquetilsche Uebersetzung beschränkt sind, welche den Text nach der parsischen Tradition wiedergiebt,

so wissen wir nicht, ob nicht die betreffenden Stellen in den Zendbüchern durch diese spätere Tradition wesentliche Veränderungen und Entstellungen erlitten haben, dergleichen in der dogmatischen Interpretation der heiligen Büchern bei allen Glaubenspartheien vorkommen. So ist z. B. die Erwähnung der Brücke Tschinevad in viele Stellen des Yaçna durch die willkührliche Interpretation des Wortes tanafur, „Todsünde", hineingetragen worden, wie Burnouf nachgewiesen hat.

Wie sehr die Kenntniss dieser auf den Tod folgenden schmerzlichen Reinigung die Menschen bewegen musste, sich vor aller Verunreinigung mit Ahrimanischem zu hüten und das von Ormuzd gegebene reine Gesetz zu befolgen, leuchtet von selbst ein. Die Kenntniss von dem zukünftigen Schicksale des Menschen nach dem Tode musste ein nachdrücklicher Sporn zur Erfüllung des Gesetzes werden.

Diese Wirkung musste in noch höherem Grade die Enthüllung der Zukunft überhaupt, des noch bevorstehenden Weltganges, hervorbringen, weil aus ihr erhellt, dass, trotz des Uebergewichtes der ahrimanischen Herrschaft in der jetzt dauernden Weltperiode, Ormuzd doch zuletzt triumphiren und das Reich Ahrimans ganz vernichten werde. Der durch die Offenbarung des Gesetzes begonnene Kampf Ormuzds gegen Ahriman sollte nämlich zu Ende derselben dritten 3000jährigen Weltperiode, in deren Beginn Zoroasters Sendung fiel, zur völligen Besiegung Ahrimans und seines Reiches führen.

„Ormuzd wusste in seiner höchsten Weisheit", sagt der Bundehesch[740], „dass von neun Jahrtausenden er (Ormuzd) drei Jahrtausende hindurch allein herrschen werde (das ist die Periode der Weltschöpfung); dass in den nächsten drei Jahrtausenden seine Werke (mit denen Ahrimans) gemischt sein würden (die Periode von der Schöpfung der Menschen bis auf Zoroaster), und dass die übrigen 3000 Jahre (von Zoroaster bis zur Auferstehung) dem Ahriman gegeben wären; dass aber Ahriman am Ende der Jahre machtlos sein und der Urheber des Bösen aus der Schöpfung würde entfernt werden." Dass dies wirklich eine altzoroastrische Lehre sei, erhellt aus Plutarch, der nach Theopomp das Nämliche lehrt[741]. „Theopomp", so heisst es bei Plutarch, „berichtet, dass nach den Magern abwechselnd der eine Gott herrsche, der andere beherrscht werde, und dass in weiteren dreitausend Jahren Beide

mit einander streiten und Krieg führen und Einer des Anderen Werke zu vernichten suche, dass aber zuletzt Hades (Ahriman) unterliege."

Diese ganze dritte Weltperiode wird nämlich ein unausgesetzter Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman sein, und in demselben Maasse, wie Ormuzd aus diesem Kampfe mächtiger und siegreicher hervorgeht, wird die Erbitterung und Anstrengung Ahrimans in diesem Kampfe wachsen. Unerhörte Plagen und Schrecken werden die Erde treffen. „Es wird eine vom Geschicke festgesetzte Zeit eintreten, in welcher Arimanios die Erde mit Hungersnoth und Pest überziehen wird," berichtet Plutarch nach Theopomp[742]. „Ein Komet wird vom Himmel auf die Erde fallen, dass die Erde sein wird wie mit Krankheit geschlagen, dass sie zittern wird, wie ein Schaf vor dem Wolfe," sagt der Bundehesch[743]. Mit so schrecklichen Zeiten wird die dritte Weltperiode ihrem Ende zugehen. Es werden dann Nachkömmlinge Zoroasters: Oschederbami und Oschedermah, auftreten, welche nach dem Bundehesch[744] durch die ausserordentlichsten Zeichen und Wunder, durch Einhaltung des Sonnenlaufes und neue Offenbarungen die Menschen zur Bekehrung auffordern und das Ende der Welt ankündigen werden, bis endlich Sosiosch, der letzte und höchste dieser Söhne Zoroasters, erscheinen wird, um den Ahriman völlig zu besiegen und die vierte Weltperiode einzuführen. „Die Dews und alle ihre Anschläge werden zertreten werden durch den, dess Zeugerin die Quelle ist (der Bundehesch giebt hierzu die Erklärung durch eine Erzählung, die sich nicht wiedergeben lässt), durch Sosiosch, den Siegesheld, der aus dem Wasser Kanse's (einer Provinz Irans) soll geboren werden, durch Oschederbami und Oschedermah, die von dem Lande Kanse werden ausgehen," sagt eine zoroastrische Schrift, das Vendidad[745].

Diese vierte und letzte Weltperiode, die nach der endlichen Besiegung Ahrimans eintritt, wird nun eine Zeit des vollkommenen reinen Glückes sein; dann erst wird die Welt den Zweck erreichen, zu dem sie geschaffen wurde, eine ungetrübte Vollkommenheit und Glückseligkeit nämlich. Alle Geschlechter der Menschen seit Erschaffung der Welt werden an dieser Glückseligkeit Theil nehmen. Zu diesem Ende wird Sosiosch alle Todten auferwecken[746]. Die Auferstehung

der Todten, die Wiederbelebung der Verstorbenen ist eine zoroastrische Lehre, deren Alter und Aechtheit durch die vollkommene Uebereinstimmung der griechischen Nachrichten, der parsischen Schriften und der Zendbücher selbst, gegen allen Zweifel gesichert ist; eine Lehre, die übrigens den Griechen als eine persische schon im vierten Jahrhunderte vor Chr. G. bekannt war. Aus dem achten Buche der Geschichte Philipps von Makedonien von Theopomp, aus welchem ja auch Plutarch seine Darstellung der zoroastrischen Lehre ausgezogen hat, berichtet Diogenes Laërtius[747], dass nach der Lehre der Mager die Todten wieder aufleben würden. Theopomp aber ist der bedeutendste Schüler des Isokrates, ein jüngerer Zeitgenosse des Plato. Schon zur Zeit Plato's kannten also die Griechen die persische Auferstehungslehre. Kein Wunder daher, dass auch Plato neben manchem Anderen, das er aus der persischen d. h. zoroastrischen Glaubenslehre in seine Spekulation aufgenommen hat, ebenfalls die Auferstehungslehre sich aneignete und sie in seinem Dialoge „der Staatsmann" auf eine höchst wunderliche Weise sehr ernsthaft vorträgt. Ja auch Demokrit, der sich bekanntlich lange Jahre im Oriente aufhielt und ein Schüler der Mager war, muss sich von Plinius[748] verspotten lassen, dass er an die Auferstehung der Todten geglaubt habe und doch selbst nicht wieder auferstanden sei. Die Auferstehungslehre ist also nicht erst christlichen oder jüdischen Ursprungs, sondern sie ist älter: sie stammt von Zoroaster. Der Bundehesch trägt die Auferstehungslehre weitläufig vor[749]. Um die Zweifel über die Möglichkeit der Wiederbelebung zu widerlegen, citirt er die Stelle einer verlorengegangenen Zendschrift, worin Ormuzd die Frage Zoroasters: „Der Wind nimmt den Staub der Körper fort, das Wasser nimmt ihn mit sich, wie soll der Leib denn wieder werden? Wie soll der Todte auferstehen?" auf die auch heute bei uns noch übliche Weise durch die Berufung auf seine schöpferische Allmacht beantwortet: „Ich bin der Schöpfer des Himmels und der Erde und der Gestirne, wie des Samenkornes, das in die Erde geht, neu hervorwächst und sich reichlich vermehrt. So wird auch die erneute Erde Gebeine und Blut und Leben geben, wie beim Beginn der Dinge." Aber auch in den uns noch erhaltenen Zendbüchern wird die Auferstehung gelehrt; so heisst es im 52. Kapitel des Yaçna[750]:

„Allen Gahs (den Schutzgeistern der Tageszeiten), die meinen Leib vor Uebel schützen, bringe ich Opfer. Mögen sie mir reine Vergeltung, reiche Vergeltung, heilige Vergeltung gewähren, jetzt in dieser und in der künftigen Welt, wenn die Gebeine und Gelenke neu wachsen werden.“ So wenig wir uns bis jetzt auch in diesen und ähnlichen Stellen auf die einzelnen Ausdrücke verlassen können, weil wir sie vor der Hand nur in der traditionellen Uebersetzung Anquetils kennen, so ist doch die Lehre selbst schon durch die blossen griechischen Nachrichten, so spärlich sie auch sind, hinlänglich gesichert. Denn etwas Dergleichen erfindet sich nicht.

Diese Wiederbelebung der Leiber wird in der Ordnung vor sich gehen, wie die Menschen auf Erden geboren wurden: zuerst Kaiomorts, der erste Mensch, dann Meschia und Meschiane, sodann das übrige Menschengeschlecht nach seiner Reihenfolge[751].

Mit diesen neubelebten Leibern werden alsdann die Geister, Feruers, welche früher mit ihnen verbunden waren, wieder vereinigt werden, um, wie sie mit einander verbunden die Mühen des irdischen Lebens erlitten, so nun auch die Glückseligkeit der letzten Weltperiode in Gemeinschaft mit einander zu geniessen.

Ehe aber die wiedererstandenen Leiber an jener Seligkeit Theil nehmen können, müssen auch sie erst von allen Ueberresten ahrimanischer Befleckung gereinigt werden, denn in jener zukünftigen Welt darf nichts Unreines mehr sein.

Zu diesem Ende wird Sosiosch über alle versammelten Menschen Gericht halten und die Guten von den Bösen scheiden, um die Leiber der auferstandenen Bösen durch eine zwar kurze, aber sehr schmerzliche Läuterung zu reinigen. „Vater wird von Mutter, Bruder von Schwester, Freund von Freund geschieden werden,“ sagt der Bundehesch[752]. „Jeder wird empfangen nach seinen Werken. Reine werden weinen über Darvands (Dewsanbeter, Gottlose) und Darvands über sich selbst. Von zwei Schwestern wird eine rein sein, die andere Darvand. Dann wird der Freund den Freund zu sich ziehen und sagen: Ach, warum hast du mich auf Erden, da ich doch dein Freund war, nicht gelehrt mit Reinigkeit handeln?“

Dann werden die Gerechten gleich in den Himmel, zum Aufenthalte der Seligen, emporsteigen und dort die Freuden des Paradieses (Behescht) geniessen.

Die Ungerechten dagegen werden in der Hölle (Duzakh) zugleich mit dem Erdballe selbst während dreier Tage und dreier Nächte von allem Ahrimanischen durch Feuergluthen gereinigt. „Alsdann werden durch des Feuers Hitze grosse und kleine Berge sammt ihren Metallen zerfliessen“, und in diesem Feuerstrome werden auch die Menschen unter unsäglichen Schmerzen geläutert.

Ahriman selbst mit seinen Dews wird in diesem Flusse geschmolzener Erze ausbrennen, und alles Faule und Unreine wird darin aufgelöst und vernichtet werden[753].

Nach Verfluss dieser drei Tage und drei Nächte wird Alles lauter und rein sein. Die Erde wird nach Plutarch und dem Bundehesch eine vollkommene Ebene bilden, denn alle Gebirge werden zusammengeschmolzen sein. „Darauf wird die Erde eben und gleich“, sagt Plutarch[754]; und Bundehesch[755]: „Diese (erneute) Erde wird fernerhin von allen Unreinigkeiten lauter und rein sein, ohne Schädliches, und gleich und eben. Die Gebirge werden erniedrigt werden und nicht mehr vorhanden sein.“

Die gereinigten Leiber der Menschen werden verklärt und gleichsam ätherisch sein, denn „sie werden keiner Nahruug mehr bedürfen und keinen Schatten mehr werfen“, sagt Plutarch[756]. Zugleich werden diese Menschen nach dem Bundehesch und dem Theopomp bei Diogenes Laërtius unsterblich sein, d. h. sie werden die ganze letzte Weltperiode von 3000 Jahren hindurch ununterbrochen fortleben. Diese Unsterblichkeit werden sie durch den Genuss des Lebenswassers erlangen, welches aus dem Safte des Gewürzbaumes Hom oder aus dem Urine des reinen Stieres Hedeiawesch wird zubereitet werden. Beides nämlich, der bittere Saft jenes Gewürzbaumes und der Stierurin, mit Wasser vermischt, sind in der zoroastrischen Liturgie vielgebrauchte, fast bei jeder Opferung vorkommende Reinigungsmittel. Durch das Trinken dieser Reinigungsmittel, besonders aber jenes Wassers vom Gewürzbaume Hom, der daher auch der Lebensbaum heisst, sollen also die Menschen unsterblich werden. „Sosiosch“, sagt der Bundehesch, „wird allen Menschen von diesen Säften zu trinken

geben, und sie werden dann unverweslich sein, so lange dio Zeiten dauern“ [757].

Dann werden die Menschen ein ununterbrochen glückliches Leben führen. „Die Menschen werden vollkommen glücklich sein“, sagt Plutarch nach Theopomp; „sie werden einen einzigen Staat von lauter seligen Menschen mit einerlei Lebensweise und einerlei Sprache bilden.“ Es wird Alles Ein Hirt und Eine Heerde sein, würden wir sagen. „Sie werden sich alle zu Einem Werke vereinigen“, sagt der Bundehesch, „nämlich dem Ormuzd und den Amschaspands ein unaufhörliches Loblied (Neaesch) darzubringen. Diesem Gottesdienste wird Ahriman selbst als Priester (Dschuti) vorstehen, unterstützt von dem Schutzgeiste Serosch, dem Stellvertreter Ormuzds auf Erden“ [758].

Diese Glückseligkeit des Menschengeschlechtes macht die vierte Periode der gesammten Weltdauer von 12,000 Jahren aus und wird also durch diese ganze letzte Weltperiode hindurch d. h. während voller dreitausend Jahre unverändert fortdauern. Denn Ormuzd wird nun nichts Neues mehr schaffen, und auch das Menschengeschlecht wird sich nicht mehr vermehren, weder zeugen, noch Kinder bekommen; Alles wird in dem erlangten Zustande verharren. „Um diese Zeit werden alle Schöpfungen Ormuzds vollendet sein, und er wird Nichts mehr hinzuthun“, sagt der Bundehesch [759]. Was aber nach Verlauf dieser Zeit geschehen werde, darüber schweigen sowohl die Parsen als die Zendbücher, wenigstens die Bruchstücke derselben, die uns noch erhalten sind. Nur Plutarch, zu Ende seines Auszuges aus Theopomps Darstellung der zoroastrischen Lehre, scheint eine hierher gehörige Lehre zu berühren [760]. Er sagt nämlich, nachdem er unmittelbar vorher den ganzen Weltlauf nach seinen vier Perioden geschildert und zuletzt von der Endperiode, der Zeit jener vollkommenen Glückseligkeit, geredet hatte: „Was aber den Gott betreffe, der dies Alles veranstaltet habe, so feiere der und ruhe eine Weile, zwar nicht unbeträchtlich, aber doch nicht lange; für den Gott, wie für einen Menschen, der sich zur Ruhe legt, mässig.“ Diese Stelle scheint zu sagen, dass der Gott, welcher diesen Weltlauf veranstaltet habe (also die Urgottheit, Zaruana akarana, der ja auch von den Griechen der Name Tyche, Schicksal, Lenkerin des Geschickes, beigelegt wurde),

nun nach vollendetem Weltlaufe feiere und sich gleichsam von der bei der Weltlenkung gehabten Mühe ausruhe; denn offenbar soll dieses Ausruhen als etwas auf den Weltlauf Folgendes, von ihm Verursachtes dargestellt sein. Dies Ausruhen der Urgottheit dauere nun zwar eine hübsche Weile, wahrscheinlich nach Theopomps Darstellung ein paar Jahrtausende, aber für die Gottheit selbst, im Verhältnisse zu ihrer endlosen Existenz, doch nur eine mässige Zeit, etwa so viel als für einen Menschen die Zeit des Schlafes d. h. also wohl einen Zeitraum, der sich zur Weltdauer von 12,000 Jahren ungefähr wie die nächtliche Ruhezeit zur Wachzeit eines Tages verhält. Wenn dies der Sinn dieser Stelle ist, die nach Plutarchs Weise nicht mit der wünschenswerthen Schärfe und Bestimmtheit ausgedrückt ist — und je genauer man die Stelle ins Auge fasst und ihre einzelnen Theile abwägt, desto mehr erscheint dieser Sinn als der einzig mögliche —, so hätte sich Zoroaster die Gottheit in wechselnden Zuständen der Thätigkeit und der Ruhe gedacht; in den thätigen Zuständen hätte er sie eine Welt schaffen und deren Lebensverlauf lenken lassen, und in den Zuständen der Ruhe hätte er sie thätigkeitslos gedacht und die Welt wieder in Nichts zurücksinken lassend; denn eine solche Wirkung auf die Welt müsste ja doch die Thätigkeitslosigkeit der Urgottheit haben. Aehnliche Vorstellungen von wechselnder Thätigkeit und Ruhe bei der Urgottheit und auf einander folgend entstehenden und wieder vergehenden Welten finden sich wenigstens bei denjenigen späteren griechischen Denkern, die, wie wir sehen werden Haupttheile ihrer spekulativen Ideenkreise aus der zoroastrischen Lehre entnommen haben.

Dass eine solche Lehre in den auf uns gekommenen Resten der Zendbücher sich nicht findet, würde kein Einwurf sein, hätte sich nur die Meinung Theopomps in den kärglichen Auszügen Plutarchs klar und bestimmt erhalten; denn Theopomps Glaubwürdigkeit würde hinreichend sein, um eine Lücke unserer Zendschriften auszufüllen. Was nämlich von den Zendbüchern auf uns gekommen ist, besteht gerade nur in den für den Gottesdienst und das tägliche Leben nothwendigen d. h. praktisch anwendbaren Theilen der umfangreichen zoroastrischen Schriften, so dass uns gerade alles das fehlt, was mehr rein theoretisch und wissenschaftlich war. Ein prak-

tisches Interesse konnte aber diese letzte Lehre von der Urgottheit nicht haben; mit der Schilderung der künftigen Glückseligkeit war das religiöse Bedürfniss vollkommen befriedigt. Ist ja doch auch der spätere jüdische Ideenkreis mit der Schilderung des Messiasreiches abgeschlossen, und die sehr natürliche Frage nach dem, was denn nach dem Messiasreiche geschehen werde, wird mit der Antwort abgewiesen: kein menschliches Auge habe Etwas davon gesehen, kein Prophet habe davon geweissagt.

Dies sind die Umrisse der zoroastrischen Spekulation im Grossen und Ganzen. So mangelhaft unsere jetzige Kenntniss auch in gar manchem Einzelnen noch ist, und so Vieles auch bei einer genaueren philologischen Interpretation des Zendtextes sich noch berichtigen und umgestalten wird, so sind doch die Grundzüge der Lehre schon jetzt im Allgemeinen sicher, und dies reicht hin, um die Bedeutung und Wichtigkeit der zoroastrischen Spekulation für die Entstehung und Ausbildung der späteren Ideenkreise in ein nicht geahntes Licht zu setzen.

Viertes Kapitel.

Was dem ruhig prüfenden Leser bei dem dargestellten baktrisch-persischen Glaubenskreise zunächst aufgefallen sein wird, das ist wohl jenes Gepräge der kühnsten willkührlichen Dichtung, welches dem Ganzen in seinen wesentlichsten und wichtigsten Theilen aufgedrückt ist. In der That, nimmt man einige wenige Grundvorstellungen aus, welche die Betrachtung der physischen oder moralischen Erscheinungswelt hervorgerufen hat, wie z. B. die Vorstellung, dass der unendliche Raum die Urgottheit sei, weil, wenn man sich auch alles den Raum Erfüllende wegdenkt, doch dieser unendliche Raum als nicht wegdenkbar übrig bleibt, — oder die Vorstellung, dass es zwei mit einander im Kampfe liegende Grundursachen: eine gute und eine böse, gebe, weil die irdischen Zustände ein ewig wechselndes Gemisch von Gutem und Bösem, Heilbringendem und Verderblichem darbieten, — oder einen Theil der Götterbegriffe, die geradezu materielle Theile des Weltalls sind, wie Feuer, Wasser und Winde, Himmel und Erde, Sonne und Mond; — nimmt man diese und einige wenige ähnliche Vorstellungen aus, so sind alle übrigen Theile des Vorstellungskreises reine Erzeugnisse einer dichtenden Phantasie, die einem Milton oder Klopstock Ehre machen würden, denen aber in der Wirklichkeit durchaus nichts Entsprechendes nachzuweisen ist. Diese Eigenthümlichkeit wird noch auffallender, wenn man bedenkt, dass der dargestellte Ideenkreis nicht aus dem hohen Alterthume stammt, nicht durch die Reihe der Jahrhunderte von Geschlecht zu Geschlecht fortgeerbt ist und deshalb etwa Mährchen aus der menschlichen Kinderzeit, der ersten dämmernden Gesittung enthält oder durch die Entstellungen einer langen Ueberlieferung verunstaltet auf die

spätere Zeit kam, sondern dass er, so wie er ist, das Denkerzeugniss eines Mannes war, der schon in einer späteren, uns geschichtlich hellen Zeit unter einem schon höher gebildeten Volke lebte und, was das Wichtigste ist, diesen Ideenkreis als eine höhere Offenbarung lehrte, also nothwendig von der Wahrheit seiner eigenen Phantasiegebilde überzeugt sein musste. Denn wenn auch einzelne Theile dieses Ideenkreises aus den alten Ueberlieferungen des arianischen Volkes entlehnt zu sein scheinen, die Zoroaster selbst, durch die Macht der Gewohnheit und das Ansehen der Ueberlieferung befangen, für wahr halten mochte, wie wir dies z. B. von der Stiersage wahrscheinlich zu machen suchten, so sind doch im Uebrigen gerade diejenigen Theile, welche aus dem früheren Ideenkreise herstammen müssen, als z. B. der Feuerkult, die sämmtlichen materiellen Götterbegriffe, vielleicht auch der Begriff der Urgottheit, verhältnissmässig noch gerade die nüchternsten, während im Gegentheile die ausschweifendsten und phantastischsten nothwendig auf Rechnung Zoroasters zu setzen sind, weil sie, soweit wir bis jetzt urtheilen können, der zoroastrischen Lehre gerade ganz eigenthümlich sind und in den Ideenkreisen der verwandten Völker keine Analogieen haben. Die baktrisch-persiche Glaubenslehre ist in der Entwicklung unserer abendländischen und vielleicht der gesammten Philosophie der erste Ideenkreis, der ganz die Schöpfung eines Einzelnen ist, das erste Vorspiel jener späteren, nicht sehr zahlreichen spekulativen Systeme, welche sogleich als ein vollständiges Ganzes und zwar als ein wirklich eigenes und eigenthümliches Ganzes aus dem Kopfe eines schöpferischen Denkers hervorgingen; und hierdurch unterscheidet diese Glaubenslehre sich wesentlich von der ägyptischen, die ein langsamer Bau vieler Jahrhunderte und vieler allmählig aus- und umbildender Denker eines ganzen gelehrten Priesterstammes war. Als das erste spekulative System eines Einzelnen, so roh und phantastisch es auch noch ist — und manches spekulative System unserer neuesten Zeit möchte in dem Urtheile der Nachwelt nicht höher gestellt werden —, erregt also die persische Glaubenslehre unsere besondere Aufmerksamkeit, und die Frage, wie dieser Einzelne gerade zu diesem Systeme kam, die Frage, wie dieses wunderbare Gebäude in dem Kopfe seines Urhebers wohl entstanden sei, diese Fragen sind es,

welche uns an dem zoroastrischen Systeme vorzugsweise interessiren. Denn an sich, in Bezug auf seinen spekulativen Inhalt, hat es natürlich nur untergeordneten Werth, und was von so vielen spekulativen Systemen der Späteren gesagt werden muss, das gilt schon gleich von diesem ersten in vollem Maasse: nur die Probleme, die der Denker durch sein System zu lösen suchte, wecken ein theilnehmendes Nachdenken, nicht aber die Lösungen selbst, die er giebt. Von der Seite seiner Entstehung also wollen wir das zoroastrische System ins Auge fassen; wir wollen uns zu erklären suchen, wie Zoroaster zu seinen Sätzen kam, welches die Probleme waren, zu deren Lösung er seine Phantasiegebilde schuf; auf diese Weise möchten sie noch am ersten, wenn auch nicht Wahrheit, so doch Sinn erhalten.

Zuvörderst also müssen wir uns erinnern, dass der zoroastrische Ideenkreis einem älteren, zu Zoroasters Zeit bei den Arianern schon vorhandenen, entgegentritt. Von diesem Gegensatze haben sich in der vorhergehenden Darstellung unzweifelhafte Spuren gezeigt. Genauer kennen wir jenen älteren Glaubenskreis noch nicht; aber es lässt sich schon fast mit Sicherheit behaupten, dass es derselbe ist, der den alten Religionsschriften der Inder, den Veda's, zu Grunde liegt, durch deren Studium er uns also bald näher bekannt werden wird. Schon jetzt indessen ergiebt sich aus der Vergleichung des von Rosen herausgegebenen Rigveda mit den über die ältesten Götterbegriffe in Vorderasien erhaltenen Nachrichten, dass dieser ältere arianische Glaubenskreis mit dem ältesten ägyptischen ganz gleicher Natur war, nämlich wie dieser ein materiell pantheistischer Kosmotheismus, eine Weltvergötterung, jene Glaubensform, die wir als die erste und älteste bei allen uns bekannten Völkern vorgefunden haben und die mit Nothwendigkeit aus der ältesten Weltanschauung hervorgeht. Der einzige Unterschied zwischen dem altägyptischen und altarianischen Glaubenskreise scheint nur darin zu bestehen, dass in diesem letzteren der Kult des Feuers den der anderen Gottheiten weit überwog, während in dem ersteren das Feuer zwar auch als eine der höchsten Gottheiten, aber keineswegs vorwiegend verehrt wurde.

Was war nun also der Grund, dass Zoroaster diesem älteren Glaubenskreise entgegentrat? Offenbar irgend ein Grund

persönlichen Missfallens; der ältere Glaubenskreis musste irgend Etwas in sich enthalten, was Zoroasters religiöses Gefühl verletzte, das er als eine Verderbniss, eine Ruchlosigkeit betrachten musste. Denn so entstehen ja die religiösen Reformen, nicht am Glaubenskreise selbst zweifelt man zunächst, man hält ihn im Ganzen für richtig und wahr, man will ihn nur von eingeschlichenen Entstellungen reinigen. Ganz so muss es sich auch mit Zoroasters Reform verhalten haben; denn ein grosser Theil des alten Glaubenskreises findet sich in seiner Spekulation wieder, nämlich neben dem Feuerkulte auch die Verehrung der sämmtlichen übrigen irdischen Gottheiten guter, wohlthätiger Natur. Aber auch nur diese; eine übelthätige Gottheit findet sich bei Zoroaster nicht verehrt; sein Gottesdienst enthält durchaus keinen Versöhnungskult irgend einer übelthätigen Gottheit, wie dies in den meisten übrigen Glaubenskreisen der alten Völker, auch bei den alten Arianern der Fall war. Denn wir wissen, dass die Zeit, das Feuer, in ihrer zerstörenden Eigenschaft bei den alten Arianern wie bei den übrigen Völkern Vorderasiens als furchtbare Wesen durch einen Sühnkult verehrt wurden, dass Menschenopfer fielen, um ihren Zorn zu besänftigen. Dies ist also der Theil des alten Glaubenskreises, der Zoroastern anstössig war, denn er fehlt bei ihm. Im Gegentheile finden wir bei Zoroaster jene älteren furchtbaren Gottheiten, wie z. B. Sarva, das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft, zu den Dews, den bösen Gottheiten, gezählt, gegen welche Zoroaster einen Vertilgungskrieg predigt, die nach seiner Lehre durch die vereinigte Kraft der reinen Gottheiten und der reinen Menschen bekämpft und kraftlos gemacht werden sollen. Von diesem Punkte aus begann also die zoroastrische Reform. Die Verehrung der übelthätigen Gottheiten widersprach seinem religiösen Gefühle, sie schien ihm verwerflich; nur die wohlthätigen Gottheiten waren ihm der Verehrung würdig. Dabei findet sich nicht die geringste Spur von einem Nichtglauben an solche übelthätige Gottheiten, von einem Zweifel an ihrer Existenz oder an der Wahrheit des überlieferten Glaubenskreises überhaupt; im Gegentheil, er glaubte ihn, denn er nahm ihn in seine Spekulation auf; er beseitigte nur die Unrichtigkeiten des Gottesdienstes.

Zoroaster fand also in dem vorhandenen Glaubenskreise gute und böse Gottheiten, und zwar wahrscheinlich die meisten

dieser Gottheiten als gut und böse zugleich. Dies musste ihm unverträglich scheinen, eine Vermischung verschiedener Wesen; er sonderte sie also. Das Feuer z. B., welches dem Inder noch heute zugleich ein guter und böser Gott ist, unter dem Titel Siva, „der Heilbringende", und Sarva, „der Zerstörer", gleich heilig verehrt, zerfällt demnach bei Zoroaster in zwei verschiedene Gottheiten: eine gute, hehr gefeierte, und eine böse, die unter ihrem alten Namen Sarva unter die Dews verstossen wird. So mochte die Reihe der Amschaspands und der Dews aus den älteren arianischen Gottheiten entstanden sein und zwar, wie die Siebenzahl beider Götterreihen vermuthen lässt, wahrscheinlich aus den sieben Planetengottheiten, die ja in allen älteren Gestirndiensten, je nach ihrer Stellung am Himmel, bald als heilbringend, bald als unheilbringend betrachtet wurden, also als gut und böse zugleich. Nun konnten aber diese Gestirngottheiten bei den Arianern ebensogut wie bei den Aegyptern ursprünglich keineswegs alle als selbstständige Götterwesen betrachtet worden sein, da nur Sonne und Mond aus leicht begreiflichen Gründen gleich in den ältesten Glaubenskreis als Götterwesen aufgenommen wurden. Die Planeten dagegen, zu einer Zeit erst wahrgenommen, wo sich der Glaubenskreis in seinen Hauptgestalten längst schon gebildet hatte, werden bei den Arianern wie bei den Aegyptern die Namen schon verehrter Gottheiten erhalten haben, wie z. B. der Morgenstern bei den Aegyptern den Namen der Netpe-Rhea, der Wassergottheit, erhielt, weil man ihm den Morgenthau zuschrieb. Dadurch nur lässt es sich erklären, dass ein und derselbe Götterbegriff, der ursprünglich einen Theil des Weltalls bezeichnete, wie z. B. Wasser und Feuer, und später zugleich Name eines Gestirnes geworden war, bei Zoroaster in drei verschiedenen Götterwesen vorkommt: in einem Paare jener höheren Gottheiten, der Dews und der Amschaspands, die zunächst aus den Gestirngottheiten entstanden zu sein scheinen, und dann noch ein drittes Mal als „irdische Gottheit", als gaêthya yazata. So wenigstens ist es mit dem Feuer, das zuerst als Ardibehescht (ascha-vahista, höchste Reinigkeit) unter den Amschaspands, als Sarva, „Zerstörer," unter den Dews und endlich als Feuer, Atar, noch einmal unter den irdischen Yazata's vorkommt. Auf diese Weise würde sich die grosse Zahl der Götterwesen bei Zoroaster,

und ihre Entstehung aus dem älteren arianischen Götterkreise begreifen lassen. Denn man kann sich unmöglich denken, dass Zoroaster seine Götterwesen nur geradezu ersonnen habe, wie sich ein epischer Dichter Milton z. B. seine Teufel und Engel schuf. Eine ganz bewusste Dichtung passt für einen Poeten, der seine Geister nicht für reelle Wesen gehalten wissen will, nicht aber für einen Glaubensverbesserer, der einer verderbten, durch spätere Entstellungen verdunkelten Götterlehre ihre ursprüngliche Reinheit, ihre unverfälschte Wahrheit wiedergeben will. Dieser muss mit gutem Glauben das Wahre vom Falschen zu sondern oder durch sein Nachdenken das verborgene Wahre zu finden, nicht aber selbst zu dichten meinen.

So also gestaltete sich Zoroastern die Götterwelt, die er vorfand, in zwei entgegengesetzte Lager guter und böser Gottheiten um. Bei dieser Umgestaltung erlitten aber die Götterbegriffe zugleich eine wesentliche innere Veränderung. Denn unter den älteren arianischen Götterwesen waren nach der in allen älteren Glaubenskreisen herrschenden materiell pantheistischen Weltanschauung wirkliche räumliche und materielle Bestandtheile und Kräfte des Weltalls gedacht. Zoroaster dagegen denkt sich seine ihm eigenthümlichen Götterbegriffe als persönliche, geistige und moralische, menschenähnliche Wesen, ganz in der Art, wie die Griechen sich ihre Götter vorstellten, nur dass er ihnen eine vorwiegend moralische Natur beilegte. Durch Zoroaster erlitt also der arianische Götterkreis ganz dieselbe Umbildung, wie der ägyptische durch die Griechen; was bei diesen die allmählige Entwicklung der Volksbildung herbeiführte, brachte bei den Arianern Zoroasters eigenthümliche, an seinen persönlichen Bildungsstand geknüpfte Denkweise hervor. Durch die Vermischung dieser neuen persönlich gedachten Götterbegriffe mit den älteren arianischen, materiell pantheistisch aufgefassten, erhält Zoroasters Götter- und Geisterwelt eine störende Zwitterhaftigkeit und Unbestimmtheit, indem dadurch zwei innerlich unvereinbare und, wenigstens nach unserem Gefühle, einander ausschliessende Denkweisen: die materiell pantheistische und die menschenähnlich persönlich auffassende, in einem und demselben Ideenkreise mit einander verbunden erscheinen.

Diese Götterwelt nun, wie Zoroaster sie nach seiner Weise auffasste, bildete für ihn, wie für jeden religiösen Denker der

durch die Tradition überkommene und geheiligte Glaube, ein Hauptgegenstand seines Nachdenkens; sie bildete für seine Spekulation eine der Hauptmassen seines Denkstoffes, aber auch nur eine; denn wie jedem anderen Denker mussten sich seinem Nachdenken ja auch die physischen Erscheinungen der Sinnenwelt und die moralischen des Menschenlebens aufdrängen. Sein Glaube, seine Weltanschauung und seine moralischen Erfahrungen waren also für Zoroaster, wie für die meisten der späteren Denker, der Stoff, aus welchem er sein System erbaute.

In allen diesen drei Gebieten, in seiner Götterwelt, in der Sinnenwelt, in dem Menschenleben, erblickte nun aber Zoroaster dasselbe Schauspiel: den Gegensatz und Kampf zwischen Gutem und Bösem. Den beständigen Wechsel von Tag und Nacht, von Wärme und Kälte, Sommer und Winter, und alle von diesem Kreislaufe abhängigen Erscheinungen des physischen Lebens sah er in der materiellen Natur; den beständigen Wechsel von Glück und Unglück, Freude und Leid, Tugend und Sünde sah er unter dem Menschengeschlechte; was Wunder, dass er den Grund dieser Erscheinungen in seiner Götterwelt suchte. Er wusste ja, dass es gute und böse Götter gebe; von den guten musste also das Gute und Wohlthätige kommen: das erfreuliche Licht, die erquickliche Wärme, alles Leben, Gedeihen und Glück Verbreitende; von den bösen natürlich das Gegentheil: die schreckende Finsterniss, die erstarrende Kälte, alles Tod, Zerstörung und Unglück Bringende. Nun sah er aber alles physische Leben von der Wärme, alle Wärme vom Lichte abhängig; das Licht war also die letzte Quelle alles Guten, die Finsterniss dagegen natürlich die letzte Quelle alles Uebels. Dies ist eine eigenthümliche Gedankenwendung bei Zoroaster; denn die Finsterniss, das Urdunkel, ist in den meisten der übrigen alten Glaubenskreise mit der Urgottheit verbunden. Es dürfte daher nicht befremden, wenn spätere Untersuchungen des alten arianischen Glaubenskreises die Finsterniss als eine grosse heilige Gottheit, etwa gar als die Urgottheit nachwiesen. Man fühlt sich fast versucht, den Ahriman mit Brahma zusammenzustellen. Nun sah er aber auch Licht und Finsterniss am weitesten im Weltraume verbreitet; war es Tag, so war Alles licht und hell von der Erde bis hinauf zum Himmel; war es Nacht, so reichte

das Dunkel von der Erde bis zum Sternengewölbe. Licht und Finsterniss waren also die höchsten und grössten Gottheiten. Nun sah er aber Licht und Finsterniss beständig um den Besitz der Erde und des Weltraumes kämpfen; Eines verdrängte im ewigen Wechsel das Andere, aber Keines konnte dauernd bleiben. Also mussten auch beide Gottheiten an Macht gleich gross sein, denn sie waren in einem ununterbrochenen, niemals endenden Kampfe mit einander begriffen. Denselben Kampf, denselben Wechsel des Guten und Bösen sah Zoroaster nun auch in der moralischen Welt. Er kam also zu dem Ergebniss — und diese Ansicht entbehrt nicht einer gewissen Grossartigkeit: das ganze Schauspiel der wechselnden Welterscheinungen, sowohl der physischen wie der moralischen, beruhe auf dem Kampfe jener höchsten Gottheiten des Lichtes und der Finsterniss, von denen die erste an ihren Wirkungen als eine gute, die letzte als eine böse sich offenbare. Alle übrigen Gottheiten reihten sich nun je nach ihrer Verwandtschaft mit dem Lichte und dem Guten oder mit der Finsterniss und dem Bösen an diese beiden höchsten Gottheiten an. Auf diese Weise enthüllte sich eine grosse, durch die Götter-, Sinnen- und Menschenwelt hindurchgehende Ordnung und Einheit.

So war nun wohl der vorhandene Zustand des Weltalls begriffen, aber wie war er so geworden und wozu sollte er führen? Das waren nun die zunächst zu lösenden Fragen, die Zoroastern manche Stunde des tiefsten Nachsinnens gekostet haben mögen. Entstanden musste die Welt sein; hat ja doch Alles einen Anfang. Auch lässt sich die Welt ganz gut wegdenken; was bleibt dann übrig? Der leere Raum. Lässt sich auch der wegdenken? Nein; man mag es anstellen, wie man will, über den leeren Raum kommt man nicht hinaus. Der leere Raum muss also vor der Welt schon gewesen sein. Er war, ehe eine Welt war, ja er muss von Ewigkeit gewesen sein, denn es ist gar nicht möglich, zu denken, er sei nicht da. Der leere Raum ist also von Ewigkeit her gewesen, er ist unentstanden. Er hat aber nicht allein keinen Anfang, er hat auch kein Ende, und zwar kein Ende der Ausdehnung nach und kein Ende der Dauer nach. Wo mit dem äussersten Himmelsgewölbe die Welt endet, da fängt der leere Raum erst recht an und streckt sich bis ins Gränzenlose aus; das ist

seine räumliche Unendlichkeit. Sollte auch die Welt einmal aufhören zu sein, und das ist möglich, denn man kann sie ja wegdenken, so bleibt doch immer noch der leere Raum: der überdauert die Welt; er hat eine unaufhörliche Dauer. Das ist die zeitliche Unendlichkeit. Durch diese oder eine ähnliche Schlussreihe mag Zoroaster auf den Begriff der Zaruana akarana, des „unerschaffenen Alles Umfassenden", der Urgottheit, gekommen sein.

So weit geht Alles gut. Aber wie ist aus dem leeren Raume die Welt entstanden? Hier reisst der Faden. Wie kann man sich denken, dass Etwas entstehe, wenn vorher Nichts da war? Demungeachtet entstanden muss die Welt sein, und dies aus dem leeren Raume; denn der war vor ihr allein da. Der leere Raum muss die Welt erschaffen haben. Aber wie? Das lässt sich nun wohl so eigentlich nicht sagen. Er schuf sie durch sein schöpferisches Machtgebot, sein Schöpferwort. Er sprach: sie sei, und sie war da. Das ist die wunderliche Vorstellung von jenem Worte, durch das von der Urgottheit im Anbeginne der Dinge die Welt erschaffen wurde, durch welches denn auch Licht und Finsterniss erst aus dem Nichts hervorgingen, denn als der leere Raum allein war, waren sie ja auch noch nicht da. Auch die Vorstellung einer Schöpfung aus dem Nichts hat Zoroaster zuerst gelehrt; sie stimmt vollkommen zu dem Charakter seiner übrigen Spekulation. Sie ist eine Fiktion, die Nichts erklärt und nicht einmal etwas Denkbares enthält.

Nachdem das Schöpferwort aber neben dem Lichte und der Finsterniss auch noch die Geisterwelt und die Urstoffe hervorgebracht hatte, so war der Faden wieder gefunden. Denn die weitere Schöpfung der materiellen Welt, das lehrt der Augenschein, muss ein Werk des Lichtes und der Finsterniss gewesen sein, sie ist ja ein Gemisch von Licht und Dunkel, von Gutem und Bösem.

Aber wie ward das Licht gut und die Finsterniss böse? Oder vielmehr, wie ward die Finsterniss böse? denn das Gute begreift sich von selbst; die Urgottheit konnte ja nichts Böses schaffen. Diese Frage beantwortet sich Zoroaster so: die Finsterniss muss eigentlich ursprünglich auch gut gewesen sein, denn sie war ja auch von der Urgottheit geschaffen; sie muss erst böse geworden sein durch sich selbst, offenbar aus

Neid und Hass gegen das Licht, neben dem sie freilich sehr unscheinbar aussehen und zurückstehen mochte. Aus einer moralischen Ursache glaubte also Zoroaster das physische Uebel in der Welt erklären zu können, aus dem Neide in Ahrimans Seele. Dass dies nur eine Scheinerklärung ist d. h. in Wahrheit gar keine, braucht kaum bemerkt zu werden; denn diese Erklärung setzt die Möglichkeit des Bösen in einer gut geschaffenen geistigen Natur voraus. Der Ursprung des moralischen Bösen in einer gut geschaffenen Seele ist aber natürlich ebenso unerklärbar, als der Ursprung des physischen Bösen, der durch diese Annahme erklärt werden sollte; das Unerklärbare ist nur aus den Augen geschoben und findet sich einen Schritt weiter mit unverminderter Schwierigkeit wieder vor. Diese Selbsttäuschung darf man jedoch Zoroastern kaum anrechnen, da wir noch auf den heutigen Tag bei der Lösung unserer meisten metaphysischen Fragen uns ähnliche Selbsttäuschungen erlauben.

Hatte sich Zoroasters Gedankengewebe einmal so weit ausgesponnen, so gab sich der übrige Theil der Schöpfungslehre von selbst; er hatte nämlich nur die bei seinem Volke schon vorhandenen Schöpfungsmythen mit seinen eigenen Phantasiegebilden zu vereinigen. Denn dass die Arianer zu Zoroasters Zeit im sechsten Jahrhunderte vor Christi Geburt noch ohne, wenn auch noch so rohe, Erklärungsversuche der Weltentstehung gewesen sein sollten, ist ganz undenkbar und wäre gegen alle geschichtliche Analogie, weil uns aus weit früheren Zeiten selbst von viel unbedeutenderen Völkern solche Schöpfungsmythen erhalten sind. Wir haben deshalb auch geglaubt, die Schöpfungssage vom Urstiere einer solchen alten arianischen Ueberlieferung zuschreiben zu müssen, weil sie zu ausschweifend ist, als dass sie das Erzeugniss eines Denkers aus Zoroasters Zeit sein könnte. Denn so locker auch das ganze bisher aus einander gesetzte Denkgewebe ist, so sieht man doch, wie es wenigstens nach Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten gebildet ist. Sollte aber jene Stiermythe von Zoroaster herrühren, so müsste er bei seiner Glaubenslehre jenen Grundsatz befolgt haben: Credo, quia absurdum.

So hatte sich Zoroaster von der Entstehung der Welt eine Erklärung ersonnen, die dem Bildungsstande seiner Zeit und seinem persönlichen Wissensbedürfnisse genügen mochte. Ohnehin hat diese Frage mehr nur für den strengeren wissenschaftlichen Denker Interesse; und als einen solchen zeigte sich Zoroaster durchaus nicht; er ist mehr Dichter als Denker. Um so eher mochte er sich bei den Gebilden seiner Phantasie beruhigen.

Von ganz anderer Wichtigkeit musste ihm dagegen die Frage nach der Zukunft sein. Nicht blos aus den ganz allgemeinen Gründen, welche das menschliche Denken von jeher auf die Zukunft gerichtet haben: Unbefriedigtheit von der Gegenwart, Wahrnehmung des Missverhältnisses zwischen Tugend und Glück, und der dem menschlichen Gemüthe so tief eingepflanzte Wunsch, mit dem Tode nicht aufzuhören; sondern für Zoroaster lagen auch in seiner ihm eigenthümlichen Weltanschauung noch ganz besondere Gründe, sein Nachdenken auf die Zukunft zu richten. Die Gegenwart bot ihm nach seiner Weltanschauung durchaus keinen abgeschlossenen, in sich vollendeten Zustand dar. Alle Erscheinungen des Weltganzen waren ja nach ihm auf einem Kampfe zwischen dem guten und bösen Prinzipe begründet; dieser Kampf aber war in der Gegenwart noch ganz unentschieden. Sollte er auch für immer unentschieden bleiben? Dies wäre ein für jedes regere Gefühl unerträglicher Gedanke; denn er ist durchaus unbefriedigend, und nach Befriedigung strebt jedes menschliche Herz. Das Streben nach einer solchen Befriedigung bringt bei allen Menschen mit vorwiegendem Gefühl einen Glaubenskreis hervor, der ihnen gerade darum so theuer ist, weil sie ihn nach ihrem persönlichen Bildungsstande, nach ihren persönlichen Bedürfnissen sich gestaltet haben, der also auch gerade deshalb ihnen, aber auch vielleicht nur ihnen, ganz genügt, bei dem sie Beruhigung finden. Einen solchen Abschluss, eine solche Ergänzung seiner Weltanschauung musste sich Zoroaster auch bilden; dies war ein Bedürfniss seines Gefühles. Ein solcher Ideenkreis war also bei Zoroaster keineswegs eine willkührliche Fiction, kein Produkt seines Denkens, das er machen oder lassen konnte; sondern es musste sich aus einer inneren Nothwendigkeit, gleichsam ohne sein Zuthun, durch die Wirkung seines vorhandenen Herzensbedürfnisses in seinem Kopfe erzeugen. Dies ist für alle solche und ähnliche Spekulationen, die auf der Befriedigung eines Herzensbedürfnisses beruhen, eine entschiedene Wahrheit: sie

werden nicht mit Bewusstsein gemacht, sie entstehen mit einer gewissen Nothwendigkeit ohne volle Freiheit, und in dem langsamen allmähligen Gange ihrer Ausbildung gewinnt, was im Anfange als blos denkbare Möglichkeit erschien, durch die hervorgebrachte Befriedigung bald Wahrscheinlichkeit und endlich durch die Macht der Ueberzeugung die Geltung der Wahrheit. Der Mensch fängt damit an, eine Meinung, ein Phantasiegebilde für möglich zu halten, dann wird es ihm wahrscheinlich und endlich wahr und feste Ueberzeugung. Auch Zoroasters Lehre von der Zukunft musste so entstanden sein, so ausschweifend und phantastisch sie auch ist.

Was aus dem einzelnen Menschen in nächster Zukunft, nach seinem Tode, werden würde, konnte wohl für Zoroaster kein Gegenstand des Zweifels mehr sein; denn der Glaube an Unsterblichkeit musste bei den Arianern schon längst vorhanden sein, da auch andere Völker schon seit Jahrhunderten eine Unterwelt und einen Aufenthalt der Seligen im Himmel annahmen. Nur die Vorstellung, dass die Unterwelt ein Läuterungsort sei, wo die Geister von allem durch ihre Sünden ihnen anklebenden Unreinen, Ahrimanischen, gereinigt werden, möchte eine der Umbildungen sein, welche Zoroaster mit dem älteren Glaubenskreise vornahm. Sie ergab sich aus dem übrigen Ideenkreise Zoroasters fast von selbst; denn natürlich musste ja der Geist erst ganz rein sein, ehe er in den Himmel, den Wohnsitz Ormuzds, wo die vollkommenste Reinigkeit und Lauterkeit herrscht, einzugehen im Stande war. Das Schmerzliche einer solchen Läuterung konnte dann zugleich als eine gerechte Strafe für die auf der Erde begangenen Sünden angesehen werden. Was noch weiter von besonderen Ausschmückungen in diesen Vorstellungen vorkommt, wie der Weg der Seelen über den Albordsch, um in den Himmel zu gelangen, der ja auf dem Gipfel des Albordsch aufruhte, und anderes Aehnliche ist wahrscheinlich aus den Volksvorstellungen entnommen, die Zoroaster unter den Arianern vorfand, und unter denen er aufgewachsen war.

So entwickelten sich die Vorstellungen Zoroasters über die Fortdauer nach dem Tode aus den Volksvorstellungen seiner Zeit. Aber die entfernte Zukunft des Menschengeschlechtes und der ganzen Welt? Wie sollte der Schleier, der sie verhüllt, aufgedeckt werden?

Auch hierzu lag in dem zoroastrischen Ideenkreise Denkstoff genug vor, auf den das Nachsinnen des Denkers sich nur hinzulenken brauchte, um daraus Fäden zu einem der glänzendsten Gewebe ziehen zu können.

Der gegenwärtige unentschiedene Zustand des Weltalls, der jetzige Kampf zwischen den beiden Grundursachen, der guten und der bösen, musste einmal sein Ende erreichen; es musste eine Entscheidung erfolgen; eine musste endlich über die andere siegen. Welcher der Sieg zukommen müsse, das litt keinen Zweifel. Geht doch das Streben aller Wohldenkenden dahin, dem zum Siege zu verhelfen, was sie als das Rechte und Gute erkannt haben. Das gute Prinzip also musste siegen. Wenn das gute Prinzip siegte, so musste alles Böse, alles Uebel aus der Welt verschwinden; Alles war dann gut, vollkommen, unverderbt, rein; das dann noch lebende Menschengeschlecht musste vollkommen glücklich sein; die ganze Welt wie verjüngt. Aber wenn das gute Prinzip siegt, so siegt das Licht; wenn das Böse vertrieben wird, so giebt es auch keine Finsterniss, keine Nacht, kein Dunkel, — keinen Schatten mehr. So musste Zoroaster von einer Folgerung zur anderen, durch den inneren Zuhammenhang seines Ideenkreises selbst, auf die Vorstellung von jener seligen vollkommenen Weltperiode kommen, in welcher ein ununterbrochener Tag herrscht und selbst die verklärten lichten Leiber der Menschen keinen Schatten mehr werfen.

Eben so nothwendig musste er auf seine Auferstehungslehre geführt werden. Es musste seinem Gefühle widerstreben, dass nur das alsdann lebende Geschlecht dieses Glück geniessen sollte. Denn eigentlich hätten doch alle Menschen Anspruch darauf, die jetzt lebenden um so mehr, weil sie unter der Herrschaft des Bösen so viel gelitten haben. Es musste ihm selbst ungerecht scheinen, die jetzt lebenden Geschlechter von diesem Glücke auszuschliessen. Wenn also auch sie, wenn überhaupt alle Menschen daran Theil nehmen sollten, die je auf der Erde gelebt haben, so musste er annehmen, dass die Verstorbenen wieder vom Tode würden auferweckt werden. Die ganze Auferstehungslehre ist offenbar nur aus dem moralischen Bedürfnisse hervorgegangen, eine Ausgleichung der Leiden und Uebel aufzufinden, von welchen das Menschengeschlecht in seinem gegenwärtigen Zustande

gedrückt erscheint. Alle weiteren Einzelzüge entwickeln sich dann wie von selbst. Da unter den Auferstehenden nothwendig viele sein mussten, die ihre Leiber durch Sünden mit der Unreinigkeit des Bösen befleckt hatten, so mussten diese erst gereinigt werden, ehe sie an dem künftigen reinen Zustande Theil nehmen konnten. Es lag nahe, in dem Feuer, dem reinsten aller geschaffenen Wesen, ein solches Läuterungsmittel zu erblicken, das sie von allen Schlacken Ahrimans befreien werde. Aber da nicht alle Verstorbenen böse gewesen waren, da auch Tugendhafte sich unter ihnen befanden, so musste ferner angenommen werden, dass eine Ausscheidung der Guten von den Bösen stattfinden werde, und dass nur die Bösen würden gereinigt werden. So verband sich die Vorstellung eines künftigen Gerichtes fast nothwendig mit der Auferstehungslehre.

Selbst über den Zeitpunkt, wann dieser gewünschte Zustand der Welt eintreten sollte, liess sich eine Wahrscheinlichkeit aufstellen. Die Arianer mochten ihrer Geschichte, die Sagengeschichte mit eingeschlossen, eine Dauer von 3000 Jahren beilegen. Eine solche Annahme war gemässigt, denn die Aegypter schrieben ja ihrer Geschichte noch eine weit grössere Dauer zu, und die einzelnen Weltentstehungsperioden rechneten sie gar nach Myriaden. Diesen Zeitraum mochte Zoroaster zum Maasstabe seiner Weltperioden machen. Wenn also Zoroaster der Zeit, in welcher er lebte und die er nach allgemeiner Menschensitte für die schlechteste hielt — schon Hesiod denkt so — eine ebenso grosse Dauer zuschrieb, als der Vergangenheit des Menschengeschlechtes, so mochte er glauben, das Richtige getroffen zu haben; und die glückliche goldne Zeit musste dann eintreten. Dieser und der Schöpfungsperiode konnte er dann keine geringere Dauer beilegen; und so entstand seine Lehre von den 4 dreitausendjährigen Weltperioden.

Man sieht, dass so von Möglichkeiten zu Wahrscheinlichkeiten, und von diesen zur festen Ueberzeugung und zur Gewissheit ein leicht gebahnter Weg geöffnet ist, den die Phantasie begierig betritt, wenn die Wünsche des Herzens mit im Spiele sind. Bedenkt man nun, dass, was hier in wenigen Zeilen zusammengedrängt ist, im Kopfe des Spekulirenden nur sehr langsam entsteht, dass die Bildung eines Ideenkreises mit vielen wechselnden Gemüthszuständen, bald mit Zweifel und

Unruhe, bald mit hoch beglückenden Eingebungen und plötzlichen Erleuchtungen verbunden ist, so begreift sich die allmählige Entwicklung von den dämmerndsten Anfängen bis zur felsenfesten Ueberzeugung ohne alle Schwierigkeit. Man braucht in den Schriften der Theosophen und Schwärmer — und unter diese muss doch wohl Zoroaster gerechnet werden — nur ein wenig bewandert zu sein, um die Möglichkeit, wie die zoroastrische Lehre in dem Kopfe ihres Urhebers entstand, vollkommen einzusehen. Sind nur erst die Hauptfäden eines Ideenkreises entstanden, so bildet er sich je nach den grösseren oder geringeren geistigen Gaben seines Urhebers fast von selbst im Einzelnen aus. Denn die Harmonie eines Ideenkreises in sich selbst ist ein Denkgesetz, dem alle Menschen vom höchsten wissenschaftlichen Denker an bis herab zum finstersten Glaubensschwärmer in gleichem Maase unterworfen sind. Ein Ideenkreis rundet sich ab und setzt sich in eine innerliche Uebereinstimmung in demselben Maase, wie das Denken entwickelt ist. Niemand wird in seinem Ideenkreise einen inneren Widerspruch dulden, — wenn er ihn bemerkt. Die vollendetste innere Uebereinstimmung eines Ideenkreises ist also nicht der geringste Beweis für seine Wahrheit, wie die Geschichte der geistigen Bildung durch eine Reihe von spekulativen Systemen beweist, die, so wie einmal die Grundansicht zugegeben ist, vollkommen folgerichtig ausgebildet sind und doch mit dieser ihrer Grundansicht unabwendbar über den Haufen stürzten.

Ueber den inneren Werth, die reelle Wahrheit eines solchen Ideenkreises erwartet nach dem Gesagten wohl Niemand mehr ein besonderes Urtheil; dies ergiebt sich von selbst. Ein Ideenkreis, der blos auf Wahrscheinlichkeiten gebaut ist, mag für seinen Schöpfer oder für Geistesverwandte noch so viel überzeugende Kraft haben, Wahrheit hat er darum nicht. Und dies gilt nicht blos von dem zoroastrischen Ideenkreise allein, als von einem nur verfehlten Versuche der Spekulation, sondern von aller Spekulation überhaupt, sobald sie zur blossen Befriedigung eines Herzensbedürfnisses oder einer vorgefassten Idee aus blossen allgemeinen und namentlich blos logischen, keinen inneren Widerspruch in sich tragenden Gründen und Schlussfolgerungen ein Gebäude der Erkenntniss aufbauen soll. Ueberall, wo der Denkstoff zu einem Erkenntnissgebäude nicht

streng aus der Erfahrung, den Wahrnehmungen der Erscheinungswelt hergenommen ist und das schöpferische Denken, die Spekulation, mehr leisten soll, als eine muthmaassliche Ergänzung des Erfahrungsstoffes, da, wo er wegen Mangelhaftigkeit der Wahrnehmungen Lücken hat, da wird überall auch das strengste logische Denken zu keiner Wahrheit, sondern höchstens zu einer Wahrscheinlichkeit führen. Jede Spekulation kann, wie die zoroastrische, auf wenige Grundansichten, meist Hypothesen, zurückgeführt werden, denen der Denker vorcilig Gewissheit beilegte, weil sie ihn in einer Stunde der tieferen Meditation oder höherer geistiger Aufregung mit mehr als gewöhnlicher Macht erfassten, und er die Stärke des von ihnen empfundenen Eindruckes der Gewalt ihrer inneren Wahrheit zuschrieb. Nicht überall ist die mit der Spekulation verbundene Dichtung mit so starken Farben aufgetragen wie bei Zoroaster, aber immer ist sie vorhanden, wenn auch oft, namentlich bei den neueren Denkern, hinter einem streng logischen Gerüste versteckt; und immer kann ihre Grundlosigkeit und Nichtigkeit nachgewiesen werden.

Diesem ganzen Phantasiegebäude liegt übrigens eine durchaus sittliche Gesinnung zu Grunde; und dies braucht nicht zu befremden; eine Spekulation kann, je nachdem die mit ihren Dichtungen sich verbindende Gesinnung ist, sittlich rein, edel, ja erhaben sein und doch falsch, wie eine grosse Zahl platonischer Philosopheme schlagend beweisen; denn die sittliche Gesinnung ist keine Gewährleistung für logische Richtigkeit. Diese Anerkennung der die zoroastrische Spekulation beseelenden sittlichen Gesinnung muss jedoch dahin beschränkt werden, dass die schwärmerische Gemüthsstimmung Zoroasters, die sich in seiner ganzen Lehre durch die vorwiegende Thätigkeit der Phantasie genugsam kundgiebt, auch sittlich eine höchst üble Frucht trägt, nämlich den bis zum Fanatismus, zur Verfolgungssucht gesteigerten Eifer für den allein für wahr gehaltenen Glauben. Nicht blos den Dews, den bösen Gottheiten, werden in den Zendbüchern alle möglichen Arten der Vernichtung angewünscht, sondern auch den Dewsanbetern, den falschen Gläubigen. Daraus erhellt die Stellung, welche nach Zoroasters Meinung seine Anhänger gegen die grosse Zahl der Andersgläubigen einnehmen sollten, schon deutlich genug. Diese gegen die Dewsanbeter geschleuderten Verwünschungen erhalten aber noch ein weit bestimmteres Ziel durch die früher gemachte Bemerkung, dass jene Dews Gottheiten des altarianischen Glaubenskreises waren. Unter den verwünschten Dewsanbetern sind also insbesondere die zur neuen Lehre nicht übergetretenen, sondern ihren alten Göttern treu gebliebenen Arianer gemeint. Dadurch gewinnt der Kampf zwischen den zoroastrischen guten Gottheiten und den Dews, den ahrimanischen, bösen Gottheiten, eine ganz andere als blos ideelle Bedeutung; aus einem ideellen Kampfe zwischen blos im Glauben existirenden Gedankenwesen wird nun auf einmal ein sehr reeller Kampf zwischen zwei entgegengesetzten Glaubenskreisen und Glaubenspartheien. Die gegen die Dewsanbeter ausgesprochenen Verwünschungen sehen dann ganz überraschend ähnlichen Verwünschungen aus späterer Zeit gleich, und sind also offenbar, ebensogut wie diese, Zeichen eines leidenschaftlichen Glaubenshasses. Und dass diese Gesinnung Zoroasters auf seine Glaubensanhänger überging, beweisen nicht blos die Gewalthandlungen, welche sich die Perser in den Perserkriegen gegen den griechischen Götterdienst erlaubten — auch die griechischen Götter waren ja Dews —, sondern auch die späteren Ideenkreise, welche mit den zoroastrischen Glaubenslehren zugleich den zoroastrischen Fanatismus gegen Andersgläubige geerbt zu haben scheinen.

Jedenfalls giebt der zoroastrische Ideenkreis, so gering auch sein spekulativer Gehalt ist, vollauf zu denken.

Schlussbemerkungen.

Jetzt, wo der Leser aus der bisherigen Darstellung die Anfänge unserer abendländischen Spekulation genügend kennt, wollen wir versuchen, uns auch noch den inneren spekulativen Charakter eines jeden der geschilderten Ideenkreise klar zu machen, um uns dadurch schon im Voraus das Verständniss der nun erfolgenden Denkentwicklung aufzuschliessen. Wir kommen also nicht mehr auf die allgemeinen Eigenthümlichkeiten der alten Spekulation zurück; der Leser wird in den geschilderten Ideenkreisen selbst die volle Bestätigung alles dessen gefunden haben, was in der Einleitung zu diesen Untersuchungen hierüber im Voraus bemerkt wurde.

Bei der Beurtheilung der ägyptischen Glaubenslehre haben wir schon darauf aufmerksam gemacht, dass der Charakter des in ihr enthaltenen Ideenkreises der eines noch rohen materiellen Pantheismus ist; wir nannten sie einen Kosmotheismus, eine Weltvergötterungslehre. Diesen Charakter erhielt die ägyptische Glaubenslehre dadurch, dass sie zunächst und ursprünglich aus dem Nachdenken über die äussere Erscheinungswelt, über die physische Natur hervorgegangen ist, ein Standpunkt, auf welchem sich der Mensch noch in das All verliert und sich seiner individuellen Geistesbedürfnisse, seiner persönlichen Herzenswünsche gar nicht bewusst wird. Wir haben gezeigt, wie eine solche Denkweise bei allen Anfängen der Gesittung, so lange das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen wenig entwickelt ist und der Einzelne den grössten Theil seines Lebens in der freien Natur, umringt von den Gegenständen der Aussenwelt, zubringt, mit Nothwendigkeit entstehen muss, weil die unbewusste Ausbildung eines

jeden Gedankenkreises von den Haupteindrücken des täglichen Lebens abhängt. Erst später, wenn im bürgerlichen Leben der Mensch dem Menschen die Hauptsache ist, wenn durch die gesellschaftlichen Anregungen und Bezüge die moralischen Eigenschaften des Menschen sich entwickeln, richtet sich auch das Nachdenken vorzugsweise auf den Menschen und seine moralische Natur, wie dies schon bei der Untersuchung des griechischen Glaubenskreises berührt wurde. In Uebereinstimmung hiermit fand es sich denn auch, dass derjenige Theil des ägyptischen Glaubenskreises, welcher vorzugsweise den Menschen, sein irdisches Leben und die Fortdauer nach dem Tode betrifft, am spätesten, viele Jahrhunderte nach der Götterlehre und Kosmogonie, und zwar erst in den blühendsten Zeiten des ägyptischen Staates entstanden ist. Die Eigenthümlichkeiten dieses materiellen Pantheismus: sein aus materiellen und geistigen Elementen zusammengesetzter, viereiniger Urgottheitsbegriff, seine Emanationslehre, seine sachlichen Götterbegriffe, welche Theile des Weltalls darstellen, der eng mit ihm verbundene astrologische Aberglaube u. A. dgl. sind aus der vorhergegangenen Darstellung bekannt und brauchen hier nicht wiederholt zu werden. Dieser ganze Ideenkreis mit seiner eigenthümlichen Vorstellungsweise, obgleich unmittelbar aus der Anschauung der Aussenwelt hervorgegangen und einer jeden sinnengemässen Weltanschauung so natürlich, dass er sich bei allen ältesten Völkern vorfindet, steht uns bei unserer Entfremdung von der äusseren Natur so fern, dass es uns die grösste Mühe kostet, uns wieder in ihn zurückzuversetzen. Ja es überrascht uns im höchsten Grade, Götterbegriffe, die unserer Denkweise äusserst unsinnlich und abstrakt vorkommen, wie z. B. die unendliche räumliche Ausdehnung als Hüterin der Weltordnung aufgefasst, in Zeiten des grauesten Alterthums und von Völkern verehrt zu sehen, die, wie z. B. die phönikischen Philister, wir uns nur als rohe Barbaren zu denken gewohnt sind.

Unendlich näher steht uns schon der zoroastrische Ideenkreis. Zwar hat auch er noch einen Bestandtheil, der uns fremdartig genug erscheint, nämlich jene Verehrung der materiellen Aussenwelt: des Feuers und Wassers, der Sonne und des Mondes, der Winde, der Berge u. s. f. Aber gerade dieser für uns so fremdartige Theil ist Zoroastern nicht eigen-

thümlich, sondern stammt aus dem alten arianischen Glaubenskreise her, der, dem altägyptischen ganz nahe verwandt, ebenfalls eine Weltvergötterung, ein Kosmotheismus war. Die Zoroastern eigenthümlichen Götterbegriffe fallen uns dagegen gar nicht auf, denn sie stehen schon ganz auf dem Standpunkte unserer heutigen modernen Denkweise; es sind menschenähnlich gedachte Geisterwesen, gleich unseren Engeln. Bei Zoroaster findet sich also unsere moderne Denkweise schon im Beginnen; er betrachtet die Welt schon ganz vom menschlichen Standpunkte aus; er vermenschlicht, wie wir es in unserer modernen Denkweise thun, sogar schon die höchsten Götterbegriffe; sie sind, wie wir uns gewöhnlich die Gottheit denken, persönliche Wesen vorwiegend moralischer Natur. Der moralische Standpunkt herrscht bei ihm, wie bei uns, durchgängig vor; er trägt, wie wir, die moralische Anschauungsweise sogar in die Aussenwelt über. Was uns in seinem Ideenkreise unangenehm berührt, ist nur die beständige Vermischung dieser beiden ganz verschiedenen Vorstellungsweisen, wodurch er die materiellen Theile des Weltalls ganz so wie seine persönlich gedachten Götter behandelt, sie anruft, ihren Segen erfleht, sie wie mit Bewusstsein und Willen wirkende Wesen betrachtet; eine Vermischung, die offenbar nur daher rührt, dass er sich trotz seiner ganz verschiedenen persönlichen Denkweise von den Fesseln der Gewohnheit und der Jugendeindrücke nicht losmachen konnte. Diese Zwitterhaftigkeit des zoroastrischen Ideenkreises ist es offenbar, die uns am meisten in ihm stört.

Diese Alles vom menschlichen Standpunkte aus auffassende Denkweise ist nun in den späteren Zeiten immer mehr herrschend geworden und ist es noch jetzt. Und nicht blos unsere Spekulation über metaphysische und religiöse Begriffe: über die Gottheit und die Weltordnung steht fast ausschliesslich auf diesem Alles vermenschlichenden Standpunkte; nein, auch unsere Naturwissenschaften, obgleich sie begonnen haben sich von ihm loszuringen, sind noch zum grössten Theile auf ihm befangen, und wo sie sich von ihm losgemacht haben, entfremden sie sich die herrschende Denkweise.

Das war also bis auf unsere Tage der allgemeine Gang der Denkentwicklung, dass sie von einem an die äussere Erscheinungswelt sich anschliessenden erscheinungsgemässen

Ideenkreise, wie er uns in der ägyptischen Glaubenslehre entgegentritt, allmählig sich entfernend, zu einem ausschliesslich nach dem Menschenleben gebildeten, ganz vermenschlichten Ideenkreise sich hinwandte, dessen erste Anfänge sich in Zoroasters Lehre zeigen.

Bei dieser allgemeinen Umgestaltung der Denkweise waren nun beide älteste Ideenkreise gleich stark betheiligt; sie entstand nur durch einen lang dauernden Kampf beider Ideenkreise, während dessen der zoroastrische immer mehr herrschend wurde, der ägyptische immer mehr unterlag, ohne dass jedoch dieser letztere ganz verdrängt worden wäre; denn einer seiner Nachkömmlinge hat sich noch erhalten bis auf diesen Tag. Und es ist hier nicht die Rede von Ideenkreisen, die mit jenen ältesten blos geistesverwandt, geschichtlich aber von ihnen unabhängig und selbstständig entstanden gewesen wären, sondern von solchen, die mit ihnen wirklich geschichtlich zusammenhängen und von ihnen abstammen. Dies ist eine zwar nicht gekannte, aber darum doch nicht weniger wahre Thatsache. Ihre Unbekanntheit darf nicht verwundern. Denn die einseitige Beschränktheit unserer Alterthumsstudien hat auch eine solche Beschränktheit unseres geistigen Gesichtskreises zur Folge gehabt, dass die orientalischen Ideenkreise überhaupt für uns so gut wie gar nicht vorhanden waren und es Niemanden einfiel, dass beide Glaubenslehren bis in das siebente Jahrhundert nach Chr. G. fortdauerten, also auch bis in diese spätere Zeit ihren Einfluss auf das Abendland ausübten und den Griechen als die „fremde Philosophie“ (barbara philosophia) wohl bekannt waren. Es ist daher ganz natürlich, wenn selbst die Geschichtschreiber der Philosophie vor einer ausländischen, nicht-griechischen Philosophie (barbara philosophia), die sie in ihren Quellen hier und da erwähnt finden, befremdet stutzen und sie in das Reich der Fabeln verweisen.

Dass die ältere griechische Spekulation aus der ägyptischen Glaubenslehre mit Beimischung zoroastrischer Elemente entstanden ist, wurde schon früher bemerkt. In dieser ganzen älteren Zeit bis auf Plato, diesen mit eingeschlossen, ist der ägyptische Ideenkreis vorwiegend und liegt der griechischen Spekulation, wo sie sich nicht unmittelbar an das allmählig entstehende Erfahrungswissen anschloss, in den

Systemen der meisten griechischen Denker zu Grunde. Beimischung von zoroastrischen Vorstellungsweisen findet sich nur wenig und in grösserem Maase nur bei einzelnen Denkern, wie z. B. bei Demokrit und Plato. Dann tritt mit Aristoteles eine Periode ein, wo der griechische Ideenkreis sich von dem ägyptischen frei macht und selbstständig wird. Dies ist die schönste Blüthe des menschlichen Geistes. Hierauf sinkt die griechische Bildung. Das Christenthum entwickelt sich aus dem zoroastrischen Ideenkreise, aber unter fortwährenden Einflüssen des ägyptischen, der durch die Neuplatoniker, einen Plotin und seine Nachfolger, nochmals in verjüngter, wissenschaftlicherer Gestalt von seinem heimischen Boden nach Rom und Athen verpflanzt worden war. Nicht blos eine weit verbreitete christliche Sekte, die der Gnostiker, bildete ihre Lehre durch eine Verschmelzung ägyptischer und christlicher Ideen, wobei noch dazu die christlichen Elemente äusserst spärlich sind, weil die meisten gnostischen Denker geborene Aegypter waren, sondern auch die orthodoxe Kirchenlehre selbst bildete ihr Schiboleth, die Trinitätslehre, nach neuplatonischen d. h. ägyptischen Ideen. Mit dem Aussterben der griechischen Bildung verschwindet auch der ägyptische Ideenkreis von dem griechischen Boden, und mit dem Christenthume wird, vielfach umgebildet, aber doch den Hauptzügen nach unverändert, der zoroastrische Ideenkreis in den Abendländern allgemein herrschend. Selbst der Muhammedanismus, welcher im Morgenlande den zoroastrischen und den ägyptischen Ideenkreis zugleich verdrängt, ist mit der zoroastrischen Lehre nah verwandt, weil er aus jüdisch-christlichen Elementen zusammengesetzt ist. Die ägyptisch-neuplatonische Denkweise dagegen findet ihre Fortbildung in der muhammedanischen Philosophie, und zwar in den freidenkerischen Schulen der arabischen Aerzte, sowohl der morgenländischen wie der spanischen, bis weit in das Mittelalter hinein. Ja durch den Einfluss und die Schriften der spanisch-arabischen Philosophen dringt diese Denkweise selbst in das christliche Abendland und erzeugt in den Schulen der Scholastiker jenes mit der christlichen Denkweise so unverträgliche pantheistische Element, das den Späteren die scholastische Spekulation so fremdartig und unverständlich machte. Sogar im Judenthume pflanzt sich der ägyptische Ideenkreis durch die Kabbala fort und erhält sich so bis auf diesen Tag. Während dieser ganzen neueren Periode tritt aber zwischen beiden Denkweisen ein dem früheren entgegengesetztes Verhältniss ein: die zoroastrische überwiegt, die ägyptische tritt zurück.

Der eigentliche spekulative Gehalt jener beiden ältesten Glaubenskreise ist also der, dass sie zwei durch die ganze Geschichte hindurchgehende, einander entgegengesetzte Denkweisen gleich bei den Anfängen der geistigen Bildung repräsentiren und durch ihren Einfluss auch in den späteren Zeiten forterhalten. Beide Denkweisen finden sich in jenen Glaubenskreisen in ihrer rohesten unvollkommensten Gestalt; beide Glaubenskreise haben deshalb keinen oder nur einen sehr geringen inneren Werth; beweisbare Wahrheit enthalten sie beide nicht, ein Maasstab, vor dem übrigens wenig spekulative Ideenkreise überhaupt bestehen möchten. Aber sie haben einen sehr grossen historischen Werth, weil sie die Schlüssel zu dem Verständnisse der späteren spekulativen Systeme enthalten und die bisher nicht vorhandene Möglichkeit gewähren, in den geschichtlichen Entwicklungsgang unserer noch jetzt bestehenden Ideenkreise einzudringen. Die beiden durch sie zuerst ausgesprochenen Denkweisen bestehen in geläuterteren, vollkommeneren Formen noch jetzt und werden wahrscheinlich auch in Zukunft neben einander fortbestehen. Denn die vom menschlichen Standpunkte die Erscheinungswelt auffassende Denkweise besteht nicht vor der Wissenschaft, und die von der Erscheinungswelt ausgehende, an sie sich anschliessende wird schwerlich jemals wieder dem Bildungsstande der Menge angemessen werden. Ob aber ein höherer, beide Denkweisen vermittelnder oder vereinigender Standpunkt möglich sei, das werden wohl erst kommende Zeiten späteren Geschlechtern lehren.

Den beginnenden Kampf dieser beiden Denkweisen mit einander werden uns nun gleich die nächstfolgenden Entwicklungen der Philosophie bei den Griechen nachweisen; er zieht sich durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch und dauert auch noch fort, nachdem die alte Weltanschauung, an die er zuerst geknüpft war, längst zusammengestürzt ist; er muss also wohl tief in der Natur des menschlichen Denkens gegründet sein.

NOTEN.

Noten.

Note 1 — 4.

1) Arier, im Zend 𐬀𐬭𐬌𐬎, Airija, heisst das Zendvolk, die Baktrer, in seinen eigenen heiligen Schriften. Der Name bedeutet: die Herren; denn wie Burnouf in seinem Commentaire sur le Yaçna p. 460 note 325 nachweist, so ist das zendische 𐬀𐬭𐬌𐬎 dasselbe Wort, wie das sanskr. आर्य, arya, Meister, Herr. Dass auch die Meder sich so nannten, sagt Herodot (VII, 62); und Strabo (XV, 2, § 8, p. 724) dehnt den Namen Ἀριανή über die Perser, Meder, Baktrer und Sogdianer aus, die er alle ὁμόγλωττοι παρὰ μικρόν nennt, wie denn auch wirklich das Altpersische in den von Lassen entzifferten Keilinschriften als ein mit dem Zend naheverwandter Dialekt erscheint. In einer solchen weiteren Bedeutung findet sich der Name Arier auch in den Zendbüchern, denn 𐬠𐬀𐬭𐬌𐬎𐬌𐬌𐬀𐬎𐬌𐬎 𐬀𐬭𐬌𐬎, airijo schaijanem, nennen diese nicht blos die Provinz Ariana im Besondern, sondern auch die arianischen Länder im Allgemeinen. (Burnouf Comment. sur le Yaçna, notes et eclairc. p. lxj). Den Gegensatz bilden dann die nichtarianischen Provinzen, im Zend: 𐬀𐬌𐬌𐬎𐬀𐬌𐬎𐬎 𐬠𐬀𐬭𐬌𐬎𐬌𐬎, anairijâo dangĥâvô (von daqijus, 𐬛𐬀𐬐𐬌𐬎𐬎, Provinz). Ebenso Iran ve Aniran in den von De Sacy erklärten Pehlviinschriften.

2) Auch Burnouf wird durch die Untersuchung der im Zend-Avesta vorkommenden geographischen Namen auf das Resultat geführt, dass der Imaus und die Hochländer am Imaus und Himalaya die ältesten Wohnsitze des Zendvolkes sind (Comment. sur le Yaçna; additions et corrections p. clxxxv).

3) S. z. B. Habakuk 3, 7; Jeremias 46, 9; 2 Chron. 14, 8 und 21, 16. In der Völkertafel Gen. 10, 7 werden daher als Söhne des Kusch, d. h. als Abkömmlinge der Aethiopen südarabische Städte genannt, z. B. Sabotha, die Hauptstadt der Hadramautiten, רַעְמָה das Ῥεγμά des Ptolemäus (VI, 7) am Persischen Meerbusen im Kerman. Asiatische Aethiopen konnte daher auch Herodot (III, 94) als dem persischen Reiche tributpflichtig erwähnen.

4) S. die Fragmente der Manethonischen Chronik aus Eusebius und Africanus in Idleri Hermapion Appendix p. 31 sqq.

5) Herodot II, 142.

6) Idleri Hermapion p. 229.

7) Plutarch de Iside et Osiride c. 46.

8) Diese Hypothese stellt Rhode auf in seiner heiligen Sage des Zendvolkes p. 97 sqq.

9) Denn der alte Name der Inder war आर्य्य, आर्य्य, arya, âryа, der Arier, z. B. Rigveda ed. Rosen hymn. 51, v. 8, wodurch sich also die Inder selbst als zu dem arianischen Volksstamme gehörig bezeichnen. Der allgemeine Name des Landes zwischen dem Himalaya- und dem Vindhya-Gebirge, und zwischen dem westlichen und östlichen Meere heisst daher in brahmanischen Schriften आर्य्यावत्त, âryâ-varta (Wilson. s. h. v. und Mânava-dharma-çastra II, 22 sqq.). Den Namen Inder, Ἰνδοί, sanskr. सैन्धव, saindhava, erhielten die arianischen Einwanderer erst als Anwohner des Indus, sanskr. सिन्धु, sindhu, zend. 𐬯𐬌𐬥𐬎𐬎𐬌 hĕñdu; denn der blosse Blick auf die Karte lehrt, dass das Flussgebiet des Indus diejenige Gegend war, auf welche der von Mittelasien einwandernde arianische Völkerstamm zuerst gelangen musste. Das Wort सिन्धु, sindhu, 𐬯𐬌𐬥𐬎𐬎𐬌 hĕñdu, war aber ursprünglich Nichts als ein nomen appellativum, und der älteste Name Indiens, hergenommen von den dasselbe durchströmenden Flüssen, hiess daher „die sieben Flüsse", सप्तसिन्धवस्, sapta sindhavas, (Rigveda hymn. 32, 12; 35, 8), im Zend: 𐬯𐬌𐬥𐬎𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬨𐬌𐬵𐬌 hapta hĕñdu (Burnouf Comment. sur le Yaçna, notes et éclaircissem. p. cxv sqq.). Ritter schon erkannte in diesen sieben Flüssen das Pantschab mit Hinzurechnung des Indus und Kabul.

Ebenso haben die neuesten Untersuchungen der Sprachforscher: Bopp's in seiner vergleichenden Grammatik des Zend und Sanskrit etc., besonders aber Burnouf's in seinem Kommentar über den Yaçna, eines der in Zendsprache abgefassten Zoroastrischen Bücher, zu dem Ergebnisse geführt, dass die Sprachen der Inder und der Baktrer, das Sanskrit und das Zend, ihrem grammatischen Bau und ihren Wortstämmen nach wesentlich identisch sind und so ganz zu einem und demselben Sprachstamme gehören, dass sie sich nur wie Dialekte, z. B. das Hebräische und Arabische, das Gothische und Alt-Hochdeutsche, zu einander verhalten. Dies Verhältniss hat sich besonders klar herausgestellt, seitdem durch die Herausgabe eines der Veda's, des Rigveda durch Rosen, die ältere Form des Sanskrit bekannter geworden ist. Diese Sprachverwandtschaft ist aber anerkannter Maassen der schlagendste Beweis für die Stammverwandtschaft zweier Völker.

Als stammverwandt finden wir daher auch die Inder in den ältesten Zeiten auf derselben Stufe der Gesittung, wie die Baktrer. Wie in den Zendbüchern die Baktrer als ein Hirtenvolk erscheinen, das auf der Uebergangsstufe zu einem ackerbautreibenden Volke begriffen ist, so auch die Inder im Rigveda. Obgleich im Rigveda schon Dörfer (grama, hymn. 44, 10; 114, 1), also feste Wohnsitze mit Ackerbau, und selbst Schiffe (hymn. 116, 5), also die Anfänge des Handels mit Schifffahrt, erwähnt werden, so treibt doch das Volk hauptsächlich Viehzucht, und führt dabei ein herumziehendes Hirtenleben; so wird im hymn. 42, 8 zu Puschan, der Sonne, gebetet: führe uns an einen grasreichen Ort; hymn. 67, 3 heisst es: Beschütze, o Agnis, die den Heerden angenehmen Weideplätze; daher die oft wiederholte Bitte an die Götter um Ueberfluss an Pferden, Kühen und Getreide. Dass aber diese alten noch halb nomadischen Inder ein sehr kriegerisches Volk waren, erhellt namentlich aus den Hymnen im 15. und 16. Kap. des Rigveda.

Diese enge Stammverwandtschaft der Baktrer und Inder stellt sich endlich auch aus ihrer älteren Gläubenslehre und Götterverehrung hervor, die, wie wir später sehen werden, bei beiden Völkern in allen wesentlichen Theilen vollkommen identisch war. Dies arianische Hirtenvolk fand nun bei seiner Einwanderung an den Indus schon einen Volksstamm von Landeseingebornen vor, welchen sie unterjochten: die Sutra's, शूद्र. Die Sutra's bildeten daher später die dienende Klasse des indischen Volkes; sie bestanden aber auch als ein selbstständiges Volk im Süden vom Dekhan fort. Ihre Stammverschiedenheit von den das Sanskrit redenden arischen Stämmen erhellt aus ihrer Sprache, denn diese ist von dem Sanskrit stammverschieden; diese Sprache der ursprünglichen Landeseingebornen hat sich noch in den vier Hauptsprachen des Dekhans, in der Telinga-, Kanara-, Tamul- und Malayâla-Sprache, erhalten. Denn diese 4 Sprachen, obgleich jetzt so verschieden, dass man sich gegenseitig nicht in ihnen verständigen kann, gehören doch zu einer und derselben Sprachfamilie.

Aus diesem Verhältnisse eines durch Eroberung zur Herrschaft gelangten fremden Einwandererstammes zu den unterjochten Landeseingebornen, das so vielfach in der Geschichte vorkommt, erklärt sich nun auch das indische Kastenwesen, obgleich es sich in seiner heutigen strengen Form wahrscheinlich erst in der späteren Zeit nach und nach ausgebildet hat. Im Rigveda wenigstens lässt es sich noch nicht mit Sicherheit als schon vorhanden nachweisen. Denn die im Rigveda öfters vorkommenden पञ्च चितयस्, pañca xitayas (hymn. 7, 9 und Rosens Anmerkungen daselbst), „die fünf Versammlungen, Geschlechter," sind zwar nach einem Theil der Kommentare die 4 Kasten nebst den verstossenen Nischâdas, nach einem andern jedoch die 5 Götterklassen: die Gandharva's,

Pitara's, Deva's, Asura's und Raxasa's. Die höchsten Klassen, der Adel und die Priesterschaft, bildeten sich natürlich aus den Ariern, und so erklärt sich denn auch der Beiname आर्य्य, âryа, den sich noch heute die Brahmanen beilegen; आर्य्य, ârya, ist ebenso aus dem Volksnamen अर्य्य, arya, Ἄριος, gebildet, wie वैश्य, vaiçya, der Name der dritten Kaste, aus विश्य, viçya, der Häuser-Bewohner, क्षत्रिय, kschattrya aus क्षत्र, kschattra, der Krieger; es bedeutete ursprünglich offenbar nur der Arische, und erhielt die Bedeutung: noble, vénérable, welche es jetzt in den Wörterbüchern hat, erst durch die bürgerliche Stellung des Stammes, der ihn trug.

10) Dass Kilikien noch in der späteren geschichtlichen Zeit bis auf Alexander den Grossen von Phönikern bewohnt wurde, so dass die phönikische Sprache hier die herrschende wär, beweisen noch erhaltene Münzen. Vergl. Gesenii Monument. phoenic. p. 275 sqq.

11) Denn der Name צִידֹנִי bezeichnet nicht blos die Bewohner der Stadt Sidon, sondern auch das ganze Volk der Phöniker. Vergl. Gesen. Thesaur. s. v. צִידוֹן.

12) Herodot l. VII. c. 89: *Οὗτοι δὲ οἱ Φοίνικες τοπαλαιὸν οἰκεον, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, ἐπὶ τῇ Ἐρυθρῇ θαλάσσῃ· ἐντεῦθεν δὲ ὑπερβάντες τῆς Συρίης οἰκέουσι τὰ παρὰ θάλασσαν. Τῆς δὲ Συρίης τοῦτο τὸ χωρίον καὶ τὸ μέχρι Αἰγύπτου πᾶν Παλαιστίνη καλέεται.* Mit dieser eigenen Aussage der Phöniker stimmen nun auch die Angaben der persischen Geschichtschreiber bei Herodot I, 1: *Περσέων μὲν νῦν οἱ λόγιοι Φοινικάς φασι . . . . . ἀπὸ τῆς Ἐρυθρῆς καλεομένης θαλάσσης ἀπικομένους ἐπὶ τήνδε τὴν θάλασσαν* (nämlich das mittelländische Meer), *καὶ οἰκήσανιας τοῦτον τὸν χῶρον, τὸν καὶ νῦν οἰκέουσιν, αὐτίκα ναυτιλίῃσι μακρῇσιν ἐπιθέσθαι κτλ.*

13) Herodot II, 44: *ἔφασαν γὰρ* (die Priester des Heraklestempels in Tyrus) . . . . . *εἶναι δὲ ἔτεα, ἀφ' οὗ Τύρον οἰκέουσι, τριηκόσια καὶ δισχίλια.*

14) Joseph. contr. Apion. I, 14: *Ἐκαλεῖτο δὲ τὸ σύμπαν αὐτῶν ἔθνος Ὑκσὼς, τοῦτο δέ ἐστι βασιλεῖς ποιμένες. Τὸ γὰρ Ὑκ καθ' ἱερὰν γλῶσσαν βασιλέα σημαίνει, τὸ δὲ ΣΩΣ ποιμὴν ἐστι καὶ ποιμένες κατὰ τὴν κοινὴν διάλεκτον, καὶ οὕτω συντιθέμενον γίνεται ΥΚΣΩΣ. Τινὲς δὲ λέγουσιν αὐτοὺς Ἄραβας εἶναι.* Dass nicht das Volk selbst, wie Josephus irrthümlich berichtet, sondern nur dessen Könige von den Aegyptern Ὑκσώς genannt worden seien, beweist die Etymologie, welche Josephus giebt, selbst; denn das Wort ist gut ägyptisch und zusammengesetzt, sowie Josephus angiebt, aus ϩⲁⲕ, ϩⲓⲕ, rex, und ϣⲱⲥ, pastor, und bedeutet also *reges pastorum.* Es darf also nicht für einen Volksnamen gehalten werden. Dass aber Josephus hier dies Hirtenvolk Araber nennt, ist kein eigentlicher

Widerspruch mit der Angabe Manetho's, sie seien Phöniker gewesen; denn bekanntlich wird Philistäa von den Alten bald zu Phönikien, bald zum peträischen Arabien gerechnet.

15) Die Fragmente des Manetho nach Eusebius in Idleri Hermapion, Appendix p. 37: *Ἑπτακαιδεκάτη δυναστεία ποιμένες ἦσαν ἀλλόφυλοι Φοίνικες ξένοι βασιλεῖς, οἳ καὶ Μέμφιν εἷλον.* So erklärt sich denn auch gleich der Name des ersten Königes aus dieser phönikischen Dynastie, den Manetho mit den Worten angiebt: *Ὧν πρῶτος Σαΐτης ἐβασίλευσεν, ἀφ' οὗ καὶ ὁ Σαΐτης νομὸς ἐκλήθη.* Denn *Σαΐτης* ist offenbar das Wort צַיָּד, صَيَّاد, venator, piscator, das mit צִידוֹן gleichen Stammes und gleicher Bedeutung ist, also ebenfalls den Sidonier, Phöniker bezeichnet, wie denn auch die Stadt Sidon im Arabischen صَيْدَا heisst.

16) Dass in der LXX die פְּלִשְׁתִּים regelmässig ἀλλόφυλοι genannt werden, ist bekannt. S. Schleusneri Lexic. LXX interpp. s. v. ἀλλόφυλος.

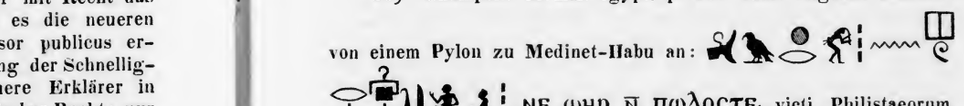
17) Die bisher zum Theil verkannte Identität aller dieser Namen erhellt aus Folgendem: Das Nomen gentile פְּלִשְׁתִּי kommt von dem Wort פְּלֶשֶׁת, der gewöhnlichen Bezeichnung Philistäa's, d. h. des Küstenstriches am mittelländischen Meere von Aegypten an bis nach Phönikien. Von diesem hebräischen פְּלֶשֶׁת kommt der Name *Παλαιστίνη*, welches in weiterer Bedeutung diesen ganzen Küstenstrich, Judaea und Phönikien mit inbegriffen, bei den Griechen bezeichnet. פְּלֶשֶׁת ist eine regelmässige Femininal-Bildung vom Stamm פָּלַשׁ, der sich in dem äthiopischen ፈለሠ erhalten hat mit der Bedeutung migravit, emigravit. פְּלֶשֶׁת, welches ganz dem äthiopischen ፍልሠት in der Wortbildung entspricht, hat also auch wie dieses die Bedeutung migratio, emigratio, exilium; wie denn z. B. das babylonische Exil im Aethiopischen heisst ፍልሠተ: ባቢሎን: Offenbar bezeichnet also zunächst das Nomen abstractum פְּלֶשֶׁת, emigratio, als Sammelwort die Gesammtheit der einzelnen Emigrirten ፈለሢ, falâsi, peregrinator, nach einem in allen Sprachen vorkommenden Brauche. Der Name des Volkes lautete also ursprünglich Pelaschi, der Auswanderer, wie die im Aethiopischen erhaltene Form falasi beweist, und war ebenso gebildet wie Plethi, Krethi, Kari. Dann hiess der Gesammtname Pelescheth, die Auswanderung, die Emigration, d. h. die Ausgewanderten; und dann erst ging dieser Name von dem Volke auf das von demselben bewohnte Land über. Das Wort bezeichnet demnach ein Volk von Auswanderern, Flüchtlingen, einen ausgewanderten Volksstamm. Ferner kommt in den A. T. Büchern כְּרֵתִי als ein mit פְּלִשְׁתִּי vollkommen gleichgeltendes Nomen gentile vor, wie in den einzelnen Stellen der Zusammenhang und der Parallelismus der Versglieder unzweifelhaft

beweist, vgl. z. B. Zephanja 2, 5; Ezechiel 25, 16. Auch dieses Wort כְּרֵתִי bedeutet exsul, der Verbannte, Ausgewanderte, von dem Stamme כָּרַת exscindere, im Niphal exscindi ex urbe, expelli, in exilium agi. Mit כְּרֵתִי verbunden findet sich nun in vielen Stellen des A. T. פְּלֵתִי, namentlich wo von der Leibwache David's die Rede ist, welche aus der Völkerschaft der הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי zusammengesetzt war, nach dem in der Geschichte so vielfach vorkommenden Grundsatze, die Leibwache des Herrschers aus Söldnern einer fremden Nation zusammenzusetzen. Da nun כְּרֵתִי ein Name der Philister ist, die sich als ein tapferes Nachbarvolk den Israeliten furchtbar gemacht hatten, also zu einer kriegerischen Leibwache vollkommen geeignet waren, auch, wie wir gleich weiter sehen werden, als Söldner und Miethvölker vorkommen, so ist es offenbar, dass auch פְּלֵתִי ein Name dieses Volksstammes gewesen sein muss. Dies wird durch den Sinn des Wortes bestätigt, denn es bedeutet: der Flüchtling, vom arabischen Stamm فَلَتَ, fugit, فَلَتٌ effugium, liberatio, stammverwandt mit פָּלַט, evasit, effugit, chaldäisch פְּלַט, evadere, liberari; صَلَتَ, evasit, liberatus est; فَالَتَ, II, IV, liberavit, V, VII, liberatus est, evasit. Schon Kimchi hat daher mit Recht das Wort als einen Völkernamen aufgefasst, während es die neueren Erklärer aus einer blossen Hypothese durch cursor publicus erklären, weil sie in dem Stamme die Grundbedeutung der Schnelligkeit zu finden glaubten. Wenn daher auch neuere Erklärer in פְּלֵתִי die Philister erkannt haben, so hatten sie offenbar Recht; nur hätten sie פְּלֵתִי nicht als eine Zusammenziehung aus פְּלִשְׁתִּי ansehen sollen, was sich etymologisch nicht rechtfertigen lässt. Als völlig identisch mit כְּרֵתִי kommt endlich in den A. T. Büchern der Name כָּרִי, כָּרֵי vor; ja in einer Stelle, 2 Sam. 20, 23, hat das Chethibh הַכְּרִי וְהַפְּלִי, und das Keri giebt an: הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי. Auch hier wird die Identität der Namen durch die Identität der Bedeutung bestätigt, denn כָּרֵי, כָּרִי sind abgeleitete Wortformen eines Verbums auf ל״ה, kommen also von einem Stamme כָּרָה, der dem arabischen كَرَى, كَرَا entspricht und wie diese festinavit, vehementer cucurrit, eilen, flüchten bedeuten muss, verwandt mit قَرَا, peragravit, transmigravit, IV hospitium petit, V peragravit terras, VIII hospitium quaesivit, peragravit, X regiones peragravit. כָּרִי bedeutet also offenbar ebenfalls den Flüchtling, den Ausgewanderten. Alle diese Namen פְּלִשְׁתִּי, פְּלֵתִי, כְּרֵתִי, כָּרִי bezeichnen also insgesammt einen und denselben Begriff: den Ausgewanderten, Flüchtigen, Vertriebenen, den Flüchtling, und da sie, wie man sieht, ursprünglich alle blosse Nomina appellativa waren, so hat es nicht die mindeste Schwierigkeit, dass sie nur verschiedene Bezeichnungen eines und

desselben Volksstammes waren, hergenommen von seiner äusseren Lage und seinem Schicksal. So erklären sich denn die Namen der Kreter und der Karer, die im Griechischen keine Ableitung haben; so erklärt es sich, wie die Karer in Verbindung mit den Phönikern in griechischen Nachrichten als die Urbewohner der griechischen Inseln vorkommen, denn diese Kreter und Karer waren nichts weiter, als die aus Aegypten vertriebenen *Φοίνικες ἀλλόφυλοι*, die Philister.

18) Justini historiar. l XLI. cp. 1: *Parthi . . . . . Scytharum exsules fuere. Hoc etiam ipsorum vocabulo manifestatur: nam scythico sermone Parthi exsules dicuntur.*

19) Herodot II, 128: *Ταῦτα ἓξ τε καὶ ἑκατὸν λογίζονται ἔτεα* (dies scheint der anfängliche, übelste Zeitraum der phönikischen Invasion gewesen zu sein, in welchem sie als Feinde ihre Herrschaft über Aegypten erst gründeten; dass aber diese phönikischen Herrscher, die Hyksos, hier gemeint sein müssen, erhellt aus dem ganzen Zusammenhang), *ἐν τοῖσι Αἰγυπτίοισί τε πᾶσαν εἶναι κακότητα, καὶ τὰ ἰρὰ χρόνου τοσούτου κατακληϊσθέντα οὐκ ἀνοιχθῆναι· τούτους ὑπὸ μίσεος οὐ κάρτα θέλουσι Αἰγύπτιοι ὀνομάζειν, ἀλλὰ καὶ τὰς πυραμίδας καλέουσι ποιμένος Φιλίτιος, ὃς τοῦτον τὸν χρόνον ἔνεμε κτήνεα κατὰ ταῦτα τὰ χωρία.*

20) Champoll. Gramm. égypt. p. 180 führt folgende Inschrift von einem Pylon zu Medinet-Habu an:  NE ϢHP N ΠϢΛOCTE, victi Philistaeorum. Diese Inschrift stimmt mit dem, was Joseph. contr. Apion. I, 14 sagt: *Ἐν ἄλλῃ δέ τινι βίβλῳ τῶν Αἰγυπτιακῶν Μανεθὼ τοῦτό (φησιν) ἔθνος τοὺς καλουμένους ποιμένας, αἰχμαλώτους ἐν ταῖς ἱεραῖς αὐτῶν βίβλοις γεγράφθαι.*

21) S. Fragmenta Manethon. lib. II, in Idleri Hermapion Appendix p. 37. Joseph. contr. Apion. I, 14. 15 in Idleri Hermap. Appendix p. 52.

22) Joseph. contr. Apion. cp. 14 in Idleri Hermap. Appendix p. 53: *Τούτους δὲ τοὺς προκατωνομασμένους βασιλέας τοὺς τῶν ποιμένων καλουμένων, καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν γενομένους, κρατῆσαι τῆς Αἰγύπτου (φησὶν Μανεθώ) ἔτη πρὸς τοῖς πεντακοσίοις ἑνδεκα.*

23) Joseph. contr. Apion. cp. 14 in Idleri Hermap. Appendix p. 53: *Μετὰ ταῦτα δὲ τῶν ἐκ τῆς Θηβαΐδος καὶ τῆς ἄλλης Αἰγύπτου βασιλέων γενέσθαι (φησὶν Μανεθώ) ἐπὶ τοὺς ποιμένας ἐπανάστασιν, καὶ πόλεμον αὐτοῖς συῤῥαγῆναι μέγαν καὶ πολυχρόνιον· ἐπὶ δὲ βασιλέως, ᾧ ὄνομα εἶναι Ἀλισφραγμούθωσις, ἡττωμένους (φησὶ) τοὺς ποιμένας ὑπ' αὐτοῦ, ἐκ μὲν ἄλλης Αἰγύπτου πάσης ἐκπεσεῖν, κατακλεισθῆναι δ' εἰς τόπον, ἀρουρῶν ἔχοντα μυρίων τὴν περίμετρον· Ἄυαριν ὄνομα τῷ τόπῳ. Τοῦτόν φησιν ὁ Μανεθὼν ἅπαντα τείχει τε μεγάλῳ καὶ ἰσχυρῷ περιβαλεῖν τοὺς ποιμένας, ὅπως τήν τε κτῆσιν ἅπασαν ἔχωσιν ἐν ὀχυρῷ καὶ τὴν λείαν τὴν ἑαυτῶν.*

Τὸν δὲ Ἁλισφραγμουθώσεως υἱὸν Θούμμωσιν ἐπιχειρῆσαι μὲν αὐτοὺς διὰ πολιορκίας ἑλεῖν κατὰ κράτος, ὀκτὼ καὶ τεσσαράκοντα μυρίασι προσεδρεύσαντα τοῖς τείχεσιν. Ἐπεὶ δὲ τῆς πολιορκίας ἀπέγνω, ποιήσασθαι συμβάσεις, ἵνα τὴν Αἴγυπτον ἐκλιπόντες ὅποι βούλονται πάντες ἀβλαβεῖς ἀπέλθωσι.

Was Josephus nun weiter hinzufügt von der Gründung Jerusalems durch diese aus Aegypten vertriebenen Phöniker, scheint eine aus dem späteren Nationalhasse zwischen Aegyptern und Juden hervorgegangene Umbildung der Sage zu sein, da die Rückkehr der Juden aus Aegypten nach der gewöhnlichen Chronologie um wenigstens 200 Jahre später fällt. Doch kennt auch Tacitus diese Angabe, die bei ihm (histor. V, 2) so lautet: *Sunt qui tradant, Assyrios* (nach der gewöhnlichen Verwechslung der Assyrer mit den Syriern d. h. den Phönikern) *convenas, indigum agrorum populum, parte Aegypti potitos, mox proprias urbes Hebraeasque terras et propiora Syriae coluisse rura.*

24) S. die in der vorhergehenden Note angeführten Stellen des Josephus und Tacitus, welche die Phöniker nach Syrien zurückwandern lassen.

25) Dass *Πελασγός* stammverwandt mit פְּלִשְׁתִּי, pelischti, ist, mag für den Nicht-Orientalisten hier nachgewiesen werden. פְּלִשְׁתִּי pelischti, ist, wie schon oben Note 17 gezeigt worden, das nomen gentile von פְּלֶשֶׁת peleseth. Das t in dem Worte Pelischti ist also kein Radikalbuchstabe, sondern kommt nur von dem Endbuchstaben ת des Wortes פְּלֶשֶׁת her, in welchem das ת die blosse Femininal-Endung ist. Der reine Stamm des Namens Pelischti ist also palasch, und die ursprüngliche Form des Volksnamens war Pelaschi, פְּלָשִׁי der Auswanderer, sowie sie in dem äthiopischen Worte ፈለሰ falasi, peregrinator, erhalten ist, ganz nach Analogie von Kari, Krethi, Plethi gebildet. Pelasch-i und *Πελασγ-ός* sind aber vollkommen identisch; denn dass das Schin der semitischen Wörter bei den Griechen, welche diesen Laut später nicht mehr hatten, durch σ und einen Palatinen, durch σγ, σκ, σχ, ersetzt wurde, ist bekannt, s. Ges. thesaur. p. 1344. Die griechischen Namen: Kreter, Karer und Pelasger sind also ganz dieselben, wie die phönikischen: Kreti, Kari, Pelaschi oder Pelischti. Dass aber Kreta von den aus Aegypten vertriebenen Phönikern besetzt worden sei, ist eine Annahme, die zwar auf keiner ausdrücklichen Nachricht, weder eines griechischen noch eines orientalischen Schriftstellers beruht, auf welche man aber durch die Zusammenstellung und Verknüpfung anderweitiger Nachrichten mit zwingender Nothwendigkeit hingeführt wird. Herodot sagt I, 173 ausdrücklich: *τὴν Κρήτην εἶχον τοπαλαιὸν πᾶσαν βάρβαροι.* Also ein nichtgriechischer Volksstamm bewohnte einst Kreta. Wer diese Nicht-Griechen waren, erhellt aus der Angabe des Thukydides I, 8: dass die griechischen Inseln von Phönikern und Karern bewohnt gewesen seien, welche erst Minos

(I, 8 und I, 4) von den Inseln auf das feste Land d. h. auf die Küstenstriche Kleinasiens vertrieb; jene *βάρβαροι* waren also entweder Phöniker oder Karer. Aber die Karer werden selber Phöniker genannt, wie Athenaeus lib. IV. sect. 76 (p. 174 f. ed. Casaub.) berichtet, wo er von den kleinen kurzen Pfeifen spricht, deren Gebrauch Karern und Phönikern gemeinschaftlich gewesen sei: *Γιγγραῖνοισι γάρ*, sagt er, *οἱ Φοίνικες, ὥς φησιν ὁ Ξενοφῶν, ἐχρῶντο αὐλοῖς σπιθαμιαίοις τὸ μέγεθος, ὀξὺ καὶ γοερὸν φθεγγομένοις. Τούτοις δὲ καὶ οἱ Κᾶρες χρῶνται ἐν τοῖς θρήνοις, εἰ μὴ ἄρα καὶ Καρία Φοινίκη ἐκαλεῖτο, ὡς παρὰ Κορίννῃ καὶ Βακχυλίδῃ ἔστιν εὑρεῖν.* Wenn daher Homer die Karer *βαρβαρόφωνοι* nennt (Ilias II, 867. Strabo lib. XIV. cp. 2.), so hat dieses seinen Grund ganz einfach darin, dass sie Phönikisch redeten, die Mundart der Karer also den Griechen unverständlich sein musste (Herodot VIII, 135). Die zwei nichtgriechischen Völker, welche nach Thukydides früher die griechischen Inseln bewohnten, sind also im Grunde nur Ein Volksstamm, die Phöniker, weil auch die Karer nur eine phönikische Völkerschaft waren.

Nun waren aber diese Karer nicht die einzige phönikische Völkerschaft in Kleinasien, denn neben den Karern kommt auch noch eine andere kleinasiatische Völkerschaft vor, von der ausdrücklich berichtet wird, sie habe Phönikisch gesprochen. Dies Volk sind die Milyer oder Solymer (Herodot I, 173), mit denen sich ein unter Minos von Kreta ausgewanderter Volksstamm, die Termilen, die später sogenannten Lykier, vermischten, wie Herodot in der angeführten Stelle ausführlicher berichtet. Diese Solymer aber führt noch Choerilus, der Zeitgenosse Herodot's und Lysander's, in seinem Geschichts-Epos über die Perserkriege als ein Phönikisch redendes Volk im Heere des Xerxes an. (Dass sie aber im persischen Heere vorkommen, darf nicht verwundern, denn sie waren eben so gut wie die Ioner, Aeoler, Karer, Lykier, Pamphylier u. s. w. dem persischen Reiche unterworfen und tributpflichtig, wie aus Herodot III, 90 erhellt, wo sie unter dem Namen der Milyer vorkommen). Die Stelle des Choerilus lautet bei Joseph. contr. Apion. I, 22:

Τῷ δ' ὄπιθεν διέβαινε γένος θαυμαστὸν ἰδέσθαι,
Γλῶσσαν μὲν Φοίνισσαν ἀπὸ στομάτων ἀφίεντες,
Ὤικεε δ' ἐν Σολύμοις ὄρεσι πλατέῃ ἐνὶ λίμνῃ.

Wenn daher nach Herodot's Bericht (I, 171) eine kretische Völkerschaft, die Termilen, die später sogenannten Lykier, bei ihrer Vertreibung aus Kreta unter Minos zu diesen Solymern auswanderten, so geschah dies offenbar, weil die Solymer ein sprach- und stammverwandtes Volk waren. Denn dass die früher in Kreta wohnenden und von da vertriebenen *βάρβαροι* auch die phönikische Sprache redeten, beweisen die Kaunier, die nach ihrer eigenen Aussage ebenfalls aus Kreta stammten und eine dem Karischen ganz ähnliche Sprache, d. h. einen Dialekt des Phönikischen redeten. *Οἱ δὲ Καύνιοι*, sagt Herodot I, 172, *αὐτόχθονες, δοκέειν ἐμοὶ, εἰσί·*

αὐτοὶ μέντοι ἐκ Κρήτης φασὶ εἶναι προσκεχωρήκασι δὲ γλῶσσαν μὲν πρὸς τὸ Καρικὸν ἔθνος, ἢ οἱ Κᾶρες πρὸς τὸ Καυνικόν· τοῦτο γὰρ οὐκ ἔχω ἀτρεκέως διακρῖναι. Ausser diesen Solymern werden aber von Herodot auch noch andere kleinasiatische Völkerschaften namhaft gemacht (I, 171. 172), die mit den Karern stamm- und sprachverwandt waren (κασίγνητοι καὶ ὁμόγλωσσοι τοῖσι Καρσί) wie die Myser u. a. Dass also Phöniker in alten Zeiten Kreta und die griechischen Inseln bewohnten, steht ausser allem Zweifel.

Aus den bisher angeführten Nachrichten ergiebt sich aber auch der weitere Schluss, dass bei diesen Karern und den mit ihnen stamm- und sprachverwandten Völkerschaften nicht an einzelne von Phönikien ausgegangene Kolonien gedacht werden kann, obgleich diese gewiss schon früh von Phönikien aus auf die griechischen Inseln herüberkamen; sondern dass diese Völkergruppe einen ganzen bedeutenden Volksstamm darstellt, da die Karer allein schon eine sehr zahlreiche Völkerschaft waren. Wenn demnach die griechischen Nachrichten zwischen Phönikern und Karern trotz ihrer nachgewiesenen Namensgleichheit einen Unterschied machen, so lässt sich das wohl nicht anders erklären, als dass man unter den Phönikern die unmittelbar aus Phönikien hergekommenen Kolonisten versteht, während die Karer und die mit ihnen verwandten Völkerschaften als ein ganzer ausgewanderter Volksstamm irgendwo anders hergekommen sein müssen. Da nun dieser Volksstamm dieselbe Benennung, Karer, führt, welche wir als den Φοίνιξι ἀλλοφύλοις, den Philistern, zugehörig kennen gelernt haben, Kreta selbst und dessen Bewohner, die Kreter, nach einem andern Namen derselben Philister benannt sind, so müsste man durch seine Vorurtheile geradezu blind sein, wenn man nicht aus allen diesen Prämissen den Schluss ziehen wollte, dass diese Karer mit den ihnen verwandten Völkerschaften jene aus Aegypten vertriebenen Philister (Kreti und Kari) seien. Nach dem in den erhaltenen Nachrichten gemachten Unterschiede zwischen Phönikern und Karern hat man sich also die Sache wohl so vorzustellen, dass die Phöniker sich schon früh, in den ersten Zeiten nach ihrer Einwanderung, an den Küsten des Mittelmeeres, auch auf den benachbarten Küsten und Inseln des griechischen Meeres niederliessen und dort Kolonien stifteten, so dass die aus Aegypten vertriebenen Phöniker, jene Philisti, Kari, Krethi, bei ihrer Ankunft in Kreta schon phönikische Bewohner da und auf den griechischen Inseln vorfanden, über welche sie sich aber bald durch ihre überwiegende Volkszahl und Tapferkeit die Oberherrschaft erwarben. Denn Herodot I, 171 sagt ausdrücklich: τὸ Καρικὸν ἦν ἔθνος λογιμώτατον τῶν ἐθνέων ἁπάντων κατὰ τοῦτον ἅμα τὸν χρόνον μακρῷ μάλιστα. Damit stimmen denn auch die noch erhaltenen Nachrichten überein, z. B. in der ältesten Geschichte von Rhodus: Conon, narratione 47 in Phot. biblioth. cod. 186: Τὴν δὲ Ῥόδον τὸ μὲν ἀρχαῖον λαὸς αὐτόχθων ἐνέμοντο, ὧν ἦρχε τὸ Ἡλιάδων γένος, οὓς Φοίνικες ἀνέστησαν, καὶ τὴν νῆσον ἔσχον· Φοινίκων δὲ ἐκπεσόντων Κάρες ἔσχον, ὅτε καὶ τὰς ἄλλας νήσους τὰς περὶ τὸ Αἰγαῖον

ὤκησαν. Diese Verdrängung der seit früheren Zeiten hier sesshaften Phöniker durch die Karer fällt offenbar in die ersten Jahrhunderte nach der Vertreibung der Letzteren aus Aegypten, als sie sich von Kreta aus über die übrigen griechischen Inseln ausbreiteten, und dadurch die Herrschaft über das ägeische Meer sich aneigneten, offenbar also vor ihre Wiedervertreibung aus diesen Inseln durch Minos (Thukyd. I, 8). Denn nach Minos und ihrer Vertreibung aus den Inseln ist es nicht abzusehen, wie sie hätten eine Meeresherrschaft ausüben sollen. Die Angabe Diodors, der diese Meeresherrschaft der Karer nach dem Trojanischen Kriege ansetzt (Diod. V. cp. 53), ist also wohl irrig.

26) Von der Mehrzahl der griechischen Inseln wird ausdrücklich berichtet, dass sie früher von Karern bewohnt waren, so die Kykladen (Thukydides I, 4. Diodor. Sic. V, 84); insbesondere Naxos (Diodor. V, 51); Delos (Thukydides I, 8); von den kleinasiatischen Inseln: Rhodus (s. die vorhergehende Note), Kalydna und Nisyros (Diodor. Sic. V, 54), Syme (Diodor. V, 53). Endlich wird wohl auch der pelasgische Kabiren-Kult zu Samothrake auf die Karer zurückgeführt werden müssen. Denn die nämlichen Pelasger, welche, nach Herodot II, 51 ursprünglich aus Samothrake stammend, zu den Athenern gekommen waren, und dann, von diesen wieder vertrieben, die Inseln Lemnos, Imbros und Antandros besetzten (Herod. VI, 137; V, 26; VII, 42), nennt Cornelius Nepos (Miltiades cp. 2) Karer.

27) Thukydides I, 8.

28) Dass die Telchinen und Daktylen in der kretischen Sage als Metallarbeiter und Beschwörer oder Zauberer vorkommen, ist bekannt. Nun bedeutet aber תֵּל Berg, Hügel, Gestein, Steintrümmer, Schutthaufen (s. Gesen. Lex.). Das Wort hat die Derivativform eines Stammes auf ע״ע, und käme von einem verloren gegangenen Radikal תול her. Da ו als mittlerer Stammbuchstabe in ב übergeht, z. B. שָׂבַךְ und שׂוּךְ plexit, sepivit, חָבַל und חוּל torsit, ligavit, so sind damit stammverwandt die Wörter תֵּבֵל Erde, תּוּבַל, im Persischen توبال, Eisenschlacken, توبال aes, Erz, Hammerschlag, ramenta auri et argenti, wovon תּוּבַל der Name der Tibarener, das bekannte bergbautreibende Volk am Pontus Euxinus. Es ist also klar, dass der Wurzel תֵּל die allgemeine Bedeutung „Gestein“ zukommt, woraus denn so gut die Bedeutung „Berg“ als die andere „Erz“ sich entwickeln konnte. Die zweite Sylbe in Tel-chin ist das semitische קין, im Arabischen قين cudere ferrum, قيون faber ferrarius. Tel-chin bedeutet also Erzschmied. Die Daktylen kommen in genauester Verbindung mit den Telchinen vor; sie müssen also eine ähnliche Bedeutung haben. Es wird daher erlaubt sein, in der Sylbe τυλ denselben Stamm wie in Tel wiederzufinden, da es bekannt ist, dass im Semitischen die Vokale eine untergeordnete Rolle spielen. Das Wort Daktylen scheint ohnehin stark hellenisirt zu sein, da es durch seinen ähnlichen

Klang von den Griechen schon früh mit *δάκτυλος* Finger, verwechselt wurde. „Dak" ist aber der semitische Stamm דכא, Piel דִּכֵּא, im Piel: zermalmen, zerschlagen, in Stücke schlagen. דכא-חל ist also Einer, der das Gestein in Stücke schlägt, ein Erzhäuer, ein Bergmann. Daktylen und Telchinen sind demnach die beiden hauptsächlichsten Werkleute des Bergbaues, die Erzhäuer und die Erzschmelzer oder Schmiede. Da diese Bergleute zugleich für Zauberer galten, so erklärt sich dadurch auch ihr Beiname *Ἰδαῖοι*, der gewöhnlich als ein Lokalname gefasst wird. Er ist aber wahrscheinlich das semitische אֵט, Pl. אֵטִים die Beschwörer; und da zugleich Priester unter ihnen waren, so erklärt sich daraus auch wohl der Name Korybanten, der offenbar mit קרבן Opfer, zusammenhängt. In ein weiteres Detail über diese Sagen einzugehen, ist nicht hier des Ortes.

29) Um nicht Bekanntes zu wiederholen, verweisen wir auf die Untersuchungen von Wachsmuth: Hellen. Alterthumsk. 1. Thl. Einleitg. § 9; und von Kruse: Hellas 1. Thl. p. 399 sqq.

30) Strabo VII, p. 321. Herod. I, 58.

31) Herod. I, 57.

32) Die Titanes des Philo in seiner Uebersetzung des Sanchuniathon (Orelli p. 22) sind, wie wir unten bei der phönikischen Glaubenslehre nachweisen werden, nichts Anderes, als ein phönikischer Volksstamm: die Dodanim.

33) Gesen. thesaur. p. 322.

34) Herodot VII, 94.

35) Gesen. thesaur. p. 588.

36) Dionys. Halicarn. Antiqq. Roman. I. cp. 17 sqq.

37) Thukyd. I, 8.

38) Diese Rückkehr eines karischen Völkerstammes nach Phönikien erwähnen die A. T. Bücher ausdrücklich; 5. Buch Moses 2, 23 heisst es: Die Aviter, welche in Dörfern wohnten bis Gaza, wurden von den Kaphthoritern vertilgt, die aus Kaphthor kamen, und sie wohnten an ihrer Statt. Kaphthoriter heissen hier die Philister, weil ihr letzter Aufenthaltsort, wie in der citirten Stelle angegeben wird, Kaphthor war, denn an anderen Stellen werden geradezu die Philister genannt; so heisst es bei Amos Cp. 9. V. 7: „Habe ich — Jehova nämlich — nicht Israel zurückgeführt aus dem Lande Aegypten und die Philister aus Kaphthor?" Und in einer andern Stelle bei Jeremias Cp. 47. V. 4 heissen die Philister שְׁאֵרִית אִי כַּפְתֹּר residuum terrae maritimae Caphthor. Unter diesem Kaphthor ist wahrscheinlich eine am Meeresstrande gelegene Stadt zu verstehen, denn der nach Palästina zurückgekehrte karische Volksstamm war nicht so zahlreich, dass man ihn für die ganze Bevölkerung eines Landes halten könnte. Da Kaphthor Granatapfel bedeutet, griechisch *σίδη*, so hat schon Bochart Geograph. sacra p. 291 richtig auf eine Stadt Side gerathen, nur dass er sie ohne Grund in Kappadokien sucht, weil die alten Interpreten Kaphthor auf eine blosse Namensähnlichkeit hin durch Kappadokien erklären. Da aber kaum begreiflich ist, wie Karer von den griechischen Inseln zu dem weitentlegenen Kappadokien hätten kommen sollen, und dagegen ein Side an der Meeresküste von Pamphylien nahe bei Lykien liegt, welches letztere ja auch, wie wir gesehen haben, von einem karischen Völkerstamme bewohnt war, so ist mit weit grösserer Wahrscheinlichkeit dies pamphylische Side als das Kaphthor der A. T. Bücher anzusehen. Man müsste also annehmen, dass Karer von den griechischen Inseln aus zuerst an die Küste von Pamphylien und von da wiederum nach Palästina ausgewandert seien. Für ein seefahrendes Volk ist die Entfernung Pamphyliens ebensowohl von Kreta als von Palästina nicht bedeutend.

39) Die im Text vorgetragene Hypothese betrifft einen der dunkelsten und lückenhaftesten Theile der alten Geschichte. Die weite Ausdehnung des phönikischen Stammes über Sicilien, Spanien und die ganze Nordküste von Afrika ist bei den gewöhnlichen Ansichten von der Verbreitung der Phöniker durch blosse Handelskolonien ein unbegreifliches Räthsel. Denn wenn auch in Sicilien und Spanien die Phöniker nur einzelne Städte bewohnten, die von fremden Volksstämmen umgeben waren, so bestand doch die Bevölkerung der ganzen ausgedehnten Küstenstrecke von Nordafrika bis an den Atlas hin vorzugsweise aus einem phönikischen Stamme, der viel zu zahlreich war, als dass er aus einzelnen Kolonien sich hätte horvorbilden können. Es muss also zu irgend einer Zeit ein ganzer phönikischer Volksstamm in jene Gegenden ausgewandert sein. Genauere Nachrichten finden sich über eine geschichtliche Begebenheit aus so früher Zeit bei den griechischen und römischen Schriftstellern begreiflicher Weise nicht, weil ihre eigene Geschichte fast erst um ein Jahrtausend später beginnt. Originalnachrichten der Phöniker und Karthager fehlen aber gänzlich, weil ihre Literaturen untergegangen sind. Man ist also ganz auf wenige dunkle Sagen und auf kärgliche abgebrochene Nachrichten beschränkt, die der Zufall erhalten hat. Zu den ersten gehört z. B. die Angabe des Tacitus (histor. V, 2): *Judaeos, Creta insula profugos, norissima Libyae insedisse, qua tempestate Saturnus, vi Jovis pulsus, cesserit regnis*, d. h. berichtigt und erklärt: die Phöniker — denn dass hier die Juden mit den benachbarten Philistäern verwechselt werden, ist klar — hätten, aus der Insel Kreta vertrieben, die äussersten Grenzen von Nordafrika bewohnt, zu der Zeit, als der bis dahin allgemein herrschende Dienst des Saturnus (des bei allen arianischen Völkern in der ältesten Zeit als höchste Gottheit verehrten Zeitgottes), verdrängt von dem neuen Dienste des Zeus, aufgehört habe. Dass unter diesem neuen Dienste des Zeus der von den Phönikern aus Aegypten mitgebrachte Götterkreis und Götterdienst gemeint sei, werden wir später sehen. So dunkel und zum Theil entstellt auch diese Nachricht ist, so geht doch Zweierlei aus ihr mit Klarheit hervor: einmal die mit der ältesten Geschichte von Kreta, wie wir sie bisher dargestellt haben, in Verbindung stehende Ausbreitung des phönikischen Stammes bis

an die äussersten Gränzen Nordafrika's, und zweitens ein mit dieser Auswanderung der Phöniker gleichzeitiger Wechsel der Glaubenslehre und des Gottesdienstes. Beides findet durch unsere Darstellung von der Auswanderung der Phöniker aus Aegypten bis in den fernen Westen und die durch sie hervorgebrachte Verbreitung der ägyptischen Glaubenslehre, welche sie sich angeeignet hatten, seine vollkommene Erklärung. Eine andere, ebenso dunkle Sage von einem Heereszuge phönikischer Völker bis an den äussersten Westen des mittelländischen Meeres enthalten die verschiedenen bei den griechischen Mythologen vorkommenden Sagen von einem Zuge des Herakles bis nach Spanien und an den Atlas, zu dessen Andenken Herakles an der Meerenge, welche das mittelländische Meer von dem atlantischen Ocean scheidet, jene nach ihm benannten Säulen gesetzt haben soll. Herakles ist eine der bedeutendsten phönikischen Gottheiten, die schützende Gottheit von Tyrus, und es ist schon von den Alten bemerkt worden, dass die Griechen auf ihren griechischen Heros fremde und besonders phönikische Sagen übergetragen haben. Sieht man also in Herakles weiter nichts als eine phönikische Gottheit, so deutet die Sage von seinem Zuge in den fernen Westen die durch Phöniker stattgefundene Verbreitung seines Gottesdienstes in diese Gegenden an, worin denn zugleich eine ebenso weit gehende Ausbreitung der Phöniker selbst mit inbegriffen ist. Wenn daher Pausanias (X, 17. vgl. Diodor. Sic. IV, 29. V, 15) berichtet, Sardinien sei zuerst von Libyern bevölkert worden, welche Sardos, ein Sohn des Makeris, d. h. des Herakles, anführte: *πρῶτοι δὲ διαβῆναι λέγονται ναυσὶν ἐς τὴν νῆσον Λίβυες· ἡγεμὼν δὲ τοῖς Λίβυσιν ἦν Σάρδος ὁ Μακηρίδου, Ἡρακλέους δὲ ἐπονομασθέντος ὑπὸ Αἰγυπτίων τε καὶ Λιβύων·* — so scheinen auch hier, statt der Libyer, Phöniker verstanden werden zu müssen, nicht blos weil Herakles vorzugsweise eine phönikische Gottheit war, sondern weil er nur bei den Phönikern ein Sohn des Makar, מעקר, des Saturn, heissen konnte, denn מעקר ist nur ein phönikisches Wort, das Participium des Piel vom Zeitwort עקר, mit der Bedeutung „der Sehnen-Zerhauer" (denn עִקֵּר bedeutet *νευροκοπεῖν*, die Sehnen durchhauen), ein Beiwort, welches die Phöniker dem Kronos wegen der Harpe beilegten, mit der er gewöhnlich abgebildet wird. Diese Harpe war aber zugleich eine Kriegswaffe, mit der man den Pferden der Feinde die Sehnen der Kniekehle durchhieb, um sie zu lähmen und dadurch kampfunfähig zu machen. In keiner andern Sprache, als der phönikischen, konnte also Saturn den Beinamen Makar erhalten.

Nun scheint aber Herakles gar nicht blos der Name einer Gottheit, sondern ein ganz bestimmter Personenname, der Name eines phönikischen Heerführers und Königs zu sein. Diese Behauptung möchte zwar auf den ersten Anblick nicht viel besser als eine Träumerei aussehen, denn man ist schon längst gewohnt, alle Namen aus der früheren Geschichte in leere Abstrakta zu verflüchtigen, und ein Theil der neueren Mythendeutung beruht ganz auf

diesem Grundsatze. Wenn man aber bedenkt, dass zu der Zeit, als die Phöniker aus Aegypten auswanderten, die Aegypter schon ihr Schriftsystem ganz ausgebildet besassen, dass noch aus jenen Zeiten unmittelbar herrührende Inschriften, auf den Originaldenkmälern befindlich, bis auf diesen Tag erhalten sind, dass die Aegypter um diese Zeit schon Bücher besassen, und die Ruinen einer Bibliothek aus dem 16. Jahrhundert v. Chr. G. noch jetzt in Theben vorhanden sind, dass also die Phöniker bei ihrer Auswanderung auch die Kenntniss der Schrift mit sich nahmen: so stellt sich die Sache doch etwas anders dar, und schriftlich abgefasste geschichtliche Ueberlieferungen aus so früher Zeit gehören bei den Phönikern keineswegs zu den Fabeln und den Unmöglichkeiten. Da nun der letzte König aus der phönikischen Herrscherreihe in Aegypten, unter welchem die Phöniker aus Aegypten auswandern mussten, in den Fragmenten der Manethonischen Chronik *Ἄρχλης*, d. h. Herakles, genannt wird, so gewinnt folgende Nachricht des Sallust (de bello Jugurth. c. XVII sq.) über den Zug des Herakles nach Spanien, und die dadurch erfolgte Bevölkerung Nordafrika's durch die Phöniker, besonders da sie aus punischen Quellen herrührt, einen etwas andern als blos mährchenhaften Charakter. *Sed qui mortales initio Africam habuerint, quique postea accesserint, aut quomodo inter se permixti sint, quamquam ab ea fama, quae plerosque obtinet* (auch noch heut zu Tage), *diversum est, tamen uti ex libris Punicis, qui regis Hiempsalis dicebantur* (aus welchen auch das landwirthschaftliche Werk des Mago herrührte, das die Römer nach der Eroberung Karthago's ins Lateinische übersetzen liessen), *interpretatum nobis est, utique rem sese habere cultores ejus terrae putant, quam paucissumis dicam. Ceterum fides ejus rei penes auctores sit.*

Africam initio habuere Gaetuli et Libyes asperi, incultique, queis cibus erat caro ferina atque humi pabulum, uti pecoribus; hi neque moribus neque lege neque imperio cujusquam regebantur: vagi, palantes, quas nox coëgerat, sedes habebant. Sed postquam in Hispania Hercules, siculi Afri putant, interiit (in den punischen Nachrichten ist Herakles also keineswegs ein Gott), *exercitus ejus, compositus ex variis gentibus, amisso duce, ac passim multis sibi quisque imperium petentibus, brevi dilabitur.* (In dem, was nun folgt, hat Sallust, oder Derjenige, der ihm aus dem Punischen diese Nachrichten übersetzte, die wenig bekannten Namen phönikischer Völkerschaften mit ähnlichen, allgemeiner bekannten anderer asiatischen Nationen verwechselt; ein Uebersetzungsfehler, der, wenn wir nicht aus den Büchern des A. T. die richtigen Namen an die Stelle der falschen setzen könnten, dieser Nachricht allen historischen Werth nehmen würde. Denn er setzt an die Stelle phönikischer Völkerschaften Namen eines ganz andern Volksstammes, des arianischen, nämlich Medi מָדַיִם statt der מִדְיָנִים Midianiter; ein kananäischer Volksstamm, der in seiner Heimath südlich und östlich von Judäa am Berge Sinai und

neben den Moabitern wohnte; Persae פְּרָסִיִּים statt פְּרִזִּים Pheresiter, eigentlich so viel als פְּרָזִיִּים pagani, rustici, von פְּרָזָה das flache Land, ein Synonym von כְּנַעֲנִי Kanaaniter, der Niederländer; denn הַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי, die Kanaaniter und Pheresiter, die Niederländer und Flachländer, bezeichnet die Gesammtheit der Kanaaniter, d. h. der Phöniker; Armenii statt Aramaei, אֲרַמִּיִּים d. h. Syrer, Syrophöniker; der Name Ἀραμαῖοι, Aramaei, war ohnehin bei den Griechen wenig, bei den Römern gar nicht im Gebrauch, da sie Syrer dafür sagten. Durch diese Berichtigung wird die Darstellung Sallusts von allen Ungereimtheiten völlig frei. Er fährt fort:) *Ex eo numero Medi* [i. e. Midianitae], *Persae* [i. e. Pheresitae] *et Armenii* [i. e. Aramaei] *navibus in Africam transvecti, proxumos nostro mari locos occuparere. Sed Persae* [Pheresitae] *intra Oceanum magis; iique alveos navium inversos pro tuguriis habuere; quia neque materia in agris, neque ab Hispanis emundi, aut mutandi copia erat; mare maguum et ignara lingua commercia prohibebant. Hi paulatim per connubia Gaetulos secum miscuere: et quia saepe tentantes agros, alia, deinde alia loca petiverant, semet ipsi Numidas adpellavere Ceterum adhuc aedificia Numidarum agrestium, quae mapalia illi vocant, oblonga, incurvis lateribus tecta, quasi navium carinae sunt. Medis* [Midianitis] *autem* et *Armeniis* [Aramaeis] *accessere Libyes (nam hi propius mare Africum agitabant; Gaetuli sub sole magis, haud procul ab ardoribus) hique mature oppida habuere; nam freto divisi ab Hispania mutare res inter se instituerant. Nomen eorum paulatim Libyes corrupere, barbara lingua Mauros, pro Medis* [Midianitis], *adpellantes. Sed res Persarum* [Pheresitarum] *brevi adolevit: ac postea nomine Numidae, propter multitudinem a parentibus digressi, possedere ea loca, quae proxume Carthaginem Numidia adpellantur. Dein utrique, alteris freti, finitumos armis aut metu sub imperium coëgere, nomen gloriamque sibi addidere; magis hi, qui ad nostrum mare processerant; quia Libyes, quam Gaetuli, minus bellicosi. Denique Africae pars inferior pleraque ab Numidis possessa est; victi omnes in gentem nomenque imperantium concessere.*

Postea Phoenices, alii multitudinis domi minuendae gratia, pars imperii cupidine, sollicitata plebe et aliis novarum rerum avidis, Hipponem, Hadrumetum, Leptim aliasque urbes in ora maritima condidere: haeque brevi multum auctae, pars originibus praesidio, aliae decori fuere, nam de Carthagine silere melius puto, quam parum dicere.

Es liegt nahe, in diesem Herakles, dem Anführer einer nach Spanien gekommenen aus verschiedenen phönikischen Stämmen zusammengesetzten Heeresmasse, der dann in Spanien starb, jenen Ἄρχλης, den letzten aus Aegypten vertriebenen König der phönikischen Dynastie wiederzufinden. Man müsste sich dann die Sache etwa so vorstellen, dass die Phöniker unter Anführung ihres Königs Ἄρχλης, Herakles, zuerst nach Kreta geschifft seien, wo ein Theil der Ausgewanderten sich niederliess, dass aber die übrige

Volksmasse, wahrscheinlich weil Kreta, das doch gewiss schon von Griechen, den Lelegern etwa, bewohnt war, nicht Raum genug bot, ihre Wanderung fortsetzte, und so nach Spanien kam, wo Ἄρχλης starb. Es braucht wohl kaum noch besonders bemerkt zu werden, dass durch diese Verbindung der ägyptischen und punischen Nachrichten, so mangelhaft auch beide sind und aus so verschiedenen Quellen sie auch herstammen, doch ein durchaus einfacher Zusammenhang entsteht, und dass hierdurch ohne alle Künstelei ein bedeutendes geschichtliches Faktum ans Licht tritt, welches die grosse Verbreitung des phönikischen Stammes in Nordafrika vollkommen erklärt. Da auf diese Weise eine bedeutende phönikische Bevölkerung in diese Gegenden gekommen war, so erklärt sich auch eben so natürlich, warum die Phöniker gerade hierher, nach den westlichsten Küsten des Mittelmeeres, ihre Ansiedelungen schickten und ihren Seehandel trieben: weil sie nämlich hier schon Landsleute, sprach- und stammverwandte Völkerschaften vorfanden.

40) Die im Text erwähnte Abhandlung Biot's findet sich im Journal des savants, 1843, août, p. 481. Sie geht von einer Stelle des Syncellus (Chronogr. p. 123 oder p. 233, T. I, ed. Dindorf) aus, worin dieser über die Einführung der 5 Schalttage in den ägyptischen Kalender folgende Notiz giebt: Ἀσὴθ ἔτη κ΄. Οὗτος προσέθηκε τῶν ἐνιαυτῶν τὰς ε΄ ἐπαγομένας, καὶ ἐπὶ αὐτοῦ, ὥς φασιν, ἐχρημάτισεν τξε΄ ἡμερῶν ὁ Αἰγυπτιακὸς ἐνιαυτὸς, τξ΄ μόνον ἡμερῶν πρὸ τούτου μειρούμενος. Ἐπὶ αὐτοῦ ὁ μόσχος θεοποιηθεὶς Ἆπις ἐκλήθη. Dieser König Aseth ist der Vater des Amos oder Amosis, des ersten Königs der 18. diospolitanischen Dynastie. Unter Aseth also wurden die 5 Schalttage zum ägyptischen Jahr hinzugefügt und der Dienst des Apis eingeführt. „Cette dernière particularité, sagt Biot, n'a rien d'invraisemblable, car le boeuf ou plutôt le taureau Apis, comme les monumens le représentent, était consacré à la lune, probablement à la lune en conjonction avec le soleil d'après ce qu'indique la couleur noire qui lui est attribuée; et en outre la durée de sa vie symbolique était limitée à vingt-cinq ans vagues." (De Isid. et Osirid. c. 55; Scholiast zu des Germanicus Aratea.) „C'est en effet la période du retour des phases lunaires à un même jour vague de l'année de 365 jours, mais nullement dans celle de 360. La quatrième lettre écrite d'Égypte par Champollion ajoute aujourd'hui à ces indications une circonstance qui leur donne beaucoup de force. Car d'après des inscriptions sculptées sur des grandes stèles, à l'entrée de deux des carrières qui avoisinent Memphis, le fameux temple, dédié à Apis dans cette ville, a été effectivement bâti par ce même roi Amosis dont le Syncelle parle. Quant au surplus de son récit, pour en faire une juste application, il faut remarquer, que dans le sens qu'il lui donne, son roi Aseth ne doit pas être confondu avec l'Assis que Flavien Josephe désigne, comme ayant été le dernier des rois Hycsos dans un célèbre passage que l'on a souvent reproduit (Fl. Joseph. c. Apion. I, c. 14). Car le Syncelle qui assure avoir eu sous le yeux plusieurs exem-

plaires de Josephe (Chronogr. p. 63 ou p. 117, tom. I, éd. Dindorf) ne pouvait pas ignorer la mention, que cet auteur fait des son Assis, lequel est aussi nommé par Eusebe, avec la même désignation d'Hycsos (Euseb. Chronicor. can. I, c. 21. 2, p. 109 éd. de Mai et de Zohrab); et toutefois il affirme, qu'il n'y a aucune mention de cet Aseth dans Eusebe ni dans l'Africain (Syncell. Chronic. p. 64, ou p. 118, tom. I, éd. Dindorf). De plus la qualification qu'il lui donne, de père d'Amosis, le prémier roi de la 18. dynastie diospolitaine, le distingue essentiellement des rois Hycsos; et il assure avoir tiré cette filiation de plusieurs manuscrits les plus corrects: *ὡς τὰ πλεῖστα καὶ ἀκριβέστερα τῶν ἀντιγράφων* (Syncell. Chron. p. 68 ou p. 127 éd. Dindorf; voyez aussi p. 117, 128 de la même édition, où le prémier roi de la 18. dynastie diospolitaine Amosis, appelé aussi Tethmosis, est présenté comme le fils légitime d'Aseth). Or si l'on prend la date absolue que le Syncelle assigne à son Aseth, et que l'on la rapporte à l'ère chrétienne, par différence avec la prémiere année de Nabonassar, extraite pareillement de sa chronographie, elle se trouve justement répondre à l'année julienne 1778 a. Chr. Car suivant Syncelle, t. I, p. 233 éd. Dindorf, le roi Aseth le dernier de la 17. dynastie ég. sous lequel furent établies les épagomènes commence à regner en l'an du monde 3716. Dans le même système de chronographie I, 383, même édit. le commencement du regne du roi Chaldéen Nabonassar est placé en l'an du monde 4747; ainsi la différence ou l'intervalle écoulé depuis Aseth jusqu'à Nabonassar est de 1031 ans; la distance de Nabonassar à l'ère chrétienne d'après les observations chaldéennes, rapportées par Ptolémée est de 747 ans. La date du roi Aseth antérieurement à l'ère chrétienne, d'après le Syncelle, est donc l'an 1778."

Diese Angabe des Syncellus wird nun bestätigt durch eine Beobachtung Champollions über das Vorkommen der Schalttage auf ägyptischen Inschriften. „Les plus anciennes traces, sagt Biot, que Champollion ait découvertes de ces cinq jours dans les inscriptions et dans les papyrus ne remontent pas au delà de la 18. dynastie diospolitaine, et personne, depuis, n'en a trouvé d'antérieures à cette limite de tems." Dagegen „la notation écrite des douze mois se lit sur les monumens de toutes les époques même les plus anciennes." Und, fährt Biot fort, „comme la notation des douze mois convient aussi bien à une année de 360 jours qu'à une de 365, puisqu' elle ne s'applique qu'aux mois, on voit que conformément aux traditions, elle a dû être inventée pour cette prémière forme, bien avant que l'on adoptât la seconde." Und daraus schliesst er denn mit Recht, dass von den ältesten Zeiten das bewegliche Jahr und die damit verbundene allmählige Verrückung der Feste durch den Verlauf des ganzen Sonnenjahres in Aegypten gebräuchlich war. — Beide Angaben vereinigen sich also, die Einführung der Epagomenen wirklich unter Aseth oder Amosis, d. h. zu Ende der 17. oder zu Anfang der 18. Dynastie, zu setzen.

Nun, schliesst Biot weiter, konnte die Einführung der Epagomenen nur zum Zwecke haben, die Uebereinstimmung des beweglichen Jahres mit dem wirklichen Sonnenjahre herzustellen oder festzuhalten, wenn sie zu irgend einer Epoche eingetreten war. Er nimmt also als das Wahrscheinlichste an, dass die Anhängung der fünf Schalttage zu einer solchen Zeit geschah, wo das bewegliche Jahr wirklich mit dem Sonnenjahre in einer solchen Uebereinstimmung sich befand, weil die entgegengesetzte Annahme astronomische Berechnungen voraussetzt, die man den Kenntnissen der ägyptischen Priester unmöglich zuschreiben kann, während bei der von ihm gebilligten Annahme die blosse und einfache Beobachtung der Himmelserscheinungen zureicht, ein Punkt, den er mehrmals und mit Recht hervorhebt. Hören wir ihn selber. „Reportons nous, sagt er, aux temps, où l'année vague de 360 jours était en usage. La notation écrite revenait alors en coïncidence presque exacte avec les phases solaires après des intervalles de 209 années pareilles, qui pouvaient se subdiviser en 3 périodes alternées de 70, 69 et 70 ans, à chacune desquelles il s'opérait une concordance du même genre, mais moins précise. Ces périodes durent aussi être d'un grand intérêt pour les Égyptiens, tant qu'il conservèrent leur année de 360 jours, car ils attachaient beaucoup d'importance au lever héliaque de Sirius, qui dans les anciens temps auxquels leur notation remonte coïncidait, pour l'Égypte, avec le solstice d'été, où les eaux du Nil commencent à croître. Aussi avaient ils marqués d'un caractère religieux les retours de ce phénomène au prémier jour de leur année, en consacrant l'étoile Sirius à Isis, et personnifiant cet astre dans ses rapports avec le prémier mois, sous la forme d'une déesse Isis-Thot, ainsi qu' on le voit sur des monumens de Thèbes. Cette spécification religieuse était fort naturellement suggérée par la fréquence des époques, auxquelles ce retour s'opérait alors périodiquement. Mais ce motif cessa, quand on eut ajouté les épagomènes. Car alors les thots ne redevinrent héliaques qu'après des intervalles des 1461 années nouvelles; et cette nouvelle coïncidence ne put manquer d'être signalée comme un évènement remarquable. Aussi Théon d'Alexandrie, le commentateur de Ptolémée, la désigne-t-il comme l'époque d'une ère spéciale, qu'il appelle l'ère de Ménophrès."

„L'adjonction des cinq épagomènes eut donc sans doute pour effet de rapprocher d'avantage l'année vague de l'année solaire, afin qu'une fois concordantes, elles ne se séparassent pas si vite. Alors on dut vraisemblablement l'effectuer à une des époques où un tel accord existait, dans l'espoir de le maintenir plus longtemps, sinon pour toujours. En effet la séparation des deux années en devint si lente, qu'il devait s'écouler 1506 années vagues nouvelles avant qu'une coïncidence ultérieure put se reproduire."

„En admettant, fährt Biot fort, cette intention de rapprochement très naturelle, l'époque du changement d'année doit se trouver à

l'une de ces coïncidences rétrogrades que l'année finale (de 365 jours) nous offre. Je cherchai donc par les calculs de concordance à quelles époques, dans l'état final des années vagues, elle avait dû coïncider avec les phases de l'année solaire vraie; et en me bornant aux trois plus récentes, je trouvai que cela avait eu lieu dans les années juliennes 275, 1780 et 3285 a. Chr. en comptant à la manière des chronologistes." Das Jahr 1780 v. Chr. fällt aber in die Regierungszeit des Aseth, und so wird durch die astronomische Berechnung die Angabe des Syncellus vollkommen bestätigt.

Nun beweist aber auch Biot durch eine astronomische Berechnung des Mondlaufes für dieses Jahr 1780 vor Chr. G., dass in demselben nicht blos das ägyptische bewegliche Jahr mit dem wirklichen Sonnenjahre zusammentraf, sondern dass auch das Mondjahr in dasselbe so genau hineinfiel, dass gerade auf den ersten des Monats Pachon, den Tag des Sommer-Solstitiums, den für die Aegypter so wichtigen Tag, wo der Nil zu wachsen begann, auch gerade Neumond war, so dass also die Mitte des beweglichen Jahres, des Sonnenjahres und des Mondjahres auf einen und denselben Tag sich vereinigte. Dieser Umstand, der dem Jahre 1780 v. Chr. vor allen übrigen in der ganzen alten Zeitrechnung ausschliesslich und allein zukommt, musste die Aufmerksamkeit der priesterlichen Sternbeobachter ganz besonders in Anspruch nehmen, und es zu der neuen Kalendereinrichtung im höchsten Grade tauglich erscheinen lassen. „La disposition générale de l'année 1780 a. Chr. est telle, sagt Biot, que les prémières lunes nouvelles suivent d'abord à un petit intervalle le prémier jour de chaque mois; elles se rapprochent graduellement de ce prémier jour, l'atteignent, et finissent par le procédér d'un intervalle, à peu près égal à la fin de l'année. Par une conséquence nécessaire les pleines lunes tombent au milieu des douze mois entre le 19. jour et le 14. Mais cet espèce d'équilibre astronomique présente une particularité qui mérite surtout d'être remarquée, parcequ' elle est en harmonie intime avec les idées égyptiennes, et qu'elle dut être singulièrement déterminante pour les prêtres qui opéraient ce raccordement. On sait qu'aux époques, où l'année vague de 365 jours concorde avec les phases solaires, le prémier jour du mois de pachon vague, qui ouvre la tétraménie des eaux, coïncide avec le solstice d'été vrai, qui est aussi l'instant de l'année où le Nil commence à croître. Cette coïncidence eut donc lieu encore à l'époque de 1780 a. Ch. Or ce fut pareillement à ce même pachon solstitial, que la nouvelle lune se montra en accord exact avec le prémier jour du mois, conséquemment avec le solstice d'été. Car sa réapparition à Thebes eut lieu le soir de ce jour là même, ayant été visible seulement le 2 au soir du mois précédent pharmouti, et l'étant dévenue la veille du prémier jour du mois suivant paoni. Cette symétrie de disposition autour de la phase solaire principale et du mois qui y correspond est si parfaite, et elle est si spéciale, qu'on a besoin de se rappeler qu'elle n'a pas pu être l'effet d'une combinaison

artificielle, mais un simple résultat naturellement opéré par la concordance actuelle du cours des deux astres dans l'année de 360 jours, qui se trouvait établie antérieurement. Mais on peut comprendre par là quelle justesse d'observation il a fallu, pour saisir avec tant d'apropos le concours unique de circonstances que présentait la concordance de l'année primitive avec l'année solaire qui eut lieu alors, et qui la rendait plus convenable que toute autre pour opérer l'adjonction des 5 épagomènes."

Endlich beweist Biot auch noch, dass die Zufügung der 5 Schalttage mit zu dem Zwecke geschah, einen 25jährigen Cyklus zu gründen, nach dessen Verlaufe die Mondphasen wieder auf dieselben Tage des beweglichen Jahres einfielen, was die Verfertigung und Vorausbestimmung des astronomischen Kalenders, der von einer der höheren Priesterklassen ausging, durch die blosse Kenntniss dieses 25jährigen Cyklus möglich machte. „Les particularités du culte d'Apis montrent que les Égyptiens n'ignoraient pas la durée de la révolution des phases lunaires dans l'année de 365 jours; et il était en effet impossible, qu'ils n'eussent pas remarqué leur retour si exact aux mêmes jours vagues, après la courte période de 25 années pareilles. Mais une autre tradition rapportée par Plutarque, indique en outre sous le voile d'une allégorie transparente, que l'adjonction des épagomènes avait été expressément faite pour établir ainsi une concordance périodique plus exacte, ou plus commode, entre la succession des lunes et celle des années nouvelles." (Es ist dies die bekannte Stelle de Iside et Osirid. c. 12 von der Geburt des Osiris, Arueris, Typhon, der Isis und der Nephthys. Zum Verständniss der Allegorie muss man sich erinnern, dass Kronos-Seb der Gott der Zeit, Rhea-Netpe die Mutter der Kroniden, der irdischen Götter zweiten Ranges, und Hermes der Tat-Kynokephalos, der einmal Grosse ist, dem Plato zu Ende des Phädrus die Erfindung der Zahlen, des Rechnens, der Geometrie, der Astronomie, der Schrift und der beiden Würfelspiele, der πεττεία und der κυβεία, zuschreibt, und der in der engsten Verbindung mit dem Mondgotte, dem zweimal grossen Thot, steht, da er mit diesem in der Mondscheibe durch den Himmel fährt.) „Pour appliquer ces diverses attributions mythiques, fährt Biot fort, à la tradition allégorique rapportée par Plutarque, il faut considérer que, dans les temps primitifs où les Égyptiens adoptèrent l'année vague de 360 jours, les périodes des lunaisons durent d'abord être approximativement égalées à un mois solaire de 30 jours complets. Mais l'erreur de cette évaluation, très embarassante pour les peuples qui voulurent régler leur calendrier, en accordant les mouvements de la lune avec ceux du soleil, n'avait aucun inconvénient pour les Égyptiens; car laissant leur année vague suivre librement sa marche propre, ils avaient seulement à constater le cours naturel des deux astres dans la série des jours, non à les concilier. Toutefois, lorsque, après un long usage de cette année primitive, ils voulurent y ajouter cinq jours, pour la rapprocher d'avantage de l'année solaire, ils avaient eu tout le

temps de voir qu'il fallait diminuer la durée supposée des lunaisons. C'est aussi ce que fait Hermès. Car d'abord il ôte à chacune d'elles sa 70. partie, ou 3/7 de jour, ce qui la reduit à 29j,57, au lieu de 29j,53, qui est sa valeur moyenne exacte. Puis de ces 3/7 répétes douze fois, c'est à dire autant qu'il y a des lunaisons complètes dans 360 jours, il forme une somme égale à 36/7, ou 5j,14; dont il prend seulement cinq jours pleins, qu'il ajoute aux 360 déjà employés. Or ces jours nouveaux ne purent être placés qu'à la suite de 360, comme ils le furent. Car déjà dans la notation de l'année primitive, tous ceux-ci avaient été affectés à des dieux spéciaux qui se succédaient suivant un ordre constant dans le cours de chaque mois; et l'on n'aurait pas pu, sans rompre irrégulièrement cette succession, insérer parmi eux les 5 nouveaux jours que la déesse Rhea devait produire. Il était donc très exact de dire, que en vertu du décret irrevocable du Dieu Soleil, par lequel les douze mois étaient déjà réglés, Rhea ne pouvait enfanter ces 5 jours dans aucun mois, ni dans aucune année de la forme adoptée jusque-là; mais on put les placer hors de ces mois et à leur suite en les sanctifiant comme époques de naissance de cinq divinités qui n'avaient pas encore reçu d'emploi analogue. Cela n'implique nullement que ces cinq dieux aient dû effectivement être nés ou inventés à une époque historique aussi tardive que celle, où l'on ajouta les épagomènes. On ne doit pas non plus se trop scandaliser de ce que le calcul d'Hermès laisse, ou fasse supposer dans la durée des lunaisons moyennes une erreur de 4/100 de jour. Car, même après les déterminations d'Hipparque et de Ptolémée, Censorin avoue que, de son temps, on ne savait pas encore au juste de combien un mois lunaire est moindre, que 30 jours. Et pour les Égyptiens surtout l'usage de leur année vague leur rendait l'exactitude de cette connaissance anticipée à peu près indifférente, puisqu'ils voyaient toujours bien, par l'observation même, à quel jour chaque phase lunaire se reproduisait. Toutefois lorsqu'ils eurent adopté l'année de 365 jours, ils durent bientôt reconnaitre de cette manière, s'ils ne l'avaient pas prévu, que ces phases revenaient aux jours de même dénomination après 25 années pareilles. Et aussi est-ce là le terme qu'ils fixèrent à la durée de la vie symbolique de l'Apis, dont le culte ne put être établi ou modifié par cette particularité de mythe, qu'après l'établissement de la nouvelle forme d'année."

Dieses bewegliche Jahr von 365 Tagen war nun für das bürgerliche Leben und für die Vorausverfertigung des jährlichen Kalenders bequemer als jedes andere. Denn die Neu- und Vollmonde kehrten nach dem Verlaufe von 25 solchen Jahren an den nämlichen Tagen des beweglichen Jahres wieder, „sans qu'il s'en manquât, sagt Biot, à peine d'un jour en 575 ans, de sorte que leurs apparitions, ayant été physiquement observées et notées pendant une seule période pareille de 25 ans, ou si l'on veut pendant quelques-unes consécutives, afin d'avoir une moyenne plus exacte,

cela suffisait pour annoncer et préparer toutes les cérémonies qui s'y rapportaient, et que nous voyons marquées dans leur liturgie, selon que les phases désignées avaient lieu à tel ou tel jour de tel ou tel mois."

So weit Biot, dessen eigene Worte der Verfasser angeführt hat, um in einem so schwierigen, mit so vielem Scharfsinn behandelten Gegenstande möglich getreu zu berichten.

41) Die genauere Nachweisung dieser beiden letzten Nachrichten s. weiter unten in der Entwicklungsgeschichte der ägyptischen Glaubenslehre.

42) S. Idleri Hermapion p. 249. Champollion-Figeac l'Égypte S. 549 und 286 der deutschen Uebersetzung. Herodot II, 102. 103; 106—109. Diodor. Sic. I, 53—57.

43) Idleri Hermapion p. 254. Champollion-Figeac l'Égypte, p. 569 d. deutschen Uebers.

44) Manetho bei Joseph. contr. Apion. I, 15. Idleri Hermapion Appendix p. 53.

45) Herodot I, 7.

46) Die Versetzung der Chaldäer durch die Assyrer erwähnt Jesaias 23, 13 in seiner gegen Tyrus gerichteten Prophezeihung:

Siehe das Land der Chaldäer,
Das war kein Staat;
Assur ertheilte es den Wüstenbewohnern!
Die errichten ihre Warten (gegen Tyrus)
Und zerstören seine Paläste.

d. h. Siehe das Land der Chaldäer, welches (זֶה als pron. rel. s. Gesen. ausführliche hebr. Gr. § 200, p. 750) ein Volk (הָעָם, ה als Bezeichnung des artic. indefin. s. Ges. Gr. p. 655, § 166, 3), d. h. ein Staat, früher (muss ergänzt werden) nicht war (d. h. was früher nicht unter die selbstständigen Staaten gerechnet wurde), und welches erst Assur den Wüstenbewohnern anwies, das richtet jetzt seine Warten (gegen Tyrus) auf, und zerstört seine Paläste.

Diese Versetzung der Chaldäer durch einen assyrischen König, und zwar mit ausdrücklicher Angabe Babylons als des Ortes der Versetzung, wird durch die Nachricht eines griechischen Schriftstellers bestätigt (Dikaearch, bei Steph. v. Byzanz s. v. *Χαλδαῖος*). Er sagt: Die Chaldäer führen ihren Namen von Chaldaeus, dem Vater des Ninus (also angeblich von einem assyrischen Könige), der die gleichnamige Stadt erbaut habe; aber der vierzehnte (also auch assyrische) König von diesem an, ebenfalls Chaldaeus genannt, habe Babylon gebaut (dies kann nur von einem Umbau oder Wiederaufbau verstanden werden, da Babylon nach den alttestamentlichen und einheimischen Zeugnissen bei Berosus schon lange bestand) und habe Alle, die Chaldäer hiessen, in ihr versammelt: *ἅπαντας εἰς ταυτὴν συναγαγόντα τοὺς καλουμένους Χαλδαίους*. Da Ninus nach Herodot (I, 7) 1237 v. Chr. G. zu regieren anfing, so müsste diese Ansiedelung der Chaldäer in Babylon ungefähr um das Jahr 747 v. Chr. G. unter dem Nabo-

nassar fallen, mit dem die Reihe der assyrisch - chaldäischen Könige von Babylon beginnt.

Diese כַּשְׂדִּים, welche auch bei Pseudojesaias, Jeremias, Habakuk, Ezechiel als Bewohner und Herrscher Babyloniens vorkommen, und durch welche Babylon eine Zeit lang zu einem der asiatischen Herrscherstaaten erhoben wurde, sind nicht von demselben Stamme, dem semitischen, wie die Babylonier, sondern von demselben Volks- und Sprachstamme, dem arianischen, wie die Assyrer. Dies erhellt aus hebräischen und griechischen Schriftstellern. Sie werden bei Ezechiel 23, 23 ausdrücklich von den Babyloniern geschieden und mit den Assyrern verbunden, und beide Volksstämme, die Chaldäer und die Assyrer, erscheinen den Babyloniern gegenüber als die herrschende Volksklasse, denn es heisst in der angeführten Stelle:

Alle Chaldäer, Gebieter, Reiche und Edele,
und alle Söhne Assyriens, liebliche Jünglinge, Landpfleger und Statthalter sie alle,
Ritter und Vornehme auf Rossen reitend Alle.

Ebenso waren auch im Heere des Xerxes (nach Herodot VII, 63) die Chaldäer unter den Assyrern; diese, sagt Herodot, *ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων ἐκαλέοντο Σύριοι, ὑπὸ δὲ τῶν βαρβάρων Ἀσσύριοι ἐκλήθησαν· τουτέων δὲ μεταξὺ Χαλδαῖοι.*

Griechische und hebräische Angaben stimmen also darin überein, die Chaldäer mit den Assyrern in die engste Verbindung zu setzen; sie müssen daher mit den Assyrern sprach- und stammverwandt gewesen sein; und wenn Dikaearch den Vater des Ninus einen Chaldäer nennt, so scheinen die Chaldäer sogar ein Stamm, und zwar der herrschende Stamm des assyrischen Volks gewesen zu sein. Nach den griechischen Schriftstellern (Xenophon Cyrop. III, c. 1, § 24, und c. 2; Anab. IV, c. 3, § 4, und V, c. 5, § 9; VII, c. 8, § 14) wohnten noch in der späteren Zeit Chaldäer in den karduchischen Gebirgen in der Nähe von Armenien und nach Strabo (Geogr. XII, c. 3, § 19) wohnten andere Chaldäer in Kolchis und in Pontus. Da sich nun in diesen Gegenden bis auf diesen Tag die Kurden erhalten haben, so ist die Vermuthung wahrscheinlich, dass ihr ursprünglicher Name כַּרְדִּי gelautet habe, der nach den bekannten Uebergängen des R in S und L ganz regelrecht in gräcisirter Form zum Namen *Χαλδαῖος* und in der hebräischen zum Namen כַּשְׂדִּי werden konnte.

Diese Verschiedenheit der Chaldäer von den Babyloniern erhellt nun auch aus ihrer Sprache. Adelung (Mithridates I, S. 314) will zwar die Eigennamen der Chaldäer und Assyrer auf semitische Stämme zurückführen; allein die Misslungenheit seiner Erklärungsversuche zeigt die Unrichtigkeit dieser Annahme. Dagegen hat Lorsbach im Archiv für morgenländische Literatur Thl. II, p. 247 aus dem Persischen sehr annehmliche Erklärungen jener Namen und Wörter gegeben, so dass Gesenius, Gesch. der hebr. Spr. S. 63, nicht ansteht, das Chaldäische wie das Assyrische zu dem medisch-persischen Stamme zu rechnen, d. h. zum Gebiete der arianischen Sprachen, wie wir sie genannt haben.

In Babylon wurden also zu dieser Zeit zwei Sprachen gesprochen, die Sprache des herrschenden Volksstammes, der Assyrer und Chaldäer, die als die Sprache eines arianischen Volkes mit dem Baktrischen, Medischen, Persischen verwandt war und zum indo-germanischen Sprachstamme gehörte; und neben dieser die Sprache der unterworfenen Volksklasse, der eingebornen Babylonier, die bekanntlich mit dem Hebräischen und Phönikischen aufs Engste verwandt war und zu dem von uns so genannten semitischen Sprachstamme gehörte. Dies ist nun jener semitische Dialekt, in dem uns noch einzelne spätere Bücher des alten Testamentes, eine ganze Paraphrase desselben und der babylonische Talmud erhalten sind, und den man das Chaldäische zu nennen gewohnt ist, während man ihn eigentlich das Babylonische nennen sollte, denn der Name des Chaldäischen ist auf dies Babylonische nur uneigentlich übergetragen, weil Babylon selbst, als der Herrschaft der Chaldäer unterworfen, schon im alten Testament das Land der Chaldäer hiess (Ezechiel 1, 3; 11, 24). Diesen Unterschied zwischen dem eigentlichen Chaldäischen und dem Babylonischen beweisen nun auch die noch erhaltenen Denkmäler. Es ist bekannt, dass in den Ruinen von Babylon Backsteine gefunden worden sind, welche Schriftzüge tragen. Diese Schriftzüge gehören der Mehrzahl nach der sogenannten Keilschrift an. Diese Keilschrift war aber die ursprüngliche und eigenthümliche Schrift der arianischen Sprachen, und Lassen hat durch seine Entzifferung der in den Ruinen von Persepolis aufgefundenen, von Darius und Xerxes herrührenden Keilinschriften nachgewiesen, dass auch die altpersische Sprache in dieser Keilschrift geschrieben wurde. Wenn also Herodot IV, 87 erzählt, dass Darius auf die Säulen, die er am Bosporus zum Andenken an seinen skythischen Feldzug errichten liess, in griechischer und assyrischer Schrift die Namen der ihn begleitenden Völker habe eingraben lassen, so kann unter dieser assyrischen Schrift nur die Keilschrift verstanden sein. Dieser Name selbst aber bezeugt, dass diese Schrift schon vor den Persern bei den Assyrern im Gebrauch war. Es kann demnach kein Zweifel sein, dass die zu Babylon, wo Assyrer das herrschende Volk waren, gefundenen Keilinschriften die assyrische Sprache enthalten. Mehrere dieser babylonischen Backsteine enthalten aber neben der Keilschrift auch noch eine zweite, die nach ihrem blossen Aeusseren zu urtheilen, auf den ersten Blick als eine semitische erscheint, da sie namentlich mit der altphönikischen die grösste Aehnlichkeit hat. Hätte man sich die politischen Verhältnisse Babylons klar gemacht, so würde man sich keinen Augenblick gewundert haben, diese zweierlei Schriftzüge neben einander zu sehen, denn sie repräsentiren die beiden Sprachen, die in Babylon geredet wurden: die Sprache der Herrscher, der Assyrer, und die Sprache der Unterworfenen, der Babylonier. Die misslungenen Versuche eines früheren

Gelehrten, Hugs, diese semitischen Schriftzüge zu lesen und zu erklären, haben aber selbst Gesenius verleitet, in diesen Schriftzügen die persische Sprache zu vermuthen (Gesen. Monument. phoenic. p. 74 sq.). Dies ist um so mehr zu verwundern, als die semitischen Schriftzüge wenigstens auf einer dieser Inschriften (Gesen. Monum. phoenic. pars III, tabulas continens, tab. 32, inscr. LXXVII, a.) vollkommen deutlich sind, und ihre Erklärung, sowie man sie einmal richtig gelesen hat, gar keinen Zweifel übrig lässt. Wir wollen sie deshalb hierher setzen und erklären. Es sind folgende neun Buchstaben, die unmittelbar unter drei Zeilen Keilschrift stehen:

Der erste Buchstabe, von der Rechten zur Linken gelesen, ist ein Beth, wie es in den phönikischen und althebräischen Inschriften gewöhnlich vorkommt (s. Ges. Monum. tab. 1 und 3); der zweite ist ein Jod, und kein Vav wie der frühere Erklärer wollte, er ist nur die abgerundete Form des phönikischen und hebräischen Z (tab. 1 und 3); der dritte ist ein ganz deutliches Thav T (s. tab. 1, die letzte Form des ת); der vierte Buchstabe ist das phönikische und hebräische K, das Aleph, (der frühere Erklärer irrte sich darin, dass er die beiden Zeichen K und T als ein einziges Zeichen betrachtete und in ihnen das Cheth zu finden glaubte, weil Cheth in einer seiner Formen H einige Aehnlichkeit mit der Gruppe KT darbietet); der fünfte Buchstabe ist ein Lamed, das im Phönikischen und Hebräischen zwar gewöhnlich die eckige Form L hat, aber auch in der abgerundeten C vorkommt (tab. 1, die letzte Form des ל); der sechste ist wieder ein Beth, und kein Daleth, denn auch in dieser Form kommt das Beth vor (tab. 1, vorletzte Form des ב), und unterscheidet sich dann von dem Daleth durch den schmäleren Kopf und den längeren Stiel; der siebente Buchstabe ist wieder ein Lamed; der achte ein Nun in seiner gewöhnlichen Form 7; der neunte und letzte endlich ist ein Vav in derselben Form 2, 2, wie es auch in den palmyrenischen und Sassaniden-Inschriften vorkommt (tab. 5, col. 1 und 2). In gewöhnliche hebräische Buchstaben übergetragen sieht also die Inschrift so aus:

בית אלבלנו

und liest sich ganz einfach als folgende drei Wörter:

בֵּית אֵל בַּלְנוּ

Tempel des El unseres Herrn. Es war also durchaus kein Grund vorhanden, die Inschrift als eine aus dem Semitischen nicht erklärbare aufzugeben, und sie für persisch zu halten, wie Gesenius thut, weil die früher versuchte Lesung keinen genügenden Sinn darbot. Einer weiteren Erklärung bedarf die Inschrift nicht. Wenn man einmal auf einen zum Tempel des El, des höchsten Gottes der Babylonier, bestimmten Backstein eine Inschrift eindrücken wollte, so lässt sich keine für Gegenstand und Zweck passendere denken, als diese, welche der Ort seiner Bestimmung bezeichnet.

47) Daher wird Nebukadnezar bei Esra 5, 12 geradezu כַּסְדִּי (chald. Form für כַּשְׂדִּי), der Chaldäer, genannt.

48) Die Geschichte dieser chaldäischen Könige von Babylon beginnt in dem Kanon des Ptolemäus mit dem J. 747 v. Chr. G. mit Nabonassar, und bald darauf finden wir Babylonien als ein von Assyrien abhängiges, von assyrischen Vicekönigen, oft Prinzen des königlichen Hauses, regiertes Reich. Nach einer Stelle des Berosus hatten die babylonischen Vasallenkönige unter Merodach-Baladan sich von der assyrischen Oberherrschaft losgemacht. Nach dem gewaltsamen Tode des Merodach-Baladan aber und unter dessen Mörder und Nachfolger Belibus unterwarf sie Sanherib, der König von Assyrien von Neuem, führte den Belibus mit seinem Anhang nach Assyrien und setzte seinen Sohn Asordan (Esarhaddon), den nachmaligen König von Assyrien, zum Vicekönig über Babylon (Berosus bei Euseb. im Chron. armen. T I. p. 42. Gesen. Comm. zu Jesaias 39, 1). Etwa ein Jahrhundert später waren aber dennoch die babylonischen Könige nicht allein von Assyrien unabhängig, sondern einer derselben, Nabopolasser, half sogar, verbunden mit Kyaxares von Medien, Ninive erobern (Herodot I, 106). Von da an waren die chaldäischen Könige von Babylon mit Aegypten und Phönikien im Krieg. Nebukadnezar zog, nachdem er Tyrus lange belagert und Jerusalem zerstört hatte, nach Aegypten, eroberte es 5 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, 583 v. Chr. G., und tödtete den ägyptischen König (Jos. Archäol. X, 9, § 7. Jerem. 46, 13—28. Ezech. 29, 17 sq. 30 bis 32). Dieser Kriegszug nach Aegypten mag es gewesen sein, den Megasthenes (bei Strabo XV, 1, § 6. Joseph. c. Apion. I, 20) übertreibend einen Zug nach Libyen bis zu den herkulischen Säulen nennt.

49) S. Berosus ap. Joseph. c. Apion. I, 20. 21.

50) Dass der Priesterstand in Babylon von den Alten mit dem Namen der Chaldäer belegt wurde, ist bekannt (Strabo lib. XVI, 1, § 6; Diodor II, 24: *Βήλεσυς, τῶν δ' ἱερέων ἐπισημότατος, οὗς*

Βαβυλώνιοι καλοῦσι Χαλδαίους). Schon Cicero de divinatione I, 1 erklärt diesen Namen richtig als einen nicht von dem Stande und der Beschäftigung, sondern von der Abstammung hergenommenen Namen, also für einen Völkernamen, und rechnet diese Chaldäer demgemäss unter die Assyrer, ganz übereinstimmend mit unserer obigen Auseinandersetzung: *qua in natione* (Assyriorum), sagt er, indem er von der Astrologie der Chaldäer redet, *Chaldaei, non ex artis, sed ex gentis vocabulo nominati* etc. Dies bestätigt nun auch die hebräische Wortform dieses Namens, denn im Hebräischen lautet er כַּשְׂדִּי, welches ein von dem Nomen gentile כַּשְׂדִּי erst abgeleitetes Wort ist, das als Adjektiv bei Substantivis vorkommt, wie z. B. גְּבָרִין כַּשְׂדָּאִין chaldäische Männer (Dan. 3, 8). Es ist bei dem Namen also immer das Nomen substantivum „Priester" hinzuzudenken. Den Beinamen כַּשְׂדִּי erhielten die Priester der Chaldäer von den Babyloniern offenbar deshalb, um dieselben dadurch von ihren eigenen einheimischen Priestern zu unterscheiden. Denn dass die Babylonier Priester hatten, ehe die Chaldäer nach Babylon kamen, versteht sich von selbst; ebenso aber auch, dass die Chaldäer ihren eigenen Priesterstand nach Babylon mitbrachten. So mochten im Anfange beide Priesterschaften mit verschiedenem Kulte neben einander bestehen, bis etwa zuletzt der chaldäische Priesterstand als der der herrschenden Nation den einheimischen verdrängte. Der eigentliche assyrische Name dieser chaldäischen Priester hiess aber מָג, Magus, wie die Priester bei den Medern, Persern, Baktrern überhaupt hiessen. Der chaldäische Oberpriester, welcher den Nebukadnezar auf seinen Feldzügen begleitete, hiess daher רַב־מָג, d. h. der Vorsteher der Mager (Jeremias 39, 8).

51) Herodot I, 131: *Πέρσας δὲ οἶδα νόμοισι τοιοῖσδε χρεωμένους· ἀγάλματα μὲν καὶ νηοὺς καὶ βωμοὺς οὐκ ἐν νόμῳ ποιευμένους ἱδρύεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖσι ποιεῦσι μωρίην ἐπιφέρουσι· ὡς μὲν ἐμοὶ δοκέει, ὅτι οὐκ ἀνθρωποφυέας ἐνόμισαν τοὺς θεούς, κατάπερ οἱ Ἕλληνες, εἶναι. Οἱ δὲ νομίζουσι Διῒ μὲν, ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν οὐρέων ἀναβαίνοντες, θυσίας ἕρδειν, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες· θύουσι δὲ ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι. τούτοισι μὲν δὴ μούνοισι θύουσι ἀρχῆθεν. Ἐπιμεμαθήκασι δὲ καὶ τῇ Οὐρανίῃ θύειν, παρά τε Ἀσσυρίων μαθόντες καὶ Ἀραβίων. Καλέουσι δὲ Ἀσσύριοι τὴν Ἀφροδίτην Μύλιττα· Ἀράβιοι δὲ Ἀλίττα· Πέρσαι δὲ Μίτραν.* Wenn aber Herodot in dieser Stelle behauptet, der Dienst der Mithra, der Aphrodite-Urania sei bei den Persern erst später eingeführt worden, so bezieht sich dies wohl nur auf die Einführung ihres Bilderdienstes, eine Neuerung, welche Artaxerxes nach Clemens Alexandrinus protrept. sect. V einführte. Seine Worte sind: *Μετὰ πολλὰς μέντοι ὕστερον περιόδους ἐτῶν, ἀνθρωποειδῆ ἀγάλματα σέβειν αὐτοὺς, Βήρωσσος ἐν τρίτῃ Χαλδαϊκῶν παρίστησι· τοῦτο Ἀρταξέρξου τοῦ Δαρείου τοῦ Ὤχου εἰσηγησαμένου, ὃς πρῶτος τῆς Ἀφροδίτης Ταναΐδος τὸ ἄγαλμα ἀναστήσας ἐν Βαβυλῶνι καὶ Σούσοις καὶ Ἐκβατάνοις, Πέρσαις καὶ Βάκτροις, καὶ Δαμάσκῳ καὶ Σάρδεσιν ὑπέδειξε σέβειν κτλ.* Sollte diese Zusammenstellung richtig sein, so müsste man freilich annehmen, dass Clemens den jüngeren Artaxerxes mit dem älteren verwechselt habe, weil doch schwerlich Herodot lange genug lebte, um von einer unter dem jüngeren Artaxerxes eingeführten Neuerung wie von etwas Vergangenem zu reden. Dass übrigens Clemens die Aphrodite-Urania mit der Anais, dem Monde, zusammenwirft, geschieht nach einer im Alterthum häufig vorkommenden Verwechslung beider Gottheiten.

52) Dass die Perser in den ältesten Zeiten den Kronos und den Zeus, d. h. die Zeit und das Himmelsgewölbe, als Gottheiten verehrten, sagt Agathias mit Berufung auf frühere Schriftsteller ausdrücklich Histor. lib. II, p. 58, nachdem er vorher über die in der persischen Religion durch Zoroaster eingeführten Neuerungen gesprochen: *Τὸ μὲν γὰρ παλαιὸν (οἱ Πέρσαι) Δία τε καὶ Κρόνον, καὶ τούτους δὲ ἅπαντας τοὺς παρ' Ἕλλησι θρυλλουμένους ἐτίμων θεούς, πλήν γε ὅτι δὴ αὐτοῖς ἡ προσηγορία οὐχ ὁμοίως ἐσώζετο. Ἀλλὰ Βῆλον μὲν τὸν Δία τυχόν, Σάνδην τε τὸν Ἡρακλέα, καὶ Ἀναΐτιδα τὴν Ἀφροδίτην, καὶ ἄλλως τοὺς ἄλλους ἐκαλοῦν, ὥς που Βηρώσσῳ τε τῷ Βαβυλωνίῳ, καὶ Ἀθηνοκλεῖ, καὶ Σιμακῷ τοῖς τὰ ἀρχαιότατα τῶν Ἀσσυρίων τε καὶ Μήδων ἀναγραψαμένοις ἱστορῆται.* Die persischen Götternamen, welche den griechischen entsprechen sollen, sind übrigens sehr aufs Gerathewohl gesetzt und Agathias hatte sehr Recht, ein bescheidenes „Vielleicht" zu seinen Erklärungen hinzuzusetzen, denn Bel ist gar nicht der persische, sondern der babylonische Name der Gottheit, welche die Griechen mit Zeus zusammenzustellen pflegten; und eben so ungenau ist die Aphrodite-Urania Anais genannt.

53) Es ist bekannt, dass der Name كيوان Kewan ein Name des Planeten Saturn ist, vgl. Gesen. Comment. zu Jesaias I, Abthl. II, p. 344. Castelli Lex. hept. p. 489. Meninski IV, p. 185. Seine Etymologie ist aber dunkel. Man darf schwerlich كيوان zusammenstellen mit كيان kejan, essentia, was auch als Name der vier Elemente vorkommt, oder mit كون kewn, essentia, plur. اكوان ekwan, wie z. B. in كون و مكان kewn u mekan, existentia et locus, universitas mundi, noch weniger wohl mit گون gun, dies, sol, obgleich گ und ک mit einander alterniren, z. B. گيتي geti, und كيتى keti, mundus visibilis, tempus; man wird vielmehr كيوان mit dem Zendwort 𐬐𐬀𐬯𐬀 kava, 𐬐𐬀𐬯𐬌 kavi zusammenstellen müssen, das als Titel der Vorfahren und Nachfolger des Darius, der sogenannten baktrisch-persischen Kriegsdynastie der Keanier vorkommt. Dieses kavi hat sich sowohl im Sanskrit als im Persischen erhalten. Im Sanskrit ist कवि kavi, ein Wort, das sowohl der Sonne, als auch einem Seher, vates, beigelegt werden kann; es muss also einen allgemeinen Sinn haben, nach welchem

es diesen beiden verschiedenen Wesen zukommen kann. Dieser Sinn erhellt aus der persischen Form des Wortes: كي kej, كيا kaja, plur. كيان kejan, welches mit dem Zendwort kavi vollkommen identisch ist, da es ebenso wie dieses vor die Königsnamen gesetzt wird (z. B. kavi Huçrava, im Persischen: kej Khosro; Zend: kavi Vistaçpo. im Pers.: kej Gustasp), und nach Menınski 1) altus, magnus, excelsus, 2) mundus, purus, insons, bedeutet. Nimmt man für das Zendwort 𐬐𐬀𐬯𐬌 also ebenfalls die Bedeutung „excelsus, purus" an, so begreift sich vollkommen, wie es zugleich als Beiname eines Königs, eines Sehers und der Sonne vorkommen kann. Von diesem Zendwort 𐬐𐬀𐬯𐬌 kavi könnte nun vollkommen regelrecht eine Adjectivform 𐬐𐬀𐬯𐬌𐬌𐬌 oder 𐬐𐬀𐬯𐬌𐬌𐬌𐬌 kâvija oder kâvijan hergeleitet sein, wie im Zend 𐬀𐬵𐬎𐬌𐬌𐬌 âhuirija, spiritualis, von 𐬀𐬵𐬎𐬌 âhura, spiritus, im Sanskrit सौम्य saumya, lunaris, von सोम sôma, luna. 𐬐𐬀𐬯𐬌𐬌𐬌 mit der Endung 𐬌 darf wohl als eine gleichbedeutende Form von 𐬐𐬀𐬯𐬌𐬌𐬌 angesehen werden, obgleich die Endung 𐬌 im Zend gewöhnlich nur Substantiva abstracta bildet, z. B. 𐬌𐬭𐬀𐬥 râman, plaisir, satisfaction; ebenso 𐬌𐬀𐬙𐬀𐬥 açan, oder 𐬌𐬭𐬀𐬙𐬀𐬥 açman, der Himmel; denn auch im Sanskrit bildet die Endung अन् Nomina agentium. Kavija oder Kavijan würde also excelsus bedeuten, so dass עֶלְיוֹן, ein gewöhnlicher Beiname des höchsten Gottes אֵל, nur eine Uebersetzung des Wortes كيوان, 𐬐𐬀𐬯𐬌𐬌𐬌𐬌 Kewan, Kâvijan wäre. Mit diesem Worte Kâvijan, Kewan hängt wahrscheinlich auch der Name *Κηφήν* zusammen, den die Perser nach Herodot VII, 61 früher geführt haben sollen. Die Stelle heisst: *ἐκαλέοντο δὲ πάλαι (οἱ Πέρσαι) ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων Κηφῆνες· ὑπὸ μέντοι σφέων αὐτέων καὶ τῶν περιοίκων Ἀρταῖοι. Ἐπεὶ δὲ Περσεὺς ὁ Δανάης τε καὶ Διός, ἀπίκετο παρὰ Κηφέα τὸν Βήλου, καὶ ἔσχε αὐτοῦ τὴν θυγατέρα Ἀνδρομέδην, γίνεται αὐτῷ παῖς, τῷ οὔνομα ἔθετο Πέρσην. Τοῦτον δὲ αὐτοῦ καταλείπει· ἐτύγχανε γὰρ ἄπαις ἐὼν ὁ Κηφεὺς ἔρσενος γόνου. Ἐπὶ τούτου δὲ τὴν ἐπωνυμίην ἔσχον.* Wenn Herodot in dieser Stelle den Namen *Κηφήν* als ein griechisches Wort zu betrachten scheint, so rührt dies offenbar aus der griechischen Sitte her, fremde Namen an gleichlautende griechische anzuschliessen, und so mochte er denn auch *Κηφήν* mit dem ganz gleichlautenden *Κηφήν*, das im Griechischen Drohne bedeutet, für identisch halten. Dass aber das Wort ein nichtgriechisches war, erhellt aus der Ableitung, die er selber giebt, indem er es von Kepheus, dem Sohn des Belus, abstammen lässt; Kepheus aber, als der Name eines persischen Königs, ist offenbar das Wort Kavi selbst. Ganz auf dasselbe führt auch die Erklärung Apollodor's, welcher (II, 4, 5) sagt: *ἀπὸ τούτου δὲ* (nämlich von Kepheus) *τοὺς Περσῶν βασιλέας λέγεται γενέσθαι.* Oder sollte vielleicht kavi geradezu König

bedeuten, und kavija, kavijan, regius, ein Beiname, der dann ebenso gut der höchsten Gottheit, als den von Königen beherrschten Persern hätte gegeben werden können?

54) Dass das Wasser eine ebenso hochverehrte Gottheit als das Feuer war, bezeugen die Nachrichten der Alten einstimmig. Strabo lib. XV, p. 732; Clemens Alexandrin. protrept. sect. V; Diogenes Laërt. prooem. sect. V; Agathias histor. l. II, p. 59.

55) Als eine Gottheit wird das Wasser auch im Zend-Avesta angerufen, Burnouf comm. sur le Yaçna p. 256; es wird als ein weibliches Wesen betrachtet, denn die Endungen seiner Adjectiva sind generis feminini, Burnouf comm. sur le Yaçna p. 380.

56) Plutarch de Iside c. 15: *αὐτῇ δὲ οἱ μὲν Ἀστάρτην . . . . οἱ δὲ Νεμανοῦν (ὄνομα εἶναί φασιν).* *Νεμανοῦν* ist das phönikische נעמנן, die Liebliche, Holde, von נְעַם, Lieblichkeit, mit angehängtem ן, ן, welches Deminutiva und Charitativa bildet; s. Gesen. Lehrgeb. der hebr. Spr. § 122, p. 513 Dass aber Mitra im Persischen dieselbe Bedeutung hat, siehe in Note 8.

57) Hvarĕ 𐬵𐬀𐬭𐬉, die Sonne, wird als ein männliches Wesen betrachtet, wie die masculinischen Endungen der ihm beigelegten Adjectiva beweisen (Burnouf comm. sur le Yaçna p. 370); Mah 𐬨𐬀𐬵, der Mond, dagegen ist eine weibliche Gottheit, denn die ihr beigelegten Adjectiva stehen im Femininum (ibid. p. 369).

58) Dass Mithras *Μιθρας*, Zend 𐬨𐬀𐬊𐬵 Mithra in den Zendbüchern die Sonne bedeute, erhellt aus allen Stellen, wo der Name vorkommt, auch aus den zweien, in welchen Anquetil du Perron durch eine irrige Interpretation den Morgenstern, die Venus, zu finden glaubte, gestützt auf die oben angeführte missverstandene Stelle des Herodot. Auch im Sanskrit ist Mitra, मित्र, ein Name der Sonne, Wilson Sanskr. dict. p. 661. Zugleich giebt das Sanskrit die nöthige Aufklärung über die Bedeutung des Namens, denn Mitra bedeutet amicus, der Freund, der Freundliche, von der Wurzel मिद् mit, to be affectionate. Mithras ist also ein blosses Beiwort, das einer jeden gutthätigen Gottheit beigelegt werden kann; wenn daher Herodot die Aphrodite-Urania auch Mithra nennt, so ist das nichts als die Femininform desselben Wortes, wovon Mithras das Masculinum ist, denn der Unterschied zwischen t und th kommt wohl nur auf die Rechnung Herodots. Zugleich aber erhellt hieraus, dass Mithra nur ein Beiname und kein Eigenname ist, dass man also von der blossen Namensgleichheit zweier Gottheiten nicht vorschnell auf ihre Wesensgleichheit schliessen darf. Dass man diese einfache Bemerkung bisher übersehen hatte, war Ursache vieler Missgriffe, und doch ist nichts häufiger, als dass ein und derselbe Beiname verschiedenen Gottheiten beigelegt wird. So kommen auch in den Veden mehrere Mithras vor (Lassen anthol. sanscr. p. 145). So kommt der Name सोम Soma, der im

späteren Sanskrit ausschliesslich den Mond bedeutet, in den Veden zu gleicher Zeit als Beiname des Mondes चन्द्र Tschandra, und des Himmelsraumes इन्द्र Indra, vor; denn Soma war ursprünglich auch nichts als ein blosses Adjektiv mit der Bedeutung: der Glänzende, der Leuchtende. So kommt der Name Anâhita 𐬀𐬥𐬀𐬵𐬌𐬙𐬀, die Reine, der gewöhnliche Beiname und spätere Eigenname des Mondes im Zend, auch als Beiname der Quelle Arduisur vor; Burnouf comm. sur le Yaçna p. 440. 442.

59) Anâhita, Zend 𐬀𐬥𐬀𐬵𐬌𐬙𐬀, ist das sanskritische Adjektiv anâsita, ungetrübt, lauter; Burnouf comm. sur le Yaçna p. 432, not. Denn nach den von Burnouf in seinem „Alphabet zend" entwickelten Gesetzen der Lautverschiebung entspricht das zendische h dem s im Sanskrit. Anahid als Name des Mondes kommt übrigens in den späteren Zendschriften ausdrücklich vor.

60) Atars 𐬀𐬵𐬀𐬥𐬀𐬯, das Feuer. S. Burnouf comm. sur le Yaçna p. 169. 170. Dass das Feuer als eine männliche Gottheit betrachtet wurde, erhellt aus dem Titel: Sohn des Ormuzd, 𐬯𐬎𐬹𐬎𐬯 𐬌𐬥𐬀𐬵𐬌𐬥𐬀 𐬀𐬵𐬁𐬎, puthra Ahurahe mazdao. Burnouf comm. sur le Yaçna p. 231. 377.

61) Dass Siva, sanskrit शिव, der gewöhnliche Name des Feuers als Gliedes der indischen Dreieinigkeit ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Bemerkenswerther ist, dass Siva, obgleich von den Indern als eine furchtbare Gottheit aufgefasst, doch der Wortbedeutung nach der Heilbringende, „prosperous, happy, eternal happiness, an auspicious planetary conjunction," bedeutet, also offenbar die Bezeichnung des Gottes von seiner guten Seite. In den bis jetzt erklärten Theilen des Zend-Avesta kommt der Name Siva nicht vor; dass er aber auch ein Zendwort sei, erhellt aus den Worten Nama sebesio, welche sich in dem bekannten zu Rom gefundenen und jetzt in Paris befindlichen Mithrasdenkmal (s. den Bilderatlas zu v. Hammer's Mithriaka Nr. 1) neben der andern gewöhnlichen Inschrift: Deo soli invicto Mithrae, auf dem kosmogonischen Ochsen eingegraben finden. Diese von Anquetil ungenügend erklärten Worte bedeuten geradezu „Verehrung dem Feuer," denn Nămă, das persische نماز namaz, Gebet, Anbetung (Meninski IV, p. 952) bedeutet auch im Sanskrit Verehrung, Anbetung. Wils. sanscr. dict. p. 454, col. 2 sagt: „नमस् namas, gift, present, bowing, bending, salutation, obeisance; the term used in connection with the name of a deity in the fifth case to signify veneration, as रामाय नमः salutation, glory or reverence to Râmâ." Das Wort kommt vom radic. नम् inclinare, inclinato corpore venerari (Rosen rad. sanscr. p. 264). Sebesios ist aber der Name Siva mit der Genitivendung, so dass Nama Sebesio die Laut für Laut bezeichnende Schreibung des

sanskritischen नमः शिवस्य nămă sivasya ist, Verehrung des Siva, d. i. des Feuers. Dass aber hier bei Nama der Genitiv steht, während es oben mit dem Dativ verbunden war, macht keinen Unterschied, da der Sinn derselbe bleibt, und auch sonst im Sanskrit Genitiv und Dativ in syntaktischer Bedeutung häufig gleichstehen.

62) Im Zend-Avesta kommt natürlich das Feuer nur als eine gute Gottheit vor, da alle von den Arianern vor Zoroaster verehrten übelthätigen Gottheiten in den Zendbüchern als unreine Geister, Devas, betrachtet und der Verehrung für unwürdig erklärt werden. Glücklicherweise hat sich aber der Name des Feuers in seiner Bedeutung als übelthätige Gottheit in dem Namen eines bösen Geistes erhalten, welcher 𐬵𐬀𐬎𐬹𐬯𐬀 Çaurva heisst, Burnouf comm. sur le Yaçna p. 528 und 529 Note. Dies ist aber im Sanskrit einer der ältesten Namen des Siva: शर्व Sarva, vom radik. शर्व् sarv, ferire, occidere, laedere (Rosen rad. sanscr. p. 304) und bedeutet also: der Zerstörer, der Tödter; das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft. Natürlich musste Zoroaster das Feuer in dieser Beziehung zu den bösen, ahrimanischen Gottheiten rechnen, denn alles Zerstörende, Böse ist ja nach Zoroaster's System ein Werk Ahriman's, des bösen Prinzips.

63) Fast alle Gegenstände, die Herodot als von den Persern verehrte Gottheiten angiebt, finden sich in einer Stelle des Yaçna im ersten Kapitel. S. Burnouf comm. sur le Yaçna p. 542 Zend-Text: ap, 𐬀𐬐 Wasser; urvara, 𐬎𐬹𐬯𐬀 arbores, die Bäume; zèma, 𐬵𐬋 die Erde; aç-an oder achan, 𐬀𐬵𐬀𐬈 oder 𐬀𐬵𐬀𐬈𐬀𐬈 der Himmel; vâta, 𐬯𐬀𐬵𐬀 der Wind (der reine Wind heisst es im Zend-Text, es gab also auch einen unreinen, übelthätigen Wind); çtârâ, 𐬎𐬀𐬵𐬀𐬙𐬀 die Gestirne; mah, 𐬨𐬀𐬋 der Mond; hvare, 𐬴𐬎𐬹𐬯𐬋 die Sonne; und endlich, das unentstandene, unerschaffene Licht, oder vielmehr im Plur. die unentstandenen, unerschaffenen Lichte, d. h. Lichtmassen, denn das Wort steht im Plural: raotcho, 𐬭𐬀𐬵𐬎𐬀𐬯 wie auch wir sagen: die Gewässer, statt: Wasser.

64) Clement. Alexandr. Stromata VI, 4. p. 633 ed. Sylburg: *Μετίασι οἰκείαν τινὰ φιλοσοφίαν Αἰγύπτιοι· αὐτίκα τοῦτο ἐμφαίνει μάλιστα ἡ ἑρατοπεπὴς αὐτῶν θρησκεία. Πρῶτος μὲν γὰρ προέρχεται ὁ ἔν τι τῆς μουσικῆς ἐπιφερόμενος συμβόλων· τοῦτόν φασι δύο βίβλους ἀνειληφέναι δεῖν ἐκ τοῦ Ἑρμοῦ, ὧν θάτερον μὲν ὕμνους περιέχει θεῶν, ἐκλογισμὸν δὲ βασιλικοῦ βίου τὸ δεύτερον. Μετὰ δὲ τὸν ᾠδὸν ὁ ὡροσκόπος, ὡρολόγιόν τε μετὰ χεῖρα καὶ φοίνικα ἀστρολογίας ἔχων σύμβολα, πρόεισιν· τοῦτον τὰ ἀστρολογούμενα τῶν Ἑρμοῦ βιβλίων, τέσσαρα ὄντα τὸν ἀριθμόν, ἀεὶ διὰ στόματος ἔχειν χρή· ὧν τὸ μέν ἐστι περὶ τοῦ διακόσμου τῶν ἀπλανῶν φαινομένων ἄστρων· τὸ δὲ περὶ τῶν συνόδων καὶ φωτισμῶν ἡλίου καὶ σελήνης· τὸ δὲ λοιπὸν περὶ τῶν ἀνατολῶν. Ἕξῆς δὲ ὁ ἱερογραμματεὺς προέρχεται, ἔχων πτερὰ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, βιβλίον τε ἐν χερσὶ καὶ*

κάνονα, ἐν ᾧ τοιᾶδε γραφικὸν μέλαν καὶ σχοῖνος ᾗ γράφουσι· τοῦτον τά τε ἱερογλυφικὰ καλούμενα, περί τε τῆς κοσμογραφίας καὶ γεωγραφίας, τῆς τάξεως τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης καὶ περὶ τῶν ε' πλανωμένων, χωρογραφίας τε τῆς Αἰγύπτου καὶ τῆς τοῦ Νείλου διαγραφῆς, περί τε τῆς καταγραφῆς σκευῆς τῶν ἱερῶν καὶ τῶν ἀφιερωμένων αὐτοῖς χωρίων, περί τε μέτρων καὶ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς χρησίμων εἰδέναι χρή. Ἔπειτα ὁ στολιστὴς τοῖς προειρημένοις ἕπεται, ἔχων τόν τε τῆς δικαιοσύνης πῆχυν καὶ τὸ σπονδεῖον· οὗτος τὰ παιδευτικὰ πάντα καὶ μοσχοσφραγιστικὰ καλούμενα. Δέκα δέ ἐστι τὰ εἰς τὴν τιμὴν ἀνήκοντα τῶν παῤ αὐτοῖς Θεῶν, καὶ τὴν Αἰγυπτίαν εὐσέβειαν περιέχοντα· οἷον περὶ θυμάτων, ἀπαρχῶν, ὕμνων, εὐχῶν, πομπῶν, ἑορτῶν καὶ τῶν τούτοις ὁμοίων. Ἐπὶ πᾶσι δὲ ὁ προφήτης ἔξεισι, προφανὲς τὸ ὑδρεῖον ἐγκεκολπισμένος· ᾧ ἕπονται οἱ τὴν ἔκπεμψιν τῶν ἀρτῶν βαστάζοντες. Οὗτος, ὡς ἂν προστάτης τοῦ ἱεροῦ, τὰ ἱερατικὰ καλούμενα ί βιβλία ἐκμανθάνει. Περιέχει δὲ περί τε νόμων καὶ Θεῶν καὶ τῆς ὅλης παιδείας τῶν ἱερέων. Ὁ γάρ τοι προφήτης παρὰ τοῖς Αἰγυπτίοις καὶ τῆς διανομῆς τῶν προσόδων ἐπιστάτης ἐστί. Δύο μὲν οὖν καὶ τεσσαράκοντα αἱ πάνυ ἀναγκαῖαι τῷ Ἑρμῇ γεγόνασι βίβλοι· ὧν τὰς μεν λϛ', τὴν πᾶσαν Αἰγυπτίων περιεχούσας φιλοσοφίαν, οἱ προειρημένοι ἐκμανθάνουσι· τὰς δὲ λοιπὰς ἓξ οἱ παστοφόροι, ἰατρικὰς οὔσας περί τε τῆς τοῦ σώματος κατασκευῆς καὶ περὶ νόσων καὶ περὶ ὀργάνων καὶ φαρμάκων καὶ περὶ ὀφθαλμῶν, καὶ τελευταῖον περὶ γυναικείων. Καὶ τὰ μὲν Αἰγυπτίων, ὡς ἐν βραχεῖ φάναι, τοσαῦτα.

65) Gewöhnlich übersetzt man φοῖνιξ durch *palma*; dass aber die Palme ein Zeichen der Sternkunde sei, ist mir nicht bekannt; dagegen ist der Vogel Phönix das bekannte Sinnbild der Kanikularperiode. Ein Bild des Phönix konnte also eher ein Sinnbild der Gestirnkunde und der Kalenderwissenschaft sein.

66) Στολισταί, Kleiderbewahrer, hiessen sie, weil die zum Gottesdienste nöthigen Priesterkleider unter ihrer Aufsicht waren; denn diese wurden bei den Aegyptern wie auch bei den Phönikern und Israëliten im Tempel aufbewahrt, und den jedesmal diensthuenden Priestern verabreicht, s. 2. Könige 10, 22.

67) Diogen. Laert. vit. Democriti.

68) Porphyr. de abstinent. l. IV, cp. 8.

69) Syncellus chronograph. p. 51 sq. giebt bekanntlich 36,525 hermetische Schriften an. Zoëga (de origin. et usu obelisc. p. 505) erklärt diese Zahl richtig so: *Ab astrologorum rationibus petitus est voluminum numerus, quem Manetho prodidit, nec certi quid inde eliciendum existimo, nisi illud eo scribente ad insignem multitudinem excrevisse libros Hermeticos. Nam Sothiaca periodus annorum mille quadringentorum sexaginta et unius, astronomis pariter atque genethliacis celebrata, vicies quinquies repetita efficit triginta sex millia annorum quingentos viginti quinque, sive tot saecula, quot sunt dies in anno solari: tot ideo annis Aegyptium imperium usque ad Alexandrum durasse adstruit vetus chronographeum Aegyptium apud Syncellum, et hoc numero tanquam sacro et venerabili Hermetica scripta definienda censuit Manetho.*

70) S. Idleri Hermapion, introductio p. 5.

71) Diodor. Sicul. I, 94.

72) Strabo l. XVII, cp. 1. p. 446 ed. Tauchn.

73) Diodor. Sicul. I, 49.

74) Diodor. Sicul. I, 94 und 95.

75) S. Idleri Hermapion appendix p. 43.

76) S. oben die Note 40 zum vorletzten Kapitel.

77) Jamblich. de myster. Aegypt. s. VIII, cp. 2: Πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν ἐστι θεὸς εἷς, πρῶτος· dies ist, was Jamblich unten in Note 81 τὸ ἓν ἀμερές, das untheilbare Eine, nennt.

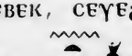
78) Plutarch de Iside et Osiride cp. 9: Τὸν πρῶτον θεὸν, ὃν τῷ παντὶ τὸν αὐτὸν νομίζουσιν, ὡς ἀφανῆ καὶ κεκρυμμένον ὄντα . . . . . Ἀμοῦν λέγουσι.

79) Plutarch de Iside cp. 21: Εἰς δὲ τὰς τροφὰς τῶν τιμωμένων ζώων (der heiligen Thiere) τοὺς μὲν ἄλλους συντειαγμένα τελεῖν, μόνους δὲ μὴ διδόναι τοὺς Θηβαΐδα κατοικοῦντας ὡς θνητὸν θεὸν οὐδένα νομίζοντας, ἀλλὰ ὃν καλοῦσιν αὐτοὶ Κνὴφ ἀγέννητον ὄντα καὶ ἀθάνατον. Was hier von Kneph, dem höchsten der göttlichen Urwesen gesagt wird, muss natürlich von der gesammten Urgottheit gleichmässig gelten. Allen anderen Gottheiten, ausser der unentstandenen Urgottheit, legten die Aegypter eine Entstehung bei, da sie entweder als Theile der aus der Urgottheit entstandenen Welt oder als auf Erden verkörperte Wesen betrachtet wurden, wie sich im Laufe dieser Untersuchungen ergeben wird. Denn die Aegypter nahmen auch geradezu sterbliche Götter an (θεοὶ θνητοί), welche auf Erden gelebt hatten und verstorben waren, und deren Leiber in Aegypten begraben lagen. Plutarch de Iside l. l. Vergl. unten Note 209.

80) Plutarch de Iside cp. 9: Ἔτι δὲ τῶν πολλῶν νομιζόντων ἴδιον παῤ Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Διὸς εἶναι τὸν Ἀμοῦν (ὃ παράγοντες ἡμεῖς Ἄμμωνα λέγομεν)· Μανεθὼς μὲν ὁ Σεβεννύτης τὸ κεκρυμμένον οἴεται καὶ τὴν κρύψιν ὑπὸ ταύτης δηλοῦσθαι τῆς φωνῆς· (Diese Angabe Manetho's bestätigt sich durch die Etymologie vollkommen. Denn ΑΜΟΥΝ ist zusammengesetzt aus ΑΜ, ΕΜ, Μ particula praepositiva negativa [Peyron. lex. copt. pag. 86]; ΑΜ nämlich ist offenbar nur eine Nebenform von ΕΜ, Μ, was im Koptischen allein noch vorkommt, ebenso wie ΑΝ haud, non, nur eine Nebenform ist von ΕΝ, Ν haud, non [Peyron. lex. copt. p. 7, 37 und 118]. Denn in den koptischen Stämmen findet ohne die geringste Aenderung in der Bedeutung ein sehr ausgedehnter Vokalwechsel statt, wie schon der erste Blick in ein koptisches Lexikon lehrt, und wie auch diese Untersuchungen noch häufig nachweisen werden. Der zweite Theil des Wortes ΑΜΟΥΝ besteht aus dem Stamme ΟΥΝ, ΟΥΕΝ, ΟΥΩΝ, aperire, apertus esse; ΑΜΟΥΝ bedeutet also: non apertus, κεκρυμμένος, sowie Manetho angiebt. Andere Herleitungen, welche schon die Alten versuchten, sind auf blosse Lautähnlichkeit gegründet, und gewähren keinen bezeichnenden

Begriffsinhalt; so z. B. die Erklärung des Hekataeos, welche Plutarch, in der angeführten Stelle unmittelbar fortfahrend, mit folgenden Worten berichtet:) *Ἑκαταῖος δὲ ὁ Ἀβδηρίτης φησὶ τούτῳ καὶ πρὸς ἀλλήλους τῷ ῥήματι χρῆσθαι τοὺς Αἰγυπτίους, ὅταν τινὰ προσκαλῶνται· προσκλητικὴν γὰρ εἶναι τὴν φωνήν.* (Hier wird mit dem Namen AM-OYN, non apertus, *κεκρυμμένος*, verwechselt das gleichlautende AMOYN, veni, komm! eine der Imperativformen des Zeitwortes AMOY venire. Dies letztere AMOYN hat, wie man sieht, mit dem Götternamen nicht den mindesten Zusammenhang. Es ist also eine blosse etymologische Spielerei, wenn Plutarch, in dem nun Folgenden zur Erklärung des Götternamens Amun die beiden gar nicht mit einander verwandten Bedeutungen des Wortes vereinigt:) *Διὸ τὸν πρῶτον θεὸν, ὃν τῷ παντὶ τὸν αὐτὸν νομίζουσιν, ὡς ἀφανῆ καὶ κεκρυμμένον ὄντα, προσκαλούμενοι καὶ παρακαλοῦντες ἔμφανῆ γενέσθαι καὶ δῆλον αὐτοῖς, Ἀμοῦν λέγουσιν.* Auf jene wahre Bedeutung des Namens Amun bezieht es sich daher, wenn Damascius (de prim. princ. p. 385 ed. Kopp) berichtet, die Aegypter hätten die Urgottheit „unerkennbares Dunkel" genannt: *Οἱ αἰγύπτιοι καθ' ἡμᾶς φιλόσοφοι γεγονότες ἐξήνεγκαν αὐτῶν (τῶν Αἰγυπτίων) τὴν ἀλήθειαν κεκρυμμένην, εὑρόντες ἐν αἰγυπτίοις δή τισι λόγοις, ὡς εἴη κατ' αὐτοὺς ἡ μὲν μία τῶν ὅλων ἀρχὴ* (die Urgottheit) *σκότος ἄγνωστον ὑπουμένη.*

81) Jamblich. de myster. Aegypt. sect. VIII, cp. 3: *Καὶ ἄλλην δὲ τάξιν προστάττει θεὸν Ἡμῆφ, τῶν ἐπουρανίων θεῶν ἡγούμενον* (den Urgeist in seiner jetzigen Form, wie er die aus ihm hervorgegangene Welt umschliesst, s. unten Note 105) *τούτου δὲ τὸ ἓν ἀμερές* (die vorweltliche viereinige Urgottheit) *προτάττει . . . . ὃ διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται.* Daher sagt Cicero auch vom Nilus (dem Okeanos, der irdischen Verkörperung des Kneph, s. unten Note 161): *Nilus quem Aegypti nefas habent nominare* (de Nat. Deor. III, cp. 22. § 56. Denn: *quem nefas habent nominare* muss auf die zuletzt vorhergehenden Worte „*Nilo patre*" bezogen werden, nicht aber auf *Mercurius*, dessen Name Thot den Aegyptern nicht heiliger sein konnte, als jeder andere Göttername.)

82) NEY, NEϕ, Neph, *Κνήφ*, das *πνεῦμα*, der *αἰθήρ* der Orphiker; ΠAϩT, ΠAѠT, Pascht, das *χάος*, *πελώριον χάσμα* der Griechen; CEBEK, CEYEϩ, Sevech, *σοῦχος*, der *Χρόνος ἀγήραος* der Neuplatoniker;  NET, MEIθ, Neith, *Νηίθ*, die *χθονία* des Pherekydes, das *ὕδωρ* der Späteren.

Diese Vierzahl in der Urgottheit hat auf das ganze ägyptische Göttersystem Einfluss. Bei der Weltbildung gehen aus jeder der vier Urgottheiten zwei innenweltliche (kosmische) Gottheiten hervor, und es entsteht die erste Generation der acht ältesten Götter.

Darauf nehmen die vier Urgottheiten und die acht kosmischen Gottheiten irdische, menschenähnliche Form an, und steigen auf die Erde herab, und es entsteht so die zweite Generation der 12 irdischen Götter. An diese zwölf Götter schliesst sich erst die dritte Generation der sterblichen Götter, der *θεοὶ θνητοί* an, welche der Sagengeschichte angehören und aus dem Kultus der Verstorbenen hervorgegangen sind, so dass bei der Bildung derjenigen Gottheiten, welche ein Erzeugniss der Spekulation sind, d. h. der Gottheiten ersten und zweiten Ranges, der Einfluss der in der Urgottheit angenommenen Vierzahl unverkennbar ist.

Dieselbe Vierzahl der Urgottheiten findet sich auch im pythagoräischen Systeme wieder und ist jene heilige Tetraktys, jene heilige Vierfaltigkeit, deren Name zwar bekannt genug ist, deren Wesen aber bisher nicht verstanden wurde. Sie kam auch ohne Zweifel in der sogenannten orphischen Theogonie vor, welche ja pythagoräischen Ursprungs ist. Da aber die späteren Berichterstatter, welche uns Nachrichten und Fragmente von der orphischen Theogonie erhalten haben, Neuplatoniker sind, bei welchen die persische Spekulation mit ihren drei Urwesen: der unendlichen Zeit, und den beiden aus ihr entstandenen entgegengesetzten Untergottheiten, dem guten Lichtgotte und dem bösen Gotte der Finsterniss, allgemein angenommen war, so wurden auch ihre Berichte von der orphischen Lehre nach dieser persischen Urgötterdreizahl umgemodelt. Sie geben daher auch nur eine Dreizahl von orphischen Urgottheiten an, verrathen aber die ursprüngliche Vierzahl dadurch, dass sie ohne Uebereinstimmung mit einander bald das eine, bald das andere der vier Urwesen auslassen, um ihre Dreizahl von Urgottheiten herauszubringen, so dass sich durch eine Vergleichung der einzelnen Berichte unter einander die ursprüngliche Vierzahl ohne Schwierigkeit wieder herausstellt. Gewöhnlich geben sie nämlich den Chronos, den Aether und das Chaos als die orphischen Urgottheiten an. Dabei sehen sie in dem Chronos die anfangslose Zeit, die Zaruana akarana des persischen Systemes; den Aether, den guten Urgeist des ägyptischen Systemes, stellen sie dem guten Lichtgott, dem Ormuzd, gleich; und das Chaos, den unendlichen Raum in der ägyptischen Lehre, der zugleich als Urdunkel gedacht wird, aber eine wesentlich gute Gottheit ist, machen sie zu dem bösen Prinzipe der Perser, dem Ahriman, dem Gotte der Finsterniss. So z. B. Simplic. Auscult. l. IV, p. 123: *Μετὰ τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν, ἣν Ὀρφεὺς καὶ Χρόνον ἀνυμνεῖ, ὡς μέτρον τῆς μυθικῆς τῶν θεῶν γενέσεως, Αἰθέρα καὶ πελώριον χάσμα προελθεῖν φησι.* Ebenso Proclus in Tim. l. II, p. 117; Damasc. quaest. p. 133 u. A. (s. Lobeck Aglaopham. l. II, p. 472 sq.) In diesen angeführten Stellen kommen Urzeit, Urgeist und Urraum nach der Reihenfolge des persischen Systemes vor, und die Urmaterie fehlt; in folgender Stelle bei Damascius de prim. princ. ed. Kopp. p. 381 kommt dagegen die Urmaterie vor mit der Urzeit und dem Urraum, also die drei letzten der ägyptischen Urwesen, und der

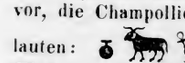
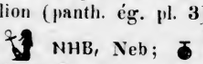
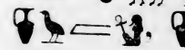
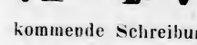
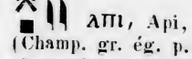
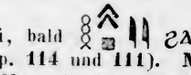
Urgeist, das erste derselben, fehlt: Ἡ δὲ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον (Ὀρφικὴ θεολογία) . . . . οὕτως ἔχει· Ὕδωρ ἦν, φησίν, ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕλη, ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ, δύο ταύτας ἀρχὰς (d. h. die Dyas) ὑποτιθέμενος πρῶτον, ὕδωρ καὶ γῆν (diese letzteren Worte also sind die des ursprünglichen Berichterstatters, die sich demnach auch in der orphischen Theogonie vorfanden, während die ersteren ὕδωρ καὶ ὕλη auf Rechnung des excerpirenden Damascius kommen, also nicht in der orphischen Quelle standen, weshalb auch keine Aenderung von ὕλη in ἰλύς nöthig ist), ταύτην (τὴν γῆν) μὲν ὡς φύσει σκεδαστὴν, ἐκεῖνο (τὸ ὕδωρ) δὲ ὡς ταύτης κολλητικόν τε καὶ συνεκτικόν. Τὴν δὲ μίαν (die Monas, den Urgeist) πρὸ τῶν δυοῖν (die vor der Dyas ist) ἄῤῥητον (s. oben Note 80) ἀφίησιν· αὐτὸ τὸ μηδὲ φάναι περὶ αὐτῆς ἐνδείκνυται αὐτῆς τὴν ἀπόῤῥητον φύσιν (vortreffliche Erklärung!)· Τὴν δὲ τρίτην ἀρχὴν (die Trias) μετὰ τὰς δύο γεννηθῆναι μὲν ἐκ τούτων, ὕδατός φημι καὶ γῆς· δράκοντα δὲ εἶναι, κεφαλὰς ἔχοντα προσπεφυκνίας ταύρου καὶ λέοντος, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ πρόσωπον, ἔχειν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερά (dies ist, wie jeder Sachkundige sogleich sieht, weiter Nichts, als die Beschreibung einer hieroglyphischen Abbildung des Chronos-Sevek, von der, wie von jedem anderen Hieroglyphenbild, die Bemerkung Herodots [II, 46] bei Gelegenheit der Panbilder gilt: γράφουσι δὲ οἱ ζωγράφοι οὕτως τοῦ θεοῦ τὼγαλμα, οὔτι τοιοῦτον νομίζοντες εἶναί μιν, ἀλλ' ὁμοῖον τοῖσι ἄλλοισι θεοῖσι, indem sie durch solche abenteuerliche Zusammensetzungen nur so gut wie möglich den Begriff der Gottheit darzustellen suchen)· ὠνομάσθαι δὲ χρόνον ἀγήρατον καὶ Ἡρακλέα τὸν αὐτόν (Ἡρακλῆς ist hier nämlich Nichts weiter als das ägyptische Wort für ἀγήρατος, das mit dem griechischen Namen Herakles keineswegs identisch ist, doch aber wahrscheinlich schon von dem Berichterstatter damit verwechselt worden ist. ⲥⲉⲗⲗⲟ, ϧⲉⲗⲗⲱ heisst nämlich im Aegyptischen senex; ⲣⲥⲉⲗⲗⲟ, ⲉⲣϧⲉⲗⲗⲟ (von ⲉⲣ, esse, fieri, und ⲥⲉⲗⲗⲟ senex), senex fieri, senescere; ⲁⲣⲥⲉⲗⲗⲟ, ⲁⲣϧⲉⲗⲗⲟ, non senescens, von ⲣⲥⲉⲗⲗⲟ senescere und ⲁ, das dem griechischen Alpha privativum entspricht; so z. B. bildet sich von ⲙⲟⲩ mori das Participium ⲧⲙⲟⲩ, ⲉⲧⲙⲟⲩ, mortuus, denn ⲉⲧ, das pron. relativ. qui, quae, quod, vor ein Zeitwort gesetzt, macht Participien; davon ⲁⲧⲙⲟⲩ immortalis, so von ⲱⲓ, mensura, ⲁⲧⲱⲓ, immensus etc.). Συνεῖναι δὲ αὐτῷ καὶ Ἀνάγκην, τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδράστειαν (wir werden weiter unten Note 98 und 149 sehen, dass die Pascht mit den beiden anderen Raumgottheiten Hathor und Sate als Bewacherinnen des Sonnenlaufes und der davon abhängigen Weltordnung, als die drei Erinnyen — Ἐριννύες, ⲉⲓⲣⲓ-ⲛ-ⲟⲥⲉ, Wächterinnen des Frevels — betrachtet wurden, denen auch Heraklit in einem erhaltenen Fragmente die Ueberwachung der Sonne zuschreibt; daher die Namen Ἀνάγκη, Fatum und Ἀδράστεια, die Unentrinnbare), φύσιν οὖσαν ἀσώματον διωργυιωμένην

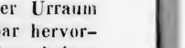
ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ, τῶν περάτων αὐτοῦ ἐφαπτομένην (also der unendliche Raum; dieselbe Gottheit, welche die übrigen Nachrichten χάος, πελώριον χάσμα nennen). Ταύτην οἶμαι λέγεσθαι τὴν τρίτην ἀρχὴν κατὰ τὴν οὐσίαν ἑστῶσαν, πλὴν ὅτι ἀρσενόθηλυν αὐτὴν ὑπεστήσατο, πρὸς ἔνδειξιν τῆς πάντων γεννητικῆς αἰτίας. In diesem letzten Satze findet ein doppelter Irrthum statt. Der erste ist die irrige Vermuthung des Damascius, dass unter dieser unkörperlichen Gottheit das dritte Urwesen, die Zeit, gemeint sei, wobei ihm nur anstössig ist, dass diese dritte ἀρχή mannweiblich geschildert werde. Der zweite Irrthum, der von Hieronymus, dem ursprünglichen Berichterstatter, herrührt, ist der, dass diese unkörperliche Gottheit mannweiblich dargestellt worden sei, was nur von der Urmaterie gilt, die als Urquell aller Erzeugung mannweiblich dargestellt wurde, was aber von dem Urraume nicht gelten kann, der mit der Erzeugung Nichts zu thun hat. Man würde sich, nach diesem Zusatze zu urtheilen, versucht fühlen, in jener φύσις ἀσώματος ebenfalls eine Schilderung der Urmaterie, der Neith, zu erkennen, da bekanntlich auch bei früheren griechischen Philosophen die Materie eine φύσις ἀσώματος genannt wird, wie wir später sehen werden, wäre nicht vorher von der Urmaterie ausdrücklich die Rede gewesen.

Aus der Vergleichung dieser Stelle mit der vorher angeführten geht nun die Vierzahl der pythagoräisch-orphischen Urgottheit ganz klar hervor, und zwar zugleich in der Reihe, wie sie den Pythagoräern zu ihrer Zahlensymbolik Veranlassung gegeben hat: der Urgeist als Monas, die Urmaterie als Dyas, die Urzeit als Trias und der unendliche Raum als Tetras. Die vier Urwesen zusammen bilden dann die Tetraktys, über welche die Späteren so viel Sinnloses geträumt haben, nachdem sie ihre wahre Bedeutung verloren hatten.

Aus demselben Grunde, der die Neuplatoniker veranlasste, die orphisch-pythagoräischen Urwesen als eine Dreizahl von Gottheiten anzugeben, erklärt sich wohl auch jene Dreizahl von Urwesen, welche nach den Berichten der Späteren Pherekydes, der Lehrer des Pythagoras, an die Spitze seines theologischen Systems gestellt hatte: Diog. Laert. I, sect. 119: Σώζεται δὲ τοῦ Συρίου τό,τε βιβλίον, ὃ συνέγραψεν· οὗ ἡ ἀρχή, Ζεὺς μὲν καὶ χρόνος ἐς ἀεὶ καὶ χθὼν ἦν. Damit stimmt Damascius de prim. princip. ed. Kopp p. 384 aus dem Eudemus: Φερεκύδης δὲ ὁ Σύριος Ζῆνα (statt des fehlerhaften ζῶντα) μὲν εἶναι ἀεὶ καὶ χρόνον (statt des fehlerhaften χθόνον) καὶ χθονίαν. Ebenso Hermias de irrisione gentil. c. 12: Φερεκύδης μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγει Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον. Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν χρόνον· ὁ μὲν αἰθὴρ τὸ ποιοῦν, ἡ δὲ γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα. Wie in den Angaben von den orphisch-pythagoräischen Urwesen bald die Materie, bald der Urgeist fehlte, so fehlt hier der Urraum, das χάος, ein Zeichen, dass die Verminderung jener Vierzahl der ägyptischen Urwesen auf die den Späteren geläufigere Dreizahl eine ganz willkührliche war. Denn von jenen vier Urwesen der

Aegypter waren drei, der Urgeist, die Urmaterie und der Urraum in der Natur der Dinge, aus deren Betrachtung sie offenbar hervorgegangen sind, mit solcher Nothwendigkeit gegeben, dass keines ausgelassen werden konnte, ohne eine Lücke in der Weltanschauung hervorzubringen; und nur das vierte jener von dem ägyptischen Denker angenommenen Urwesen, die Urzeit, hätte zur Noth wegbleiben können, da sie weniger ein selbstständiges Wesen, als eine Eigenschaft der drei übrigen ist. Die ungeschickte Verstümmelung zeigt sich aber gerade dadurch, dass in allen Angaben die Urzeit sich findet und gerade eines der drei nothwendigen Urwesen wechselsweise ausgelassen ist: in jenen ersten Angaben die Urmaterie, in der zweiten der Urgeist und in der letzten der Urraum. Dass aber der Begriff des Urraumes, des *χάος*, nicht etwa deshalb bei Pherekydes fehlt, als wenn er demselben noch zu abstrakt gewesen wäre, erhellt daraus, dass schon bei Hesiod *χάος* in dem Sinne von unendlichem Raum, unendlicher Kluft, vorkommt.

83) Der Name Kneph kommt in drei verschiedenen Varianten vor, die Champollion (panth. ég. pl. 3) zusammengestellt hat; sie lauten:  NHB, Neb;  NOYB, Noub;  NOYM, Noum. Ob die häufig vorkommende Schreibung  , NY, eine Abkürzung ist, wie deren bei Götternamen viele vorkommen, oder eine eigne Form NHY, Nev, lässt sich vor der Hand nicht entscheiden. Ebenso wechselt die griechische Form des Namens: *Κνήφ* ist die gewöhnliche, die z. B. Plutarch in der oben (Note 79) angeführten Stelle gebraucht; *Κνοῦφις* schreibt Strabo XVII, p. 817, A; *Χνοῦβις* kommt auf einer zu Seheleh von Rüppel gefundenen Inschrift vor: *χνούβει τῷ καὶ Ἄμμωνι* (vgl. Letronne Recueil des inscr. gr. et lat. de l'Égypte p. 390). Ebenso kommt *Χνοῦμις* mit der Variante *Χνοῦβις* bei Ptolemäos als Name der Stadt vor, in welcher nach Strabo in der angeführten Stelle ein Tempel des Knuphis war. Bei Vergleichung der griechischen und ägyptischen Formen dieses Götternamens, ist es auffallend, dass im Griechischen ein *κ* oder *χ* hinzugefügt wird, das im Aegyptischen fehlt. Dies rührt daher, dass der Hauch ϩ, der bei der Schreibung griechischer Wörter im Koptischen den spiritus asper vertritt, z. B. ϩINA, *ἵνα*, willkührlich bald weggelassen, bald gesetzt wird; so kommt der Name des Ochsen Apis bald  APι, Api, bald  ϩAPι, Hapi geschrieben vor. (Champ. gr. ég. p. 114 und 111). Mit hinzugefügtem Hauchzeichen scheint der Name im Aegyptischen eben so selten vorzukommen, als ohne Hauchzeichen im Griechischen. Doch findet sich Beides. Wilkinson in den Kupfertafeln zu seiner Second series of the manners and customs of the anciens Egypt pl. 21. part 1 hat

über einem Bild des Kneph den abgekürzten Namen:  ϩN(HB), Chneb, und bei Letronne (Recueil des inscript. p. 125) findet sich der Name *Ἀμένηβις*, d. i. AMOYN-NHB, Amun-Kneph, wie Letronne richtig erklärt. So kommt *Ἄμμων Χνοῦβις* auf einer andern Inschrift vor (Letronne Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte p. 345), Hammon-Cenubis auf einer in den Steinbrüchen zwischen Syene und Philae gefundenen lateinischen Inschrift (Letronne Recherch. p. 360). Der Name Ammon bezeichnet daher bei griechischen und lateinischen Schriftstellern geradezu den Kneph, die höchste Gottheit der ägyptischen Urgötter-Vierheit, und nicht die vierfache Urgottheit selbst. So nennt z. B. Plato (Phaedrus p. 356) den in Theben verehrten Gott Ammon: *ἡ μεγάλη πόλις τοῦ ἄνω τόπου, ὃν οἱ Ἕλληνες αἰγυπτίας Θήβας καλοῦσι, καὶ τὸν θεὸν Ἄμμωνα*, während ihn Plutarch (de Iside c. 21 in der oben [Note 79] angeführten Stelle) genauer Kneph nennt. Dass die Griechen, besonders die späteren, den Ammon mit ihrem höchsten Gotte, dem Zeus, vergleichen, ist bekannt, obgleich Zeus in der griechischen Mythologie durchaus nicht die Stelle hat, welche Amun-Kneph in der ägyptischen Glaubenslehre einnimmt. Was die Bedeutung der Namen Kneph, Knuphis, Chnumis anbelangt, so kommt NEB, NEϥ, die ägyptische Wortform von Kneph, von dem Stamme NEϥ, NIϥE, NEB, NIBE flare, spirare, woher NIϥE, *πνοή*, spiritus, und bedeutet Geist, wie *πνεῦμα*, das von *πνέω*, und spiritus, das von spiro sich gebildet hat. Dadurch erhält eine Stelle des Diodor (I, 12), welche dieselbe Erklärung enthält, Licht und Bestätigung. Nachdem er den Satz aufgestellt hat, dass die fünf bedeutendsten Gottheiten der Aegypter kosmischer Natur seien und Hephästos (Phtha) das Feuer, — Demeter (Rhea-Netpe) das Trockne, die Erde, — Okeame das Nasse, das Wasser, — und Athena (Neith) die Luft bedeute (Angaben, die zum Theil geradezu falsch sind, wie wir sehen werden), indem jedes dieser Wesen als Gottheit betrachtet und von denjenigen, die zuerst in Aegypten eine ausgebildete Sprache geredet hätten, mit einem besonderen, seiner Eigenthümlichkeit angemessenen Namen belegt worden sei, fährt er fort: *τὸ μὲν οὖν πνεῦμα* (NEϥ) *Δία* (AMOYN, *Ἄμμωνα*) *προσαγορεῦσαι, μεθερμηνευομένης τῆς λέξεως*, d. h. den Geist aber (die das Weltall beseelende Kraft) habe man, wenn man das Wort (das ägyptische AMOYN nämlich, den Namen der höchsten ägyptischen Gottheit) übersetze, Zeus genannt, d. h. man habe den Geist für die höchste Gottheit erklärt, denn diesen Begriff verbindet der Grieche, besonders der spätere, mit seinem Zeus. (Dass indess Geist als die durch den Raum verbreitete Lebenskraft, das die Welt Beseelende, nicht aber in unserer heutigen abstrakten Bedeutung genommen werden muss, beweisen die gleich darauf folgenden Worte: *ὄναιτιον ὄντα τοῦ ψυχικοῦ τοῖς ζώοις ἐνόμισαν*

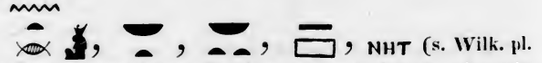
ὑπάρχειν πάντων οἱονεί τινα πατέρα.) Ebenso sagt Plutarch. de Iside c. 36: *Λία μὲν γὰρ οἱ Αἰγύπτιοι τὸ πνεῦμα καλοῦσι*, obwohl er das Wort *πνεῦμα* in dem mehr materiellen Sinne von Wehen, Ausfluss nimmt. — Knuphis ⲚⲞⲨϥ kommt von demselben Stamme her, wie ⲚⲈϥ Kneph, da die Vokalwechsel bei vollkommen gleichbedeutenden Wörtern im Koptischen sehr häufig sind, z. B. ⲠⲈⲚⲈ, ⲠⲈⲈⲚⲈ, ⲠⲞⲞⲚⲈ, ⲠⲰⲰⲚⲈ, transferre, ⲤⲀⲦ, ⲤⲈⲦ, Ⲥⲓϯ, jacere; es ist wohl schwerlich verwandt mit ⲚⲞⲨϥⲈ, bonus. — Endlich Chnumis, ⲚⲞⲨⲘ ist dasselbe Wort wie Chnubis, ⲚⲞⲨⲂ, da Ⲃ Ⲙ häufiger mit einander wechseln, z. B. ⲑⲰⲖⲈⲂ, ⲦⲰⲖⲈⲘ inquinare, ⲤⲒⲚⲒⲂ, ⲤⲒⲚⲒⲘ, dormire, ⲃⲉⲣⲱⲃ, ⲃⲁⲣⲱⲙ, baculus (s. Peyron. lex. copt. p. 19).

Dass als figuratives Zeichen bei dem Namen Kneph eine widderköpfige Göttergestalt vorkommt, bezieht sich darauf, dass dem Kneph der Widder geheiligt war. Kneph wird daher nicht blos in rein menschlicher Gestalt, sondern auch widderköpfig oder in ganzer Widdergestalt abgebildet.

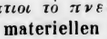
84) Jamblich. de myster. Aegypt. sect. VIII, cp. 4. p. 160: *νοῦν τε καὶ λόγον προστησάμενοι καθ' ἑαυτοὺς ὄντας, οὕτως δημιουργεῖσθαί φασι τὰ γιγνόμενα, ... καὶ τὴν πρὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ ζωτικὴν δύναμιν γινώσκουσι.*

85) Hermetis sermo sacer (p. 17 ed. Turneb.): *Ἦν γὰρ σκότος ἄπειρον ἐν ἀβύσσῳ καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα λεπτὸν, νοερὸν, δυνάμει θείᾳ ὄντα ἐν χάει.* In dieser Stelle stimmt also die Bedeutung von *πνεῦμα* ganz mit der überein, welche *πνεῦμα* in der oben Note 83 angeführten Stelle des Plutarch hat.

86) Siehe die in Lobeck's Aglaophamus l. II, p. 472 angeführten Schriftsteller, welche sämmtlich als Glieder der Urgottheit die Zeit *χρόνος*, den Aether *αἰθήρ*, und den unendlichen Raum *χάος*, *πελώριον χάσμα* nahmhaft machen. Das vierte Urwesen, die Urmaterie, aus Wasser und feinen Erdtheilchen zusammengesetzt gedacht, und darum bald *ὕδωρ*, bald *τὸ ὑγρόν*, oder, wie von Pherekydes, *χθονία* genannt, fehlt, weil, wie schon bemerkt, die Neuplatoniker nur ein dreifaches Urwesen annahmen, was auf die Anführungen der Berichterstatter, welche dieser Schule angehören, natürlich Einfluss hat. Dass aber unter dem Aether wirklich der Urgeist verstanden werde, erhellt aus dem ganzen Zusammenhange sowie daraus, dass sie den Aether auch *μονάς* nennen (Procl. in Tim. I, 54), die bekannte pythagoräische Bezeichnung des geistigen Urwesens.

87)  ⲚⲎⲦ (s. Wilk. pl. 28) *Νηΐθ*; das hinzugefügte Zeichen , auch , ist ein Weberschiff, ⲚⲈⲦ, textorium, und dient bei seiner Aehnlichkeit mit dem Namen der Göttin als dessen Lautzeichen; es kommt auch

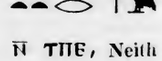
häufig allein vor, um den Namen der Neith zu bezeichnen



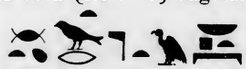
ⲦⲚⲈⲦ, ebenso: . Daher trägt die Neith das Weberschiff als ihr Namenszeichen auch auf ihrem Kopfe, so z. B. bei Wilkins. pl. 28, fig. 3, wie wir die Hathor, die Isis, die Nephthys, die Sate etc. mit ihren Namenszeichen über dem Kopfe werden dargestellt sehen. Die Griechen vergleichen die Neith mit ihrer Athena. So Plato im Timaeus, p. 22 a: *Τούτου δὲ τοῦ νομοῦ μεγίστη πόλις Σάϊς, ὅθεν δὴ καὶ Ἄμασις ἦν ὁ βασιλεύς· οἰκὶς τῆς πόλεως θεὸς ἀρχηγός τίς ἐστιν αἰγυπτιστὶ μὲν τοὔνομα Νηΐθ, ἑλληνιστὶ δὲ, ὡς ὁ ἐκείνων λόγος, Ἀθηνᾶ.* Ebenso Hesychius: *Νηΐθ ἡ Ἀθηνᾶ* (statt *Νηΐθῃ Ἀθηνᾷ* nach des Meursius Emendation in seiner Ausgabe des Chalcidius) *παρ' Αἰγυπτίοις.* Wenn daher die Griechen von der saitischen Göttin reden, so nennen sie dieselbe geradezu Athena. Der griechische Name scheint sogar von dem ägyptischen herzukommen, nur nicht auf die Weise, wie man ihn herzuleiten versucht hat, nämlich so, dass Athena die Umkehrung von Neitha wäre, herbeigeführt durch die älteste Bustrophedon-Schrift. Eine solche Herleitung hat wenig Wahrscheinlichkeit. Das Θ des Wortes ⲚⲎⲒⲐ scheint vielmehr der weibliche Artikel Ⲧ, Θ zu sein, wie die hieroglyphische Schreibung des Namens wahrscheinlich macht, in welcher das bald vor bald hinter dem Weberschiffchen steht, welches als Lautzeichen des Namens Neith dient: und . Dann wäre der Stamm des Wortes ⲚⲎⲒ, und der Artikel Ⲧ, Θ könnte willkührlich vor oder nach demselben stehen, da der Artikel im Aegyptischen sowohl praepositivus als postpositivus ist. So wird ein Beiname der Göttin: ⲘⲀϥ, mater von den Griechen *Μουθ* ausgesprochen, also mit dem articul. postpos., wie das Wort auch in den Hieroglyphen geschrieben wird, während das Koptische, d. h. das spätere Aegyptische, den Artikel gewöhnlich vorsetzt: ⲦⲘⲀϥ. Von ⲦⲚⲈⲒ, ⲐⲚⲈⲒ könnte dann Athena mit vorgesetztem A ebensogut herkommen, wie Hephaestos von Phtha, Athribis von Tribis, Triphis etc. Ueber die Bedeutung des Namens lässt sich mit Bestimmtheit Nichts festsetzen. Zwar hat sich im Koptischen ein Stamm ⲚⲎⲒ, ⲚⲈⲒ erhalten, der statuere, designare, constituere heisst, wovon ϯⲚⲈⲒ, tempus constituere, ⲐⲚⲈⲒ, tempus statutum, terminus; das letztere Wort ist vollkommen identisch mit Neith, aber die Bedeutung ist verschieden. Wäre die Lesart Neuth gegründet, welche Chalcidius in seiner Uebersetzung des Timaeus an der oben angeführten Stelle darbietet: *Conditrix vero urbis dea aegyptiaca lingua censetur Neuth, Graecis dicitur Athena,* — so würde sie auf den Stamm ⲚⲈϥ, ⲚⲀϥ, videre führen, und ⲐⲚⲈϥ, ⲚⲈϥⲐ, würde visibilis, die Sicht-

bare bedeuten, ein Name, welcher für die Materie nicht unpassend wäre. Das bisher bekannt gewordene hieroglyphische Material bietet nicht Stoff genug zu einer Entscheidung. Die von Plutarch (de Iside c. 62) angegebene Bedeutung des Namens Neith: *τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ὄνομα . . . . φράζειν τόνδε τὸν λόγον· ἦλθον ἀπ' ἐμαυτῆς* (vom Verbum NA, NHY, venire, ire) rührt zwar offenbar von Einem her, der des Aegyptischen kundig war, ist aber nichtsdestoweniger eine blosse etymologische Spielerei.

88) Damascius de prim. princ. p. 385: *Οἱ δὲ αἰγύπτιοι καθ' ἡμᾶς φιλόσοφοι γεγονότες ἐξήνεγκαν αὐτῶν (τῶν Αἰγυπτίων) τὴν ἀλήθειαν κεκρυμμένην, εὑρόντες ἐν αἰγυπτίοις δή τισι λόγοις, ὡς εἴη καθ' αὐτοὺς ἡ μὲν μία τῶν ὅλων ἀρχὴ σκότος ἄγνωστον* (Amun), *τὰς δὲ δύο ἀρχὰς ὕδωρ καὶ ψάμμον.* Die Dyas also sei Wasser und Staub (nicht Sand, wie man gewöhnlich übersetzt) d. h. ein mit Staub, feinen Erdtheilchen, vermischtes schlammiges Wasser. Dass die Stelle so zu verstehen sei, beweist eine andere, oben Note 82 schon angeführte Stelle desselben Damascius (p. 381), wo er die orphische Lehre über die Urwesen auseinandersetzt: *Ὕδωρ ἦν (φησὶν ὁ Ἱερώνυμος) ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕλη, ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ· δύο ταύτας ἀρχὰς ὑποτιθέμενος πρῶτον, ὕδωρ καὶ γῆν, ταύτην μὲν ὡς φύσει σκεδαστήν, ἐκεῖνο δὲ ὡς ταύτης κολλητικόν τε καὶ συνεκτικόν.* Was also Heraiskos *ὕδωρ καὶ ψάμμος* nennt, das heisst bei Hieronymos *ὕδωρ καὶ γῆ*, und die beiden Worte *ψάμμος* und *γῆ* sind offenbar gleichbedeutend, denn jene *γῆ φύσει σκεδαστή* ist ja nichts Anderes als *ψάμμος*, Staub. Staub und Wasser vereinigt, machten also jene schlammige flüssige Urmaterie aus, die daher mit gleichem Recht ebensowohl *χθονία*, Erdmasse, als *ὕδωρ*, Wasser, genannt werden konnte, je nachdem man sich einen oder den anderen Bestandtheil überwiegend dachte. Die also *ὕδωρ* als Urmaterie angeben, weichen von denen nicht ab, welche die *χθονία* oder *γῆ* als solche nennen, so entgegengesetzt auch die beiden Namen lauten.

89) Dass aber die Neith als Gottheit der Urmaterie, des Urwassers, des *ὕδωρ* im obigen Sinne, betrachtet wurde, beweisen die Hieroglyphenbilder, welche die Neith mit dem Zeichen ~~~ auf den Händen darstellen. Denn ~~~, das Bild einer wogenden Wasserfläche, ist das symbolische Zeichen des Wassers, das gewöhnliche figurative Zeichen der verschiedenen Arten von Flüssigkeiten (s. Champoll. gr. ég. p. 98), und daher, weil das Wasser im Aegyptischen NOYN heisst, das Lautzeichen für N, den Anfangsbuchstaben des Wortes NOYN. Ein solches Bild der Göttin mit dem Zeichen des Wassers auf den Händen kommt z. B. vor bei Wilkinson pl. 28, fig. 5 mit der Ueberschrift:  NEIΘ ΤΩΗΡΙ ΝΟΥΤΡ̄, ΤΜΑΥ, ΤΝΕΒ N̄ ΤΠΕ, Neith magna Dea, mater domina coeli.

90) Plutarch de Iside c. 9: *Τὸ δ' ἐν Σάει τῆς Ἀθηνᾶς ἔδος ἐπιγραφὴν εἶχε τοιαύτην: Ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον, καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδείς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν* (d. h.: ich bin die Gemahlin keines sterblichen Gottes, keines *θεὸς θνητός*, keines Gottes des dritten Ranges, welche *θεοὶ θνητοί* hiessen, wie wir weiter unten sehen werden; denn das Aufheben des *πέπλος* oder *χιτών* ist ein Euphemismus für „Beischlaf", und hat keineswegs den mystischen Sinn von „Unerkennbarkeit des Wesens" u. dergl., den man wohl in diese Stelle hineinzulegen pflegt). Aehnlich Proclus commentar. in Tim. Plat. I, p. 30: *Αἰγύπτιοι ἱστοροῦσιν ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς θεοῦ προγεγραμμένον εἶναι τὸ ἐπίγραμμα τοῦτο· τὰ ὄντα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ τὰ γεγονότα ἐγώ εἰμι· τὸν ἐμὸν χιτῶνα οὐδεὶς ἀπεκάλυψεν·* (wie der letzte Satz hier lautet, hat ihm Proclus offenbar jenen der ägyptischen Lehre fremdartigen, mystischen Sinn untergelegt, und ohne die Parallelstelle bei Plutarch würde der wahre Sinn nicht zu errathen sein) *ὃν ἐγὼ καρπὸν ἔτεκον ἥλιος ἐγένετο.* Dieser letzte Satz wird durch Hieroglyphen-Inschriften bestätigt, welche die Neith nennen: NHT ΤΩΗΡΙ ΜΑΥ, ΤΜΑC N̄ ΡΗ ϢΑΜΙCΕ, Neith magna mater, genitrix Solis primogeniti (Champoll. panth. ég. pl. 23.)

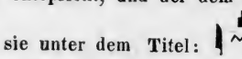
91) So in der oben (Note 89) angeführten Inschrift; so bei Wilkinson pl. 28:  NHIT ΤΩΗΡΙ ΝΟΥΤΡ̄, ΤΜΑΥ, ΤΝΕΒ N̄ ΤΠΕ, Neith magna Dea, mater, domina coeli. Mutter der Götter heisst die Neith in einer Inschrift bei Champoll. panth. ég. pl. 23: NHIT ΤΩΗΡΙ ΝΟΥΤΡ̄ ΤΜΑΥ (N̄) ΝΕΝΟΥΤΡ̄, Neith magna Dea, mater Deorum. Der Begriff: Gebährerin, Mutter, wird in diesen und ähnlichen Inschriften durch den Geier bezeichnet (Horapollo I, 11), weil die Aegypter den Geier für ein blos weibliches Thier hielten und ihm eine Fortpflanzung ohne männliche Begattung zuschrieben. Der Geier ist in den Hieroglyphen das Symbol der Weiblichkeit, der Mütterlichkeit. Der Geier kommt daher nicht blos in den Titeln der Neith vor, sondern auch auf den Bildern der Neith. Wird die Neith menschenköpfig dargestellt, so erhält sie häufig als Kopfputz, der die Haare einhüllt, einen Geierbalg mit dem über der Stirne hervorragenden Geierkopf. So bei Champ. panth. ég. pl. 6 unter der Ueberschrift: ΤΜΑΥ ΤΝΕΒ (N̄) ΤΠΕ. Ebenso häufig erscheint die Neith menschengestaltig und geierköpfig.

92) In so fern sich die Aegypter die Urmaterie als mit

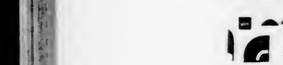
selbstständiger Zeugungskraft beseelt dachten, stellten sie die Neith auch mannweiblich vor. So bei Champoll. panth. ég. pl. 6 bis. Wie in der früher (Note 82) angeführten Stelle des Damascius ein Bild des *χρόνος*, Sevek, in Schlangengestalt mit drei Köpfen: einem Löwen- und einem Stierkopf zu den Seiten und einem Götterkopf in der Mitte, geschildert wird, so wird auch in diesem Bilde die Göttin dreiköpfig dargestellt. Sie hat den Kopf einer Löwin auf der linken Seite, den Kopf eines Geiers, die gewöhnliche Bezeichnung mütterlicher Göttinnen (Horapollo I, 11), auf der Rechten, und den Kopf einer Frau in der Mitte. Neben den übrigen weiblichen Körperformen z. B. der weiblichen Brust, hat die Göttin auch zugleich ein aufgerichtetes männliches Zeugungsglied, das Sinnbild der erzeugenden Kraft. Da dies Bild der Neith als Gegenstück zu dem von Damascius geschilderten Bilde des Sevek unsere oben gegebene Erläuterung der Stelle des Damascius bestätigt, so mag die das Bild näher beschreibende Hieroglyphen-Inschrift, die sich bei Champoll. panth. ég. pl. 6 quater, findet, mit der Uebersetzung hier folgen:

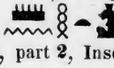
ⲧ. ⲑⲱⲟⲩⲧ ⲥⲟ ⲛ̄ ⲧⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲧⲙⲁⲩ, ϫⲉⲗ ⲱⲟⲙⲛ̄ⲧ ⲥⲟⲟⲩ, ⲙ̄ ⲥⲟ ⲛ̄ⲧⲡⲁⲍⲱⲏ ⲧⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ϫⲉⲗ ⲥⲛⲁⲩ ⲃⲁⲓ, ⲕⲓ ⲙ̄ ⲥⲟ ⲛ̄ ⲧⲡⲁⲓ ϫⲉⲗ ⲡⲓⲥⲱⲛⲧ (ⲁⲩⲱ) ⲧⲓⲧⲱⲣ̄, ⲕⲓ ⲙ̄ ⲥⲟ ⲛ̄ ⲛⲉⲣⲉⲟⲩ ϫⲉⲗ ⲥⲛⲁⲩ ⲃⲁⲓ, ϫⲉⲗ (ⲙ̄) ⲙⲁ ⲥⲟⲛⲛⲟⲩ, ϫⲉⲗ ⲥⲛⲁⲩ ⲧⲁⲛⲍⲟⲩ, (ⲙ̄) ⲙⲁ ϫⲉⲗ ⲡⲁⲧ ⲛ̄ ⲧⲉ ⲙⲟⲩⲏ. Imago figurae Deae Mauth (i. e. Deae Neith), gerit (induit) tria capita; in capite (leonino) Deae terminos-perfringentis gerit duas palmas; item in capite *τῆς δαίμονος* (ⲃⲁⲓ, der Geist, wird von den reinen abgeschiedenen Seelen, den reinen Dämonen gebraucht) gerit Schent et Tscher (partem superiorem et inferiorem coronae regiae); item in capite vulturis gerit duas palmas, gerit in loco phallum, gerit duas alas, in loco gerit pedes leaenae. Dies Bild ist ein Beispiel von der Art und Weise, wie die Hieroglyphenschrift abstrakte Begriffe versinnlichend darzustellen sucht, denn es soll den Begriff einer unendlichen, Alles aus sich erzeugenden und gebährenden, weltbeherrschenden Gottheit ausdrücken. Als weltbeherrschende Gottheit trägt sie auf dem mittleren menschengestaltigen Kopf die vollständige Königskrone, von welcher andere Gottheiten je nach ihrer höheren oder geringeren Würde nur den

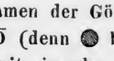
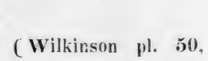
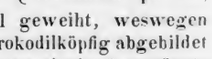
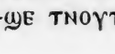
oberen oder unteren Theil auf dem Haupte tragen. Um ihre Unendlichkeit zu bezeichnen, erhält sie neben ihrem menschlichen Kopf auch noch einen zweiten löwenförmigen, nach der Inschrift den Kopf der Göttin Pascht, der unendlichen räumlichen Ausdehnung, welche das vierte mit Kneph, Neith und Sevek zur Urgottheit verbundene Urwesen ist. Eine solche Gemeinschaft der Attribute zwischen den vier Urwesen kommt mehrfach vor; so oben die Neith als Tamun mit den Attributen des Kneph, so (bei Champoll. panth. ég. pl. 6 quinq.) die Neith mit zwei Krokodilen, den Attributen des Sevek; so kommt auch die Pascht, die Gemahlin des Sevek, mit ihrem Löwen- und dem Krokodilkopf des Sevek, ihres Gemahles, vor (Champoll. panth. ég. pl. 6 sext.). Als die Alles Gebährende, die Allmutter, wird Neith durch den dritten Kopf, den Geierkopf, bezeichnet, denn der Geier, als das Symbol der Weiblichkeit und Mütterlichkeit, bezeichnet, wie wir gesehen haben, die Neith als Mutter, Mauth (s. oben Note 91). Das männliche Zeugungsglied ist das natürliche Symbol der selbstständigerzeugenden und schöpferischen Kraft, welche der Urmaterie zugeschrieben wurde. Um endlich die Vereinigung dieser verschiedenen Eigenschaften in einem und demselben Wesen anzudeuten, sind die verschiedenen Gestalten so vereinigt, dass der mittlere menschenförmige Theil der Gottheit zu gleicher Zeit die Flügel des Geiers und die Füsse der Löwin an sich trägt. Auf ähnliche Weise sind alle übrigen vielgestaltigen und oft sehr unförmlichen Hieroglyphenbilder Bezeichnungen abstrakter Begriffe; vergl. unten Note 239, wo ein solches äusserst zusammengesetztes Hieroglyphenbild vorkommt, das den Sonnengott Re in allen seinen verschiedenen Eigenschaften und Aemtern darstellt.

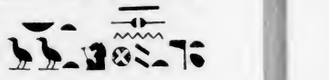
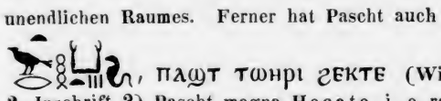
93) So bei Wilkinson pl. 59 über einem Bilde der Neith, die als Gottheit der Urmaterie das Zeichen des Wassers ∿∿ auf den Händen trägt: ⲧⲁⲙⲟⲩⲛ ⲥⲣⲁⲓⲍⲏⲧ ⲧⲏⲡ ⲧⲓ ⲏⲥⲓ (ⲛ̄) ⲛⲉⲃⲁⲕⲓ, Tamun (die Amun, die Verborgene) habitans Thebis, antiquissima urbium. Als Gemahlin des Amun-Kneph wird daher die Neith auch geradezu mit den Attributen des Amun abgebildet, nämlich mit dem Schaafkopfe, welcher dem Widderkopfe des Amun entspricht, und der dem Amun eigenthümlichen Krone. So kommt sie unter dem Titel:  ⲧⲁⲙⲟⲩⲛ ⲧⲛⲟⲩⲧⲣ̄ bei Champollion vor (panth. ég. pl. 6 quinquies). Da nun die Neith, die Athena, in Sais verehrt wurde, und Amun-Kneph in der Thebais, so erklärt sich daraus die Notiz des Strabo (lib. XVII, c. 1. p. 559): *Ἄλλα δ' ἔστιν, ἃ τιμῶσι καθ' ἑαυτοὺς ἕκαστοι, καθάπερ Σαΐται πρόβατον καὶ Θηβαΐται.* In Theben nämlich war das männliche Schaaf, der Widder, dem Amun-Kneph geweiht, in Sais das weibliche Schaaf der Amun-Neith, der Gemahlin des Kneph.

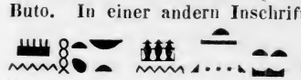
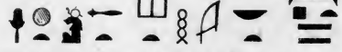
Dasselbe sagt Clemens Alex. in protrept. p. 25: *Σαΐταί τε καὶ Θηβαῖοι πρόβατον σέβουσι.*

94) Ein anderer Beiname, den die Neith mit der Pascht gemein hat, ist der Beiname ⲦⲒ ⲎⲤⲒ, die Alte, um sie als ein Glied der vorweltlichen Urgottheit zu bezeichnen. Daher die Verwechslung der Neith mit der Isis, der Schwester und Gattin des Osiris: Plutarch de Iside c. 62: *τὴν μὲν γὰρ Ἶσιν πολλάκις τῷ τῆς Ἀθηνᾶς ὀνόματι καλοῦσι.* Daher heisst Harseph der Sohn „der Alten" (s. unten Note 121). Daher erklärt es sich, wie es kommt, dass die Späteren die Isis als die *φύσις*, die Urmaterie, auffassen, aus der Alles Vorhandene entstanden ist (s. unten Note 185). Mit ihren verschiedenen oben angeführten Attributen kommt die Neith auch unter Lokalnamen vor, d. h. unter Ortsnamen, von solchen Städten hergenommen, wo ihre Verehrung vorzugsweise stattfand. Solche Lokalbeinamen haben die meisten Gottheiten; so heisst die Anait, die Artemis der Griechen: Bubastis, die bubastische Göttin, weil sie eine der Hauptgottheiten der Stadt Bubastos war; so heisst auf einer zu Seheleh gefundenen griechischen Inschrift Seb, der Kronos der Griechen: Petensetes, der zu Set, der Insel Seheleh, Verehrte; Thot, der Hermes der Griechen: Petensenes, der zu Sne, Esne, Verehrte. So erhält auch Neith von dem Hauptorte ihrer Verehrung den Lokalbeinamen: die Thebanische, z. B. bei Wilkinson pl. 58, part 1: ⲦⲒ ⲎⲠ ⲚⲞⲨⲦⲢ ⲦⲰⲎⲢⲒ Thebana Dea magna; und dass hier wirklich die Neith gemeint ist, erhellt aus einer anderen (ebendaselbst daneben stehenden) Inschrift:  ⲦⲒ ⲎⲠ ⲦⲰⲎⲢⲒ ⲘⲀⲤⲘ̄ⲚⲈⲚⲞⲨⲦⲢ̄, Thebana (Dea) magna genitrix Deorum. Dass aber die Neith wirklich in Theben verehrt wurde, beweisen andere Inschriften, welche die Neith als in Theben residirend angeben, z. B. ⲦⲒ ⲀⲘⲞⲨⲚ ϩⲢⲀⲒϩⲎⲦ ⲦⲎⲠ ⲦⲒ ⲎⲤⲒ, Tamun habitans Thebis antiquissima urbium.

95) ⲤⲈⲂⲈⲔ, auch (Wilkinson pl. 50, part 2), denn dem Sevech war das Krokodil geweiht, weswegen der Gott nicht blos menschen-, sondern auch krokodilköpfig abgebildet wird. Das in dem Heiligthum des Sevek zu Arsinoë gepflegte Krokodil hiess nach dem Gotte, wie alle übrigen in dem Tempel einer Gottheit gepflegten heiligen Thiere; daher nennt Strabo (XVII, c. 1, p. 455) dasselbe *Σοῦχος*, d. i. Sevech. Durch die Bedeutung des Sevech, als der unendlichen Zeit, erklärt sich auch die hieroglyphische Bedeutung des ihm geweihten Thieres, des Krokodils, indem dieses nach Horapollo I, 68. 69 in der Hieroglyphenschrift zur Bezeichnung verschiedener Zeitbestimmungen dient: *ἀνατολὴν λέγοντες δύο ὀφθαλμοὺς κροκοδείλου ζωγραφοῦσι . . . . . λύσιν δὲ λέγοντες κροκόδειλον κεκνφότα ζωγραφοῦσι.* Die Bedeutung des Namens Sevech lässt sich nicht sicher bestimmen. Denn obgleich sich im Koptischen ein Stamm ⲤⲂⲔ erhalten hat in dem Wort ⲤⲂⲞⲔ, imminui, parvus esse, ⲤⲞⲂⲔ, parvus, und dies letztere Wort mit dem von Strabo erwähnten *Σοῦχος* vollkommen identisch ist, so lässt sich doch keine Verbindung zwischen den Begriffen imminui, parvus esse und dem Begriff Zeit auffinden. Eher scheint in Sevek das Wort ⲤⲈⲂ, ⲤⲈϒ Zeit, tempus, zu stecken und ⲕ ein besonderes Wort zu bezeichnen, etwa ⲟϩⲓ, oder ⲕⲱ, ϫⲱ, stare, manere, persistere;  würde ⲤⲈϒ-ⲟϩⲓ oder ⲤⲈϒ-ⲕⲱ zu lesen sein, was dem griechischen *Σοῦχος* gleichkäme und tempus manens, persistens, die dauernde Zeit bedeutete. Dass Sevek den Beinamen ⲀⲢϩⲈⲖⲖⲞ, „der Nichtalternde", hatte, kam oben, Note 82, vor. Das bis jetzt bekannte hieroglyphische Material über Sevek ist so beschränkt, dass der genauere Begriff dieser Gottheit aus dem Zusammenhange des Ganzen und aus einzelnen Stellen, wie oben in Note 82, mehr gerathen werden muss, als streng bestimmt werden kann; ihn für einen übelthätigen Gott zu halten, dazu führt aber theils der Begriff der Zeit, die ihrer Natur nach ebenso zerstörend, als hervorbringend wirkt, theils die Natur der irdischen Verkörperung des Sevek. Denn Seb, Kronos, die irdische Emanation des Sevek, ist eine durchaus übelthätige Gottheit, deren frevlerische Handlungen (*Κρόνου ἄθεσμοι πράξεις* sagt Plutarch de Iside et Osiride cp. 25) auch in der griechischen Mythologie bekannt sind.

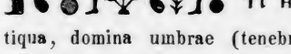
96) Die Namen der Göttin sind:  ⲠⲀϩⲦ oder ⲠⲀⲰⲦ ⲦⲚⲞⲨⲦⲢ̄ (denn ⲫ bezeichnet sowohl ϩ als ϣ, und beide Laute wechseln mit einander, z. B. ϩⲱⲗⲕ, ϣⲱⲗⲕ, plectere; ⲡⲱϩ, ⲡⲱϣ, rumpere) *Dea Pacht* oder *Pascht*, d. h. Dea effusa, die ausgegossene, ausgebreitete Gottheit, von ⲠⲀϩⲦ effundere. Oder  ⲘⲈⲚϩⲀⲈ ⲦⲚⲞⲨⲦⲢ̄ ⲠⲀϩⲦ (Wilkinson pl. 27, part 2, Inschrift 3) *Menhai-Pacht;* so nämlich:  ⲦⲈ ⲘⲈⲚϩⲀⲈ kommt der Name ausgeschrieben bei Wilkinson pl. 51, part 3 vor, d. h. Dea fine carens, effusa, die endlos ausgebreitete Gottheit; denn ⲘⲈⲚ-ϩⲀⲈ ist zusammengesetzt aus ⲘⲈⲚ, nullus, non, sine, und ϩⲀⲈ finis, terminus, und bedeutet also: endlos, ohne Ende. Oder  ⲠⲀϩ-ϣⲈ, ⲠⲀϣ-ϣⲈ ⲦⲚⲞⲨⲦⲢ̄, Dea rumpens mensuram, die alles

Maass durchbrechende, überschreitende, unermessliche Gottheit, von ⲠⲀϩ, ⲠⲰϩ, ⲠⲰⲰ rumpere, frangere und ⲰⲈ, Ⲱⲓ mensura (Hieroglypheninschrift in Champoll. panth. égypt. pl. 6, quater, 2. Zeile). Endlich kommt die Pascht zu Esne, wo sie mit Kneph und Hake (Harseph) eine Götter-Trias bildet (Salvol. analyse gr. p. 22, Nr. 73), auch unter dem Titel ⲦⲚⲈⲂ ⲞⲨⲞⲨ Domina spatii vor, denn ⲞⲨⲎⲨ, ⲞⲨⲎⲞⲨ heisst: distare, longe esse, remotum esse, ⲞⲨⲈⲒ, ⲞⲨⲎⲒ, longe distans, buchstäblich übereinstimmend mit der Angabe des Horapollo I, 29: *φωνὴν δὲ μακρόθεν βουλόμενοι δηλῶσαι, ὃ καλεῖται παῤ Αἰγυπτίοις οὐαιὲ, ἀέρος φωνὴν γράφουσι κτλ.* Einen solchen Titel der Pascht vom Tempel zu Esne hat Wilkins. pl. 72, part 3; er lautet:  , ⲦⲚⲈⲂ ⲞⲨⲞⲨ ⲦⲈ ⲚⲞⲨⲦⲢ̄ Ⲛ̄ ⲦⲂⲀⲔⲓ ⲤⲚⲈ, ⲦⲚⲞⲨⲦⲢ̄ ⲚⲀⲀ Ⲙ̄ ⲦⲔⲀϩ ⲔⲞⲓ Domina spatii, Dea urbis Esne, Dea magna in terra Aegypto. Alle diese Namen bezeichnen schon durch ihre blosse Wortbedeutung deutlich genug die Gottheit des unendlichen Raumes. Ferner hat Pascht auch den Titel:  , ⲠⲀⲰⲦ ⲦⲰⲎⲢⲓ ϩⲈⲔⲦⲈ (Wilkinson pl. 27, part 2, Inschrift 2) Pascht magna Hecate, i. e. regina, denn ϩⲈⲔⲦⲈ ist nur das Femin. von ϩⲓⲔ, rex, moderator, ein Titel, den die Pascht mit mehreren grösseren Göttinnen, der Neith, der Rhea etc. gemein hat, der also nirgends, wo er vorkommt, ein Eigenname sein kann. Unter allen diesen Namen erscheint die Pascht gewöhnlich als löwenköpfige Göttin; dass sie daneben auch die rein menschliche Form mit allen übrigen Göttergestalten gemein hat, versteht sich von selbst, denn alle Götter werden neben der ihnen eigenthümlichen Thiergestalt auch noch in rein menschlicher Gestalt abgebildet.

97) Dass die Pythagoräer mit dem Begriffe des unendlichen Raumes zugleich den des Urdunkels verbanden, beweist eine Stelle des Proclus in Tim. II, p. 117 (in Lobeck's Aglaoph. p. 474): *ἡ ἐσχάτη ἀπειρία, ὑφ' ἧς καὶ ἡ ὕλη περιέχεται . . . . χώρισμα μέν ἐστιν ὡς χώρα τῶν εἰδῶν καὶ τόπος, οὔτε δὲ πέρας οὔτε πυθμὴν οὔτε ἕδρα περὶ αὐτήν ἐστιν, ἀζηχὲς δὲ αὖ σκότος καὶ αὕτη ὀνομάζοιτο ἄν*, worin die hervorgehobenen Worte Bruchstücke aus der orphischen Theogonie sind, wie Lobeck bemerkt. Es ist also zu vermuthen, dass auch die Aegypter die Begriffe des unendlichen Raumes und des Urdunkels mit einander verbanden. Diese Vermuthung findet sich durch anderweitige Nachrichten bestätigt. In einer Stelle des Plutarch (Symposiac. l. IV, quaest. 5 sect. 2): *τὴν μὲν μυγαλῆν ἐκτεθειάσθαι λέγουσιν ὑπ' Αἰγυπτίων, τυφλὴν οὖσαν, ὅτι τὸ σκότος τοῦ φωτὸς ἡγοῦντο πρεσβύτερον*, wird die Heilighaltung der Spitzmaus aus ihrer Beziehung auf das Urdunkel hergeleitet. Die Spitzmaus muss also der Gottheit des Urdunkels geweiht gewesen sein, denn sonst würde der Satz, welcher den Grund für die Heilighaltung der Spitzmaus angeben soll, ohne einen vernünftigen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden sein. Diese Stelle des Plutarch erklärt eine andere bei Herodot (II, 67), welche besagt, dass die Spitzmäuse nach Buto gebracht und dort begraben worden seien, also einer der dort verehrten Gottheiten geheiligt waren; denn nach ägyptischer Sitte wurden die heiligen Thiere nach ihrem Tode aus ganz Aegypten nach dem Tempel derjenigen Gottheit gebracht, der sie heilig waren, um in dessen Nähe begraben zu werden. Nun war aber die in Buto verehrte Hauptgottheit die Leto, die daselbst ein berühmtes Orakel hatte. Der Leto also müssen die Spitzmäuse heilig gewesen, und sie als Göttin des Urdunkels betrachtet worden sein. Dies wird durch die Nachrichten der Alten bestätigt, welche die Leto Nyx nennen. So Eustathius (Commentar. in Iliad. α p. 22): *Λητοῦς νῶς ὁ Ἀπόλλων λέγεται, τούτεστι νυκτός· δοκεῖ γὰρ ἐξ αὐτῆς, οἷα μητρός, ὁ ἥλιος γεννᾶσθαι, ὡς καὶ Σοφοκλῆς ἐν Τραχινίαις λέγει.* (S. Jablonsky panth. aegypt. l. III, c. 4). Nun ist aber die Leto, die Reto der Aegypter, nichts Anderes, als die irdische Verkörperung der Pascht, wie Okeamos die des Kneph, Kronos (Sev) die des Sevech, Rhea (Netpe) die der Neith. Die Leto ist also nur eine andere Form der Pascht und mit ihr eng verwandt. Da es eine ägyptische Sitte war, mehrere verwandte Gottheiten, gewöhnlich eine Dreizahl von Göttern, zugleich in Einem Tempel zu verehren, so lässt sich voraussetzen, dass in dem Tempel der Leto auch die Pascht verehrt wurde, ja dass vielleicht die Leto nur die *θεὰ σύνναος* der Pascht war. Dies wird durch Hieroglypheninschriften bestätigt, welche die Pascht Herrin von Buto nennen. So bei Wilkinson pl. 51, part 3: ⲘⲈⲚϩⲀⲈ ⲦⲰⲎⲢⲓ ⲦⲚⲈⲂ (Ⲛ̄) ⲦⲂⲀⲔⲓ ⲠⲈⲦⲀⲰ, Menhai (Dea fine carens) magna domina urbis Buto. In einer andern Inschrift (Wilk. plat. 51, part 3) heisst sie:  ⲘⲈⲚϩⲀⲈ ⲦⲚⲈⲂ (Ⲛ̄) ⲦⲔⲀϩ ⲠⲈⲦⲈⲚⲦⲰ, Menhai domina regionis (nomi) Peteneto. Ebendaselbst pl. 27, part 2, fig. 1:  ⲠⲀⲰⲦ ⲦⲚⲞⲨⲦⲢ̄ ⲚⲀⲀ ⲠⲦⲀϩⲘⲀⲒ ⲦⲚⲈⲂ ⲠⲈⲦⲈⲚⲦⲰ, Pascht, dea magna, dilecta a Phtah, domina Peteneto. In allen diesen Inschriften wird Pascht Herrin von Buto, sowohl der Stadt, als des zu ihr gehörigen Nomos genannt. Denn Peteneto, das Phthenotes

des Ptolemäus (Geograph. l. IV), das Ptenethu des Plinius (Hist. natur. l. V, cp. 9), ist der noch im Koptischen erhaltene Name derselben Stadt und Provinz, die Herodot Buto nennt (Peyron Lex. copt. p. 172). Buto und Peteneto sind sogar identische Formen eines und desselben Namens. Buto, ⲡⲟⲩⲧⲱ, ist nämlich zusammengesetzt aus ⲡⲟⲩ, ⲡⲟⲩⲓ, der, dieser, und ⲧⲱ, ⲑⲱ, einem der Namen des Phtah, und bedeutet *τὸ τοῦ Φθᾶ* sc. *ἱερόν;* und Peteneto aus ⲡⲉ, dem Artikel der, ⲉⲧ, dem pron. relat. qui, ⲛ, der Genitivpartikel, und demselben Götternamen ⲑⲱ: das (sc. Heiligthum) welches (ist) des Tho, *τὸ τοῦ Φθᾶ* sc. *ἱερόν.* Ganz nach derselben grammatischen Analogie wie in einer zu Seheleh gefundenen griechischen Inschrift (Letronne Recueil p. 390) Dionysos (Osiris) *Πετεναμέντης* heisst: ⲡ (is) ⲉⲧ (qui scil. est) ⲛ̄ ⲉⲙⲉⲛⲧ (orci, inferorum); ebenso heisst Kronos-Sev ebendaselbst *Πετενσέτης*, der von Sete, der Insel Seheleh; und Hermes-Thot: *Πετενσένης* der von Sne.

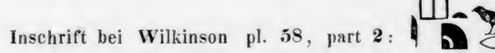
Aus dieser Verwandtschaft der Pascht und der Leto geht also hervor, dass auch mit dem Begriffe der Pascht der Begriff des Dunkels, der Finsterniss verbunden war, dass sich die Aegypter den unendlichen Raum finster dachten.

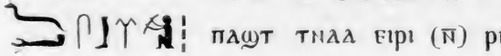
Daher bezieht sich wohl eine von Wilkinson (pl. 58, part 3) angeführte Inschrift, die von einer Göttin der Finsterniss redet, ohne Zweifel auf die Pascht. Zwar ist die zweite Hieroglyphe gerade im Götternamen ausgelöscht, glücklicherweise aber lässt sie sich ergänzen, da die Göttin ihren Namen noch einmal auf dem Kopfe trägt. Die Inschrift lautet: ⲧⲕⲁⲕⲉ ⲧⲙⲁⲥ ⲛ̄ ⲛⲉⲑⲱ ⲛⲓⲃⲟⲩ, tenebrae genitrix munderum omnium, die Urfinsterniss die Erzeugerin aller Welten, nämlich der himmlischen, irdischen und unterirdischen Welt. Ein anderes, seiner Kleinheit wegen etwas undeutliches Hieroglyphenbild (bei Wilkinson pl. 43, A) scheint sich auch auf die Pascht als Gottheit des Urdunkels zu beziehen. Das Bildchen, das mit andern kleinen Göttergruppen die Figur eines jugendlichen Gottes umgiebt (3. Reihe von oben rechts), stellt eine knieende, von Lotosblumen umgebene weibliche Figur vor, die eine Sonnenscheibe auf dem Kopfe trägt, ein Krokodil säugt und zu Häupten von zwei Uräusschlangen umgeben ist, während zu ihren Füssen zwei kleine Thiere, vielleicht Spitzmäuse darstellend, angebracht sind. Neben dem Bilde steht folgende Inschrift:  ⲧⲓ ⲏⲥ ⲧⲛⲉⲃ (ⲛ̄) ϩⲓⲃⲓ ⲧⲥⲟⲃⲛ, Antiqua, domina umbrae (tenebrarum) Syenitica. Das Wort ⲏⲥ, wie auch im Aegyptischen der Name Isis geschrieben wird, ist ein mehreren grossen Gottheiten, selbst Städten, z. B. der Stadt Theben (s. Note 94) zukommender Ehrentitel und bedeutet: „die

Alte.“ Der Name Isis selber kommt erst von diesem Titel her; Diodor. Sicul. I, 11: *τὴν δὲ Ἶσιν μεθερμηνευομένην εἶναι παλαιάν.* Als Titel der Pascht kommt ⲏⲥ, antiqua, nochmals vor in Note 98. Auch der Titel Dea Syenitica kommt der Pascht in ihrer Eigenschaft als Ilithyia zu, s. unten Note 99.

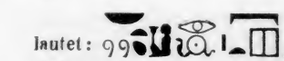
Als Göttin des unendlichen Raumes und des Urdunkels wird daher auch wohl die Pascht zweiköpfig dargestellt, nämlich mit dem Kopfe eines Krokodils hinter dem Löwenkopf (bei Champoll. panth. ég. pl. 6, sexties), denn das Krokodil bedeutete auch die Finsterniss (Horapoll. I, cp. 70).

Da nach Strabo l. XVII, p. 559 die Bewohner von Athribis auch die Spitzmäuse heilig hielten, so scheint die auf Hieroglyphenbildern vorkommende löwenköpfige Göttin Triphis ebenfalls nur die Pascht zu sein, indem Triphis ein Lokalbeiname von der Stadt Triphis, Athribis ist, in welcher die Pascht auch verehrt wurde. Denn auch andere Gottheiten erhalten solche Lokalbeinamen von den Hauptorten ihrer Verehrung, wie z. B. die ägyptische Artemis „Bubastis“, die Bubastische hiess, von der Stadt Bubastos, in welcher sie die Hauptgöttin war. Dass aber Triphis und Athribis ein und derselbe Name ist, beweist das Koptische, in welchem diese Stadt ohne Unterschied ⲁⲑⲣⲏⲃⲓ und ⲑⲣⲏⲃⲓ heisst. Dass wenigstens Triphis eine der grössten Gottheiten war, beweist eine in den Ruinen von Panopolis, dem ägyptischen Chemmis, gefundene griechische Inschrift (s. Letronne Recueil des inscript. I, p. 106): *Τρίφιδος καὶ Πανὸς θεῶν μεγίστων;* in dieser Inschrift wird Triphis mit Pan, d. h. dem Menth-Harseph, dem innenweltlichen Schöpfergott, der unmittelbaren Emanation des Amun-Kneph, in Eine Rangordnung gestellt und zu den grössesten Gottheiten gerechnet, was vollkommen auf die Pascht passt. Nach der gewöhnlichen Meinung wird die Pascht für einerlei gehalten mit der Bubastis, in welcher die Griechen ihre Artemis wiederfinden (Herodot II, 137. 157). Das bisher Vorgetragene wird eine Widerlegung dieser Meinung unnöthig machen. Da sie aber selbst noch von Champollion in seiner gr. ég. p. 119 getheilt wird und die Lautähnlichkeit der Namen Pascht und Bubastis für sich hat, so wird es gut sein, geradezu aus der Wortbildung des Namens Bubastis nachzuweisen, dass Bubastis und Pascht verschiedene Namen sind. Bubastis, ⲡⲟⲩⲡⲁϣⲧ ist wie ⲡⲟⲩⲧⲱ zusammengesetzt aus ⲡⲟⲩ die abgekürzte Form von der, dieser, und dem Götternamen ⲡⲁϣⲧ und bedeutet also ⲡⲟⲩ ⲣⲡⲉ ⲛ̄ ⲡⲁϣⲧ, *τὸ τῆς Παχτ* sc. *ἱερόν,* wie Bouto *τὸ τοῦ Θώ* sc. *ἱερόν.* Es ist also gleich Buto ein Städtename, hergenommen von einem Tempel der Pascht, um welchen her die Stadt lag. So ist auch die Stadt Busiris nach einem Tempel des Osiris benannt; denn Busiris, ⲡⲟⲩⲥⲓⲣⲓ ist eigentlich ⲡⲟⲩ-ⲟⲥⲓⲣⲓ, *τὸ τοῦ Ὀσίριδος ἱερόν.* Nun lehren die Inschriften, dass

es bei den Aegyptern, wie bei anderen Völkern, Sitte war, eine Gottheit nach dem Namen der Stadt zu benennen, in welcher einer ihrer Haupttempel war. So heisst die Neith, wie oben in Note 94 nachgewiesen worden ist, die thebanische Göttin. So z. B. in der Inschrift bei Wilkinson pl. 58, part 2:  Ⲧⲓ ⲏⲡ ⲧⲱⲏⲣⲓ ⲙⲁⲥ ⲛ̄ ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲣ̄, Dea Thebana magna genitrix Deorum, die thebanische Göttin, von der Stadt Theben, wo sie einen Tempel hatte. Denn dass hier von keiner Personifikation der Stadt Theben die Rede sein kann, beweist der Beisatz: „die grosse Erzeugerin der Götter." So heisst denn auch die von den Griechen mit ihrer Artemis verglichene Göttin ⲡⲟⲩⲡⲁⲱⲧ, *Βούβαστις*, die Bubastische, weil sie in der Stadt Bubastis oder Bubastos ihren Haupttempel hatte. Nun ist es durch diese grammatische Erklärung ohne Weiteres klar, dass die Pascht selbst nicht Bubastis, „die Bubastische", genannt werden konnte, weil sie dann nach sich selber wäre zubenannt worden, was widersinnig ist. Pascht und Bubastis sind also verschiedene Namen und konnten nicht derselben Gottheit zukommen. Weiter unten wird sich zeigen, dass die Bubastische Göttin, die Artemis der Griechen, die ägyptische Göttin Anath war.

98) Die Fragmente der orphischen Theogonie erwähnen mehrfach eine Göttin des Geschickes, der Weltordnung, der Gesetzlichkeit, unter den Namen: *Ἀνάγκη, Ἀδράστεια, Δίκη, Νόμος* etc. und bezeichnen sie ausdrücklich als eine vorweltliche Gottheit. Proclus in Alcib. p. 220: *πρὸ τοῦ κόσμου Δίκη συνάπτεται τῷ Διΐ* (dem Amun-Kneph)· *πάρεδρος γὰρ ὁ Νόμος τοῦ Διός, ὥς φησιν Ὀρφεύς.* (Lobeck Aglaopham. p. 533.) In der oben (Note 82) angeführten Stelle des Damascius (de prim. princ. p. 381) wird die *Ἀνάγκη, ἡ αὐτὴ καὶ Ἀδράστεια*, ausdrücklich als die Gottheit des unendlichen Raumes erklärt, und ist also auch dieselbe wie das *Χάος* und die *Νύξ*, als deren Tochter von Hermias in Phaedr. p. 144 die *δικαιοσύνη*, die innenweltliche Gerechtigkeit, Weltordnung, die Tme, Themis der Aegypter angegeben wird (s. unten Note 188). *Ἀνάγκη, Ἀδράστεια, Δίκη, Νόμος, Χάος* und *Νύξ* sind demnach alles nur verschiedene Namen einer und derselben Gottheit: der Gottheit des dunkeln Ur-Raumes. Dass die Aegypter mit ihrer Pascht, der Göttin des dunkeln Ur-Raumes, ebenfalls denselben Begriff einer Dike verbanden, und dass daher die orphische Vorstellung von einer Nyx-Dike so gut wie der gesammte übrige orphische Ideenkreis aus der ägyptischen Glaubenslehre herstammt, beweist eine Abbildung der Pascht (bei Champoll. panth. ég. pl. 6. septies) mit der Hieroglypheninschrift:  ⲡⲁⲱⲧ ⲧⲛⲁⲁ ⲉⲓⲣⲓ (ⲛ̄) ⲣⲏ ⲧⲛⲉⲃ (ⲛ̄)

ϩⲉ .ⲧϩⲟⲛ (ⲛ̄) ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲛⲓⲃⲟⲩ ⲱⲫⲉ (ⲛ̄) ⲛⲉ ⲥⲱⲃⲉ, Pascht magna Dea, custos solis, domina principii, imperatrix omnium Deorum, castigatrix impiorum. Auch hier also erscheint die Urgottheit Pascht als Züchtigerin der Gottlosen, d. h. als Dike. ⲧⲛⲉⲃ ⲛ ϩⲉ, domina initii, principii, bezeichnet die Pascht als eine Urgottheit, die im Anbeginne, vor der Welt und allen mit der Welt entstandenen Gottheiten, schon vorhanden war; bezeichnet den Buchstaben ϩ und als Abkürzung den Begriff ϩⲏ initium, principium (Salvolini analyse gr. p. 49, Nr. 205). Dass das Auge im Aegyptischen *ἶρι* hiess, sagt Plutarch de Iside cp. 10: *τοῦ δὲ ἶρι τὸν ὀφθαλμὸν αἰγυπτίᾳ γλώττῃ φράζοντος.* Das Wort für Auge ist demnach ganz gleichlautend mit dem Verbum ⲓⲣⲓ, ⲉⲣⲓ, ⲉⲓⲣⲓ facere und dies ist wichtig zur Erklärung mancher hieroglyphischen Namenszeichen, in welchen das Auge geradezu das Verbum ⲓⲣⲓ, ⲉⲓⲣⲓ facere bedeutet (s. Champoll. gr. ég. chap. XII, § 1, 3). Im Koptischen hat sich ⲉⲓⲣⲓ als Subst. mit der Bedeutung oculus nicht mehr erhalten. Zugleich giebt diese Inschrift den Aufschluss, wie die Pascht, als Raumgottheit, zu dem Begriffe einer Dike kommt. Sie heisst nämlich in der Inschrift ⲉⲓⲣⲓ ⲛ ⲣⲏ, Auge, d. h. Aufseherin, Wächterin, der Sonne. Diesen Titel erhält sie offenbar in ihrer Eigenschaft als Göttin des unendlichen Raumes, durch welchen sich die Sonne bei ihrem täglichen Laufe hindurch bewegt. Denn der Sonnenball wurde, wie wir unten sehen werden (s. Note 142 sq.), nicht blos als eine Emanation der guten Urgottheiten, des Amun-Kneph und der Neith, sondern in seiner Eigenschaft als Regler der Zeit zugleich als eine Emanation des bösen Urwesens Sevek, der Urzeit, betrachtet, und galt also für einen Gott von gemischter Natur, von dem ebensogut das Licht und die Alles belebende und erzeugende Wärme der Saatzeit, wie die übermässige, Alles versengende Hitze des Sommers ausging. Da aber sowohl in den guten, segenbringenden, wie in den verderblichen Einflüssen der Sonne eine strenge Regelmässigkeit nach der Reihenfolge der Jahreszeiten stattfand, so lag der Gedanke nahe, die Ursache dieser strengen Regelmässigkeit in der überwachenden Kraft einer anderen, durchaus guten Gottheit zu suchen. Und als eine solche sah man nun die Gottheit des unendlichen Raumes an, durch deren Gebiet die Sonne ihren Lauf vollendete. So ward die Pascht, die Gottheit des unendlichen Raumes, als Aufseherin der Sonne betrachtet, und erhielt dadurch den Begriff einer Hüterin der Weltordnung. Diese Erklärung wird durch eine Hieroglypheninschrift (bei Wilkinson pl. 72, part 3) bestätigt, in welcher die Pascht geradezu unter ihrem Titel: Herrin des Raumes (s. Note 96), Aufseherin der Sonne genannt wird. Die Inschrift

lautet:  , ⲧⲛⲉⲃ ⲟⲩⲟⲩ ⲧⲛⲟⲩⲧⲣ̄, ⲉⲓⲣⲓ (ⲛ̄) ⲣⲏ, ⲡⲉⲧⲡⲉ ⲧⲓ ⲏⲥ, ⲧⲓ ⲱⲏⲣⲓ, Domina spatii, Dea, custos Solis, quae est in coelo, antiqua, magna. Weiter unten (s. Note 149) wird sich ausweisen, dass auch die innenweltlichen Raumgottheiten, Sate und Hathor, ebenfalls als Aufseherinnen der Sonne, als Bewacherinnen der Sonne und ihres Laufes betrachtet wurden, so dass die Aegypter drei Gottheiten, die drei Raumgottheiten, als Hüterinnen der Weltordnung annahmen, die drei *Ἐριννύες*, ⲉⲓⲣⲓ-ⲛ̄-ⲟⲥⲉ, Hüterinnen des Frevels, die auch bei Heraklit als Aufseherinnen des Sonnengottes vorkommen.

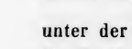
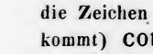
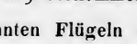
In dem zur oben angeführten Hieroglypheninschrift gehörigen Bilde wird die Pascht als löwenköpfige Göttin dargestellt, mit einer Sonnenscheibe auf dem Kopfe und eine Schlange, auf die sie mit ihren Füssen tritt, mit beiden Händen haltend; dieselbe Schlange, die auf Hieroglyphenbildern als die Thiergestalt des Apophis, des Götterfeindes, des Sev, der irdischen Verkörperung von Sevek, dem bösen Urwesen vorkommt; eine sinnbildliche Darstellung ihres Begriffes als Dike, die sich selber erklärt. Aus dieser Bedeutung der Pascht als Wächterin der Sonne erklärt sich nun auch ihre löwenköpfige Gestalt. Denn nach Horapollo I, 19 hat der Löwe die symbolische Bedeutung: Wächter. So wird auch der Sonnengott selbst als Wächter und Aufseher der irdischen Welt in Löwengestalt abgebildet, die gewöhnliche Form des Sphinx (s. unten Note 147). Es ist wahrscheinlich, dass auch die Pascht nicht blos löwenköpfig, sondern auch in ganzer Löwengestalt dargestellt wurde; das wäre denn die von den Alten erwähnte weibliche Sphinx.

99) Nach den griechischen Berichten kannten die Aegypter auch eine Gottheit, welche die Griechen mit Ilithyia, der Vorsteherin der Geburten, der Geburtshelferin, identificirten. Die ägyptische Gottheit kann natürlich nicht Ilithyia geheissen haben, denn obgleich der Name *Εἰλείθυια* kein griechisches Wort ist, so ist er auch kein ägyptisches, sondern die gräcisirte Form des phönikischen יוֹלֶדֶת, יֹלֶדֶת, eine ältere Participialform mit Futurbildung, statt der gewöhnlichen in der Sprache herrschend gewordenen Participialformen, die sich besonders in nom. propr. erhalten hat, z. B. יִצְחָק, יַעֲקֹב, יַבָּנָה (s. Gesen. Lehrgeb. der hebr. Sprache § 120, 38, p. 500). יוֹלֶדֶת, יֹלֶדֶת sind also Participialformen des Piel und Hiphil und ganz gleichbedeutend mit den gewöhnlichen Formen מְיַלֶּדֶת, מוֹלֶדֶת, die Gebähren-machende, die Geburtshelferin, obstetrix, von יָלַד gebähren; und Wesseling zu Diodor lib. V, 73 pag. 389 sagt mit Recht: *id autem nomen cum Grammatici ab ἐλεύθω venio derivant, nugas agunt. Phoenicum sermonis est* ילד, *pario, procreo, hinc Graecis Εἰλείθυια partus praeses.* Die Ilithyia ist demnach dieselbe Göttin, welche bei den Phönikern und Assyrern auch

Μύλιττα hiess und von den Griechen mit ihrer Aphrodite verglichen wird, denn *Μύλιττα* ist offenbar nur die gräcisirte Form des phönikischen מוֹלֶדֶת. Dass aber die Ilithyia wirklich eine ägyptische Gottheit war, erhellt aus dem Namen einer ägyptischen Stadt in der Thebais, am Nil südlich von Theben in der Nähe von Apollinopolis magna, welche bei den Griechen *Εἰληθυίας πόλις* hiess (Strabo XVII, p. 561). Unter die alten Gottheiten der Aegypter wird Ilithyia ausdrücklich gerechnet bei Diodor I, 12.

Zu einer näheren Begriffsbestimmung der ägyptischen Gottheit, welche von den Griechen mit ihrer Ilithyia identificirt wurde, führen zwei Stellen des Pausanias. In der ersten (IX, 27) nennt er die Ilithyia Mutter des Eros. Die Stelle lautet: *Λύκιος δὲ Ὠλῆν, ὃς καὶ τοὺς ὕμνους τοὺς ἀρχαιοτάτους ἐποίησεν Ἕλλησιν, οὗτος ὁ Ὠλὴν ἐν Εἰλειθυίας ὕμνῳ μητέρα Ἔρωτος τὴν Εἰλείθυιάν φησιν εἶναι.* Es bedarf keiner weitläufigen Auseinandersetzung, dass diese Vorstellungsweise nicht aus der griechischen Mythologie entnommen sein kann; denn weder Hera noch Artemis, welchen bei den Griechen das Amt einer Geburtsgöttin, Ilithyia, zugetheilt wurde, haben den Eros zum Sohn. Sondern da Olen, gleich Orpheus und Musaeus, zu denjenigen älteren theologischen Dichtern gezählt wird, welche sich an ägyptischen Glauben und Gottesdienst anschlossen, auch die Ilithyia, wie wir gesehen haben, eine ägyptische Gottheit ist, so muss die Ilithyia als Mutter des Eros auch eine ägyptische Vorstellung sein. Eros aber ist bei den Aegyptern der aus der Urgottheit in die Welt übergegangene, der Erzeugung und Weltbildung vorstehende, schöpferische Geist Harseph-Menth, wie wir sehen werden. Aus der Urgottheit unmittelbar emanirt, kann er also mit gleichem Recht sowohl ein Sohn der Neith, der Urmaterie, als auch ein Sohn der Pascht, der unendlichen Ausdehnung, genannt werden, denn beide weiblichen Gottheiten sind Glieder der vierfachen Urgottheit; sowie er denn auch als Erzeuger der kosmischen Gottheiten, der Himmelskörper und der innenweltlichen Räume, der Gemahl dieser beiden Gottheiten genannt wird. Denn mit der Neith, der Urmaterie, erzeugte er Re, die Sonne, und Toth, den Mond; mit der Pascht, der unendlichen Ausdehnung, erzeugte er Sate, die Göttin der Oberwelt, des erhellten Weltraumes, und Hathor, die Göttin der Unterwelt, des dunkeln Weltraumes. Harseph erscheint also zugleich als der Sohn und der Gemahl zweier Gottheiten; eine Vorstellung, die, wenn sie eine menschenähnlich gedachte Gottheit beträfe, allerdings eine Ungereimtheit in sich schlösse, die aber deshalb aufhört widersinnig zu sein, weil alle diese Gottheiten kosmische Wesen, Sachbegriffe sind. In der That nennen die Hieroglypheninschriften den Harseph ebensowohl Sohn der Neith (s. unten Note 116), als auch der Sohn der Pascht (s. Note 118). Welche von beiden Gottheiten aber unter der Ilithyia verstanden worden sei, bestimmt die zweite Stelle des Pausanias (VIII, 21): *Λύκιος δὲ* (d. h. Olen) . . . . *ὕμνους καὶ ἄλλοις ποιήσας καὶ ἐς Εἰλείθυιάν τε, εὐλινόν τε αὐτὴν ἀνακαλεῖ, δῆλον ὡς τῇ Πεπρω-*

μένη τὴν αὐτήν, καὶ Κρόνου πρεσβυτέραν φησὶν εἶναι. Nach dieser letzteren Stelle wäre also unter der Ilithyia die Pascht zu verstehen, denn in der vorhergehenden Note haben wir gesehen, dass die Pascht als Hüterin der Weltordnung und Aufseherin der Sonne den Begriff einer Schicksalsgöttin Ἀνάγκη, Πεπρωμένη etc. hat.

Ueber die hieroglyphische Form, unter der die Pascht als Ilithyia dargestellt wurde, giebt eine Stelle des Eusebius Aufschluss (praep. ev. l. III, cp. 12): Ἡ δὲ τῆς Εἰλειθυίας πόλις τὸ τρίτον φῶς θεραπεύει· τὸ δὲ ξόανον τετύπωται εἰς γῦπα πετόμενον, ἧς τὸ πτέρωμα ἐκ σπουδαίων συνέσιηκε λίθων. Ein dieser Beschreibung ganz entsprechendes Hieroglyphenbild einer Göttin in der Gestalt eines Geiers mit ausgespannten Flügeln findet sich bei Wilkinson pl. 52 unter der Ueberschrift  oder  (denn in sind die Zeichen nur der Symmetrie wegen verstellt, wie mehrfach vorkommt) COBEN, COYAN, d. i. Dea Syenitica, also ein Ortszuname, hergeleitet von der Stadt Syene, wie das dem Namen beigefügte Städtezeichen beweist, weil wahrscheinlich die Ilithyia die in Syene verehrte Hauptgottheit war. Unter diesen Ortszunamen COYAN TNOYTEP, COYAN MAY, Syenitica Dea, Syenitica mater, kommt dieselbe Göttin bei Champollion auch in Menschengestalt oder in Menschengestalt mit Geierkopf vor (panth. ég. pl. 28 und 28 b). Die bei Champollion (panth. ég. pl. 6 quater) vorkommende Gottheit in der Gestalt eines Geiers mit ausgespannten Flügeln und der Inschrift:  TMAY TNOYTP̄, Dea mater oder TMAY TWHPI, magna mater, ist also auch die nämliche Göttin. Auf dem Hieroglyphenbild bei Champollion (panth. ég. pl. 28 b) kommt die syenitische Göttin sogar mit den gewöhnlichen Attributen der Ilithyia vor, nämlich mit Pfeil und Bogen, den Sinnbildern der Geburtsschmerzen. Somit wäre also die Bedeutung der Pascht als Ilithyia unter dem Ortszunamen Souan nachgewiesen. Dadurch würden denn auch andere Hieroglyphenbilder ihre Erklärung finden, in welcher die Souan den Göttinnen Sate und Hathor gegenüberstehend dargestellt wird: die Souan mit dem oberen Theile der Königskrone, des Pschent; Hathor und Sate dagegen nur mit dem unteren Theile des Pschent geschmückt; jene demnach als höhere Gottheit, diese letzteren als untergeordnete Gottheiten bezeichnet. Da die Pascht die Gottheit des unendlichen Raumes ist, Sate und Hathor aber die Göttinnen der innenweltlichen Räume, jene die Göttin der von der Sonne erhellten Welthälfte, der Oberwelt, diese die Göttin der dunkeln Welthälfte und der Unterwelt, wie die Folge lehren wird (s. Note 137 und 138); da ferner die Pascht mit den beiden andern Raumgottheiten Sate und Hathor die Dreizahl jener Hüterinnen der Weltordnung, der Schicksalsgöttinnen, Erinnyen ausmacht, welche die Sonne in ihrem Laufe bewachen (vgl. unten Note 149), so erklärt sich diese Zusammenstellung von selbst.

Ob der Begriff der Pascht als Göttin des unendlichen Raumes oder ihr Begriff als Schicksalsgöttin Veranlassung gegeben hat, sie als Geburshelferin zu betrachten, lässt sich mit Bestimmtheit nicht angeben, da sich in dem bis jetzt bekannten hieroglyphischen Material keine Andeutung hierüber findet. Als Göttin des unendlichen Raumes könnte sie Geburtshelferin heissen, insofern alle Geburten der Urmaterie, der Neith, alle vorhandenen Dinge, von dem Raume aufgenommen werden; in diesem Betracht würde die Pascht als Göttin des unendlichen Raumes, gleichsam in einem kosmischen Sinne als Geburtshelferin der Neith, als die Hebamme aller entstehenden Dinge aufgefasst. Als Göttin des Schicksals kann sie dagegen insbesondere als Beisteherin der menschlichen Geburten angesehen werden, welche dem Menschen bei seinem Eintritt ins Leben empfängt und ihm sein bevorstehendes Geschick bestimmt. Diese letztere Ansicht scheint diejenige zu sein, nach welcher Olen in der angeführten Stelle des Pausanias die Ilithyia „die schönspinnende" nennt, da es eine bekannte Vorstellung der Alten ist, dass die drei Schicksalsgöttinnen den Lebensfaden der Menschen spinnen. Diese drei Schicksalsgöttinnen, die drei Parzen, wären demnach die drei Raumgottheiten Pascht, Sate und Hathor, die Wächterinnen der Sonne, die drei Hüterinnen der Weltordnung.

100) S. oben Note 81. Es ist bekannt, dass auch die Pythagoräer ihre aus der Tetraktys, der Urwesen-Vierheit, zusammengesetzte Urgottheit das Eins, τὸ ἕν, nannten. Da nun diese Urgottheit aus männlichen und weiblichen Urwesen zusammengesetzt ist, so begreift es sich, was es heissen will, wenn die Pythagoräer sagten, das Eins sei mannweiblich, τὸ ἕν ἀρσενόθηλυ.

101) Auch Plutarch scheint diese Lehre als eine ägyptische anzugeben (de Iside cp. 49): Μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων, οὐ μὴν ἰσοσθενῶν δυναμέων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐσίν· ἀπολέσθαι δὲ τὴν φαύλην παντάπασιν ἀδύνατον, πολλὴν μὲν ἐμπεφυκυῖαν τῷ σώματι, πολλὴν δὲ τῇ ψυχῇ τοῦ παντὸς, καὶ πρὸς τὴν βελτίονα ἀεὶ δυσμαχοῦσαν. Da er aber in der Fortsetzung dieser Stelle alles in dem Weltall vorhandene Gute auf den Osiris, und alles Böse auf den Typhon zurückführt und also in dem aus der ägyptischen Sagengeschichte bekannten Kampf dieser beiden feindlichen Brüder den in dem Weltall stattfindenden Widerstreit des Guten und Bösen angedeutet glaubt, so scheint die ganze Stelle Nichts weiter zu sein, als eine Anbequemung neuplatonischer Lehren auf gar nicht mit ihnen zusammenhängende Erzählungen der ägyptischen Sagengeschichte; denn in der ächten, älteren ägyptischen Lehre sind Osiris und Typhon gar keine höheren, kosmischen Gottheiten, sondern nur

sagengeschichtliche, sterbliche, aus der Verehrung der Verstorbenen hervorgegangene Götter.

102) Porphyr. bei Euseb. praep. ev. l. III, cp. 11 p. 115: *Τὸν δημιουργὸν, ὃν Κνὴφ οἱ Αἰγύπτιοι προσαγορεύουσιν, ἀνθρωποειδῆ* (sc. ζωγραφοῦσιν) *τὴν δὲ χροιὰν ἔκ κυανοῦ μέλανος ἔχοντα, κρατοῦντα ζώνην καὶ σκῆπτρον, ἐπὶ δὲ τῆς κεφαλῆς πτερὴν βασίλειον περικείμενον . . . . . τὸν δὲ Θεὸν τοῦτον ἐκ τοῦ στόματος προίεσθαί φασιν ᾠόν . . . . ἑρμηνεύειν δὲ τὸ ᾠὸν τὸν κόσμον.* Die von Porphyr oben gegebene Schilderung des Kneph stimmt mit den erhaltenen Hieroglyphenbildern auf das Genaueste überein; ein Beweis, dass Porphyr nach der Anschauung beschrieb. Daher ist auch nicht zu zweifeln, dass das aus dem Munde des Kneph hervorgehende Weltei auf einem ägyptischen Hieroglyphenbilde vorgekommen sein werde, wenn auch eine solche Darstellung bis jetzt noch nicht aufgefunden worden ist; was bei dem Untergange so vieler Tempel mit ihren Bildwerken nicht auffallen kann. Dass aber die Aegypter das Hervorgehen der Welt aus der Urgottheit unter einem solchen Bilde dargestellt haben müssen, geht aus den orphischen Fragmenten hervor, welche das Ei als Bild der entstandenen Welt auch kennen. Damascius de prim. princ. p. 147 führt das orphische Fragment an: *Καὶ γὰρ Ὀρφεύς·*

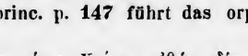
ἔπειτα δ' ἔτευξε μέγας Χρόνος αἰθέρι δίῳ
ᾠὸν ἀργύφεον —

und Proclus (in Tim. I, 138) bemerkt dazu: *ἦν τὸ ᾠὸν ἐκεῖνο τοῦ αἰθέρος ἔγγονον καὶ τοῦ χάους*, d. h. es kam aus der Urgottheit hervor. Es ist oben schon bemerkt worden, dass der Aether bei den Pythagoräern den Urgeist Kneph bezeichnet. Die ägyptische und pythagoräische Lehre stimmen also wörtlich mit einander überein.

103) Damascius de prim. princ. p. 345: *Ὁ νοητὸς Θεὸς πάντας ἀφ' ἑαυτοῦ παρήγαγεν Θείους διακόσμους, αὐτὸς δὲ ἔμεινεν ἐν τῇ ἑαυτοῦ ὑπερκοσμίῳ περιοχῇ, τοσοῦτον μόνον εἰς αὐτοὺς προελθών, ὅσον τὴν ἑαυτοῦ μονάδα βασίλειαν πάντων καταστήσασθαι.* Dass aber auch die übrigen göttlichen Urwesen ausserhalb der Welt zurückbleiben und keineswegs ganz in die neu entstandene Welt über- und aufgingen, erhellt aus der Natur der Sache und aus dem innern Zusammenhange des ägyptischen Lehrgebäudes. Ausserhalb des Weltalls musste nothwendig bleiben die Pascht, der unendliche Raum. Denn dieser, der die Weltkugel von aussen einschliesst, fängt eigentlich ausserhalb der Welt erst recht an und sein Nichtdasein ist gar nicht denkbar. Das fortwährende ausserweltliche Dasein des Sevech, der „nie alternden" Zeit, ist aber mit der Existenz dieser beiden urgöttlichen Wesen schon gegeben, denn er ist ihre anfangs- und endlose Dauer. Nur das fortwährende ausserweltliche Dasein der Urmaterie, des Urwassers, der Neith, könnte zweifelhaft sein, indem man sie als ganz in die Welt über- und aufgegangen hätte betrachten können. Nun werden wir aber sehen, dass die Aegypter gleich mehreren andern Völkern, z. B. den Hebräern, eine die äusserste Himmelswölbung umschliessende Wassermasse annah-

men, welche sie oder NE NOYN N TΠE, aquas coeli, abyssum coelestem, nannten (Champoll. gr. ég. p. 98; s. unten Note 137). Somit ist also die ausserweltliche Existenz der Urmaterie, des Urwassers, auch sicher. Dies wird zugleich dadurch bestätigt, dass nach Entstehung der acht kosmischen Gottheiten die Reihe der irdischen Gottheiten mit der irdischen Verkörperung der vier urgöttlichen Wesen in den Okeamos, die Netpe-Rhea, den Seb-Kronos und die Reto-Leto begann. Wie hätten aber die urgöttlichen Wesen sich in irdischen Gottheiten verkörpern können, wenn ein Theil derselben kein selbstständiges Dasein mehr gehabt hätte?

104) Procl. in Tim. III p. 216 sagt, die Aegypter hätten den Erdkreis unter dieser Form ⊗ abgebildet, das innere ✕ habe die vier Weltgegenden bezeichnet, der Kreis ○ die das Weltall umschlingende Schlange Kneph. (Dies von Proklus beschriebene Zeichen ⊗, ⊗ ist in der That das in der Hieroglyphenschrift sehr häufig z. B. bei allen Ländernamen vorkommende figurative Zeichen für Erdkreis; s. Champ. gr. ég. p. 154.)

105)  MΠE, EMΦE, Empe, Emphe, Ἠμήφ, ductor coeli, von EN ducere, und ΠE, ΦE, coelum; , N, EN ist hier als Verbum der Bewegung mit dem Zeichen der schreitenden Beine versehen, das allen Verben der Bewegung beigefügt wird. Champollion (gr. ég. p. 111) betrachtet Emeph als eine Form des Mui, indem er Emeph mit Imuteph verwechselt. Kneph-Emeph, der Urgeist als Lenker des Himmels, ist der griechische Uranos. In derselben Eigenschaft heisst Kneph auch ϱIK-TW, rector, imperator mundi, *παντοκράτωρ*. Vgl. Jamblich. de mysteriis Aegypt. sect. VIII, cp. 3: *Καὶ ἄλλην δὲ τάξιν* (nämlich in Bezug auf die jetzt bestehende Weltordnung, denn vorher hatte Jamblich von den vor der Welt bestehenden Urgottheiten gesprochen) *προστάττει Θεὸν Ἠμὴφ* (EMΦE) *τῶν ἐπουρανίων Θεῶν ἡγούμενον· ὃν φησιν νοῦν εἶναι αὐτὸν ἑαυτὸν νοοῦντα καὶ τὰς νοήσεις εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφοντα* (d. h. Emeph ist der sich selbst denkende Urgeist)· *ὃν καὶ Εἰκτὼν* (ϱIKTW, imperatorem mundi, *παντοκράτορα*) *ἐπονομάζει.*

106) Derselbe Gott, Kneph, der Urgeist als Lenker des Himmels und Weltherrscher, ist es nun auch, der von den Aegyptern der gute Geist, der gute Gott, *ἀγαθοδαίμων* genannt wird. Eusebius (praep. ev. l. I, cp. 10, p. 41) giebt zwar Agathodaemon als den phönikischen Namen des Kneph an: *Φοίνικες δὲ αὐτὸ* (*τὸ ζῶον*, die Schlange nämlich, die Thiergestalt des Kneph Agathodaemon, wie wir gleich sehen werden) *ἀγαθὸν δαίμονα καλοῦσιν,*

ὁμοίως καὶ Αἰγύπτιοι Κνὴφ ἐπονομάζουσι· (Eusebius scheint also Kneph, Chnuph als das Wort NOYϥE, bonus, aufgefasst zu haben, s. oben Note 83) *καὶ φησιν ὁ Ἐπήεις ἀλληγορῶν, ὁ ὀνομασθεὶς παρ' αὐτοῖς ἱεροφάντης καὶ ἱερογραμματεὺς, ὃν μετέφρασεν εἰς Ἑλλάδα φωνὴν Ἄρειος Ἡρακλειοπολίτης κατὰ λέξιν οὕτως· τὸ πρῶτον ὂν θειότατον ὄφις ἐστὶν ἱέρακος ἔχων μορφὴν* (i. e. *τὸ πρῶτον ὂν θειότατόν ἐστιν Κνήφ*, denn die Worte *ὄφις ἱέρακος ἔχων μορφήν* sind Nichts als die Beschreibung eines der hieroglyphisch-symbolischen Namenszeichen des Gottes Kneph, der in hieroglyphischen Texten bald durch eine Schlange mit Sperberkopf, bald durch eine Schlange mit Widderkopf bezeichnet wird), *ὃς εἰ ἀναβλέψειε φωτὸς τὸ πᾶν ἐκπλήρου ἐν τῇ πρωτογόνῳ χώρᾳ αὐτοῦ, εἰ δὲ καμμύσειε, σκότος ἐγένετο . . . Παρὰ Φοινίκων δὲ καὶ Φερεκύδης λαβὼν τὰς ἀφορμὰς ἐθεολόγησε περὶ τοῦ παρ' αὐτοῦ λεγομένου Ὀφιονέως θεοῦ . . . . . ἔτι μὴν οἱ Αἰγύπτιοι ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἐννοίας, τὸν κόσμον γράφοντες, περιφερῆ κύκλον ἀεροειδῆ καὶ πυρωπὸν χαράσσουσι, καὶ μέσον* (sc. *τοῦ περιφεροῦς κύκλου ἀεροειδοῦς καὶ πυρωποῦ*) *τεταμμένον ὄφιν ἱερακόμορφον· καί ἐστι τὸ πᾶν σχῆμα, ὡς τὸ παρ' ἡμὶν Θῆτα·* (nämlich ⊗, das gewöhnliche hieroglyphische Zeichen für Land. Daher fährt er fort:) *τὸν μὲν κύκλον κόσμον μηνύοντες, τὸν δὲ μέσον* (sc. *τοῦ περιφεροῦς κύκλου*) *ὄφιν συνεκτικὸν τοῦτον ἀγαθὸν δαίμονα σημαίνοντες.* Da wir aber in den ägyptischen Chronikenfragmenten unter den irdischen Göttern, den ältesten Beherrschern Aegyptens, einen Agathodämon finden (Idleri Hermapion, appendix p. 31), den andere Nachrichten auch Ophion nennen, welche beide Namen hier dem Kneph beigelegt werden, und da dieser Ophion-Kneph identisch ist mit dem Okeamus, d. i. dem Nil (s. unten Note 161), und der Nil die irdische Verkörperung des Amun-Kneph, so ist es klar, dass der Nil die Namen Agathodämon (guter Geist) und Ophion (der Schlangengestaltige) nur deswegen hat, weil er mit Kneph identisch ist, dass sie also zuerst dem Kneph selbst müssen gegeben worden sein.

Der ägyptische Name für Agathodämon scheint ϩωρ NOϥPE Deus bonus, gewesen zu sein, der bei Wilkinson, pl. 68, part 1 über einer schlangenköpfigen Gottheit vorkommt. Horhat ϩωρ-ϩΑΤ, den Champollion für den Agathodämon hält, ist, wie wir weiter unten sehen werden, die Sonne als Lichtgott und Spender auch des geistigen Lichtes, der Erkenntniss. Jedenfalls bedeutet Horhat nicht Agathodämon, denn ϩΤ ist nicht das Wort ϩΗΤ cor, intellectus, Herz, Geist, wie Champollion will, sondern wie das dabei stehende Zeichen ⊗ ΚΑϩ regio beweist, Name eines Landes, einer Gegend, also das Wort ϩΑΤ septentrio, der Norden, nämlich der nördliche Theil von Aegypten, und ϩΑρ-ϩΑΤ bezeichnet demnach eine Schutzgottheit von Nie-

derägypten, wie der Mondgott, der zweimal grosse Thot, es ist, der auch ϩΟΝϹΟΥ Ν ϩΑΤ, der Mondgott des Nordens heisst.

107) Aus dem Vorgetragenen erhält nun eine Stelle des Jamblich, worin er die ägyptische Lehre von den ersten Urwesen vorträgt, sowohl ihre Bestätigung als Erklärung. Jamblich de myster. Aegypt. sect. VIII, cp. 2: *Πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν ἐστὶ θεὸς εἷς, πρῶτος* (die vorweltliche Urgottheit), *πρότερος* (emend.) *καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ βασιλέως* (früher nämlich als Emeph-Eikton, der *παντοκράτωρ*, der Urgeist in seiner jetzigen ausserweltlichen Form) *ἀκίνητος ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἑνότητος μένων* (da ja noch keine Körper- und Geisterwelt ausser ihm vorhanden war) . . . . . *Παράδειγμα δὲ ἵδρυται τοῦ αὐτοπάτορος, αὐτογόνου καὶ μονοπάτορος θεοῦ, τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ* (eben des Kneph-Agathodaemon, des die Welt umschliessenden *παντοκράτωρ*) . . . . *Ἀπὸ δὲ τοῦ ἑνὸς τούτου ὁ αὐτάρχης θεὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμψε.* (Aus dem vorweltlichen Urgeiste wurde bei der Weltentstehung der jetzige ausserweltliche höchste Geist.) *Αὗται μὲν οὖν εἰσιν ἀρχαὶ πρεσβύταται πάντων . . . .* Cap. 3: *Καὶ ἄλλην δὲ τάξιν* (nämlich nach der jetzt bestehenden, erst nach der Weltentstehung eingetretenen Ordnung) *προστάττει* (*ὁ Ἑρμῆς*, der Verfasser der heiligen Bücher der Aegypter) *θεὸν Ἡμὴφ* (den das Himmelsgewölbe umschliessenden und in Bewegung setzenden Kneph) *τῶν ἐπουρανίων θεῶν ἡγούμενον* (die sämmtlichen Götter der zweiten und dritten Klasse sammt dem ganzen Heere der Dämonen und Geister sind nämlich nach ihrem Abscheiden von der Erde zum Himmel emporgestiegen, und bewohnen dort die Gestirne und Sternbilder, wie wir weiter unten sehen werden; Emeph, der das Himmelsgewölbe in Bewegung setzt, an welchem sie sich befinden, ist also ganz natürlich ihr Führer)· *ὃν φησιν νοῦν εἶναι αὐτὸν ἑαυτὸν νοοῦντα καὶ τὰς νοήσεις εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφοντα·* *ὃν* (denn dieser Satz muss vor den folgenden gestellt werden, wodurch der Sinn und Zusammenhang wiederhergestellt werden; die bisherige Reihenfolge der Sätze verstösst gegen Logik und Grammatik) *καὶ Εἰκτὼν ἐπονομάζει* (ϩΙΚΤΩ, den *παντοκράτωρ*, den Weltbeherrscher). *Τούτου δὲ τὸ ἓν ἄμερες* (den Urgeist) *καὶ ὅ φησι πρῶτον μαγεῖον* (emend. statt des widersinnigen *μάγευμα*; Jamblich meint nämlich die Urmaterie, die ja mit dem Urgeist in der Urgottheit verbunden war; *μαγεῖον* und *ἐκμαγεῖον* von *μάσσω, ἐκμάσσω* ist der bekannte pythagoräische und neuplatonische Ausdruck für Materie) *προτάττει· ἐν ᾧ* (*τῷ ἑνὶ ἀμέρει*) *δὴ τὸ πρῶτόν ἐστι νοοῦν* (der Urgeist) *καὶ τὸ πρῶτον νοητὸν* (die Urmaterie), *ὃ δὴ* (*τὸ ἕν*) *καὶ διά σιγῆς μόνης θεραπεύεται.* (Die Urgottheit wurde aus heiliger Scheu nicht genannt, wie wir oben gesehen haben.)

Man sieht, die Stelle war nicht blos wegen des ihr zu Grunde liegenden unbekannten Ideenkreises, wegen der eingemischten ägyptischen Wörter und der neuplatonischen Terminologie unverständlich, sondern auch noch dazu verderbt. Kritisch hergestellt aber und erklärt, enthält sie, wie sich zeigt, ächt ägyptische Lehre;

was nicht zu verwundern ist, da Jamblich ja aus ägyptischen ins Griechische übersetzten Quellen schöpfte, wenn er auch das ägyptische Material neuplatonisch zustutzt.

108) Herod. II, 46: *Τοὺς δὲ ὀκτὼ θεοὺς προτέρους τῶν δυώδεκα θεῶν φασι γενέσθαι.* Diese ersten acht Götter macht Theo Smyrnaeus namhaft (Fragmm. de arithmet. et music. p. 164, ed. Buliald., vergl. Lobeck Aglaophamus p. 742): *Ἔνιοι δέ φασιν ὀκτὼ τοὺς πάντων κρατοῦντας εἶναι θεούς, ὡς καὶ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἐστὶν εὑρεῖν·*

Ναὶ μὴν ἀθανάτων γεννήτορας αἰὲν ἐόντας
Πῦρ καὶ ὕδωρ, γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἠδὲ σελήνην
Ἠέλιόν τε φάντα μέγαν καὶ νύκτα μέλαιναν,

ἓν τε αἰγυπτίᾳ στίλῃ φησὶν Εὔανδρος εὑρίσκεσθαι γραφήν· Βασιλέως Κρόνου καὶ βασιλίσσης Ῥέας υἱὸς πρεσβύτατος, βασιλεὺς πάντων Ὄσιρις θεοῖς ἀθανάτοις, πνεύματι καὶ οὐρανῷ, ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ καὶ παιρὶ τῶν ὄντων καὶ ἐσομένων ἔρωτι, μνημεῖα τῆς αὐτοῦ ἀρετῆς καὶ βίου συντάξεως. Die beiden angegebenen Götterreihen weichen nur darin von einander ab, dass in der ersten das *ὕδωρ*, die Neith, steht, die als Urgottheit gar nicht in die Reihe der Achte gehört, und dafür die *ἡμέρα* der zweiten Reihe ausgelassen ist; im Uebrigen stimmen sie, denn *φάνης* ist gleichbedeutend mit *πνεῦμα*, und *πῦρ* gleichbedeutend mit *ἔρως*, wie wir sehen werden.

109) S. Idleri Hermapion Appendix XVI etc. p. 27 seqq.

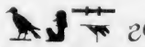
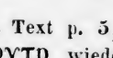
110) S. Idleri Hermapion Appendix XVII, p. 29, wo der Herrschaft des Helios eine Dauer von 30,000 und der des Kronos eine Dauer von 3984 Jahren zugeschrieben wird.

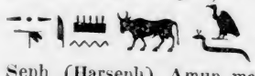
111) Unter dem Titel Nouter-Pan, Deus egressus, Deus emanans, kommen bei Champollion (panth. ég. pl. 3.) zwei Götterbilder vor, welche den Kneph, den Urgeist, darstellen. Das eine Bild ist eine menschliche Figur mit dem gewöhnlichen Widderkopf des Amun-Kneph, wie er vielfältig vorkommt. In der Hand hält der Gott das gewöhnliche heilige Wassergefäss, dessen sich die Priester bei Weihungen bedienten und das auch in den Händen anderer Gottheiten vorkommt, wenn sie die religiöse Weihe verrichten, wie z. B. des Hor-hat und Thot, oder Hor-si-esi und Thot, welche öfters dargestellt werden, wie sie einem ägyptischen Könige die heilige Weihe ertheilen (Wilkinson Kupferatlas pl. 38, part 1; Champollion panth. ég. pl. 15 etc.). Das andere Bild bezeichnet den Kneph symbolisch als den weltbildenden, zeugenden Geist (Euseb. praep. ev. l. III, cp. 11, p. 115: *Τὸν δημιουργὸν Κνὴφ οἱ Αἰγύπτιοι προσαγορεύουσι*), indem es ihn darstellt als einen beflügelten Scarabaeus, das bekannte Symbol der schöpferischen Zeugung (Horapollo Hierogl. I, cp. 10, p. 9), der als Kneph an dem Widderkopfe mit der Sonnenscheibe zwischen den Hörnern kenntlich ist. Es ist also nicht dem mindesten Zweifel unterworfen, dass auf beiden Bildern Kneph wirklich dargestellt werde. Die hieroglyphische Inschrift über beiden Bildern lautet:

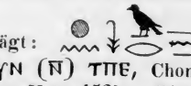
ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ ⲡⲁⲛ ⲡⲛⲁⲁ, Deus effusus magnus, Deus emanans magnus. Auch die angegebene Bedeutung des Wortes ⲡⲁⲛ, emanans, transmigrans, effusus, ist ausser allem Zweifel, denn die Verba ⲡⲉⲛⲉ, ⲡⲉⲉⲛⲉ, ⲡⲟⲟⲛⲉ, ⲡⲱⲱⲛⲉ, ⲡⲱⲱⲛⲓ, transire, migrare, mutari, transmutari, und ⲫⲉⲛ, ⲫⲟⲛ, ⲫⲱⲛ, effundere, infundere, effluere sind noch im Koptischen erhalten und zeigen durch ihre ähnliche Bedeutung und ihren ähnlichen Vokalwechsel, dass sie zu einem und demselben Stamm gehören. Es ist also offenbar, dass die griechischen Wörter *Πάν* und *Φάνης* als Namen ägyptischer Gottheiten (denn auch die orphischen Gottheiten sind, wie wir sehen werden, ägyptische) auch aus dem Aegyptischen herzuleiten sind, ebensogut wie *Μένδης, Ἀρσαφής, Ἡρικεπαῖος, Πάχις*, die übrigen Namen derselben Gottheit. *Πάν* und *Φάνης* bedeuten also: der emanirte Gott, der in die Welt übergegangene Urgeist Kneph. Da nun der Urgeist Kneph und seine Emanation, der innenweltliche Schöpfergeist, hauptsächlich in der Thebais verehrt wurden, so klären sich dadurch mehrere griechische Inschriften aus den Zeiten der Ptolemäer vollkommen auf, die noch heut zu Tage in den Steinbrüchen an der Strasse nach Kosseir in der Nähe von Theben vorhanden sind, und Anrufungen an den Pan zu Theben enthalten: *Πρός σε Πᾶν Θηβῶν* (Letronne, Recueil des inscriptions Tom. I.). So erklärt es sich denn auch, wie Herodot (II, 46) den Pan zu den acht grossen Gottheiten der Aegypter rechnen konnte, was vollkommen richtig ist, wenn man bei dem Namen Pan nicht an den arkadischen Hirtengott, sondern an den ägyptischen innenweltlichen Schöpfergeist denkt, den höchsten der acht grossen kosmischen Gottheiten. (Herodot II, 46: *τὸν Πᾶνα τῶν ὀκτὼ θεῶν λογίζονται εἶναι οἱ Μενδήσιοι.*) Hiermit stimmt es denn auch, wenn Phanes in der orphisch-pythagoräischen Theogonie und Pan bei den späteren Orphikern die Rolle des höchsten weltschaffenden und weltbildenden Gottes hat, wobei die Anspielungen auf die griechische Bedeutung der Wörter Pan und Phanes ganz ausserwesentlich sind.

112) Damascius de primis principiis p. 385 ed. Kopp: *Οἱ δὲ αἰγύπτιοι καθ' ἡμᾶς φιλόσοφοι γεγονότες ἐξήνεγκαν αὐτῶν (τῶν Αἰγυπτίων) τὴν ἀλήθειαν κεκρυμμένην, εὑρόντες ἐν αἰγυπτίοις δή τισι λόγοις, ὡς εὖη καὶ αὐτοὺς ἡ μὲν μία τῶν ὅλων ἀρχὴ* (das erste Princip nach der Kunstsprache der Neuplatoniker) *σκότος ἄγνωστον* (Amun-Kneph, der verborgene unerkennbare Urgeist) *ὑμνουμένη· ἰὰς δὲ δύο ἀρχάς* (die Dyas, das zweite Princip der Neuplatoniker) *ὕδωρ καὶ ψάμμον, ὡς Ἡράϊσκος·* (was nun folgt, ist verdorben und lückenhaft; das dritte Princip fehlt) *. . . . ἐξ ὧν καὶ μεθ' ἃς* (nach den vier vorweltlichen noch ungeschiedenen göttlichen Urwesen) *γεννηθῆναι τὸν πρῶτον Καμηφίν* (d. h. Kneph, der Urgeist als jetzige ausserweltliche Gottheit nach Entstehung der Welt)· *εἶτα τὸν δεύτερον* (sc. *Καμηφίν*, also der in die Welt übergegangene Kneph, der innenweltliche Schöpfergeist) *ἀπὸ τούτου* (sc. *τοῦ πρώτου Καμηφέως*). Nun

folgen noch einige Zeilen über einen dritten Kneph, die erst weiter unten ihre Erklärung finden können.

113)  ϩωρ-ϹΕϥ, ϩΑρ-ϹΕϥ, Arsaphes, ϩρ-ΧΕϥ, Erikepaeus. Der Falke (ΒΗϬ, ΒΗΧ) ist das figurative Zeichen des Namens Hor (Champ. gr. égypt. p. 114); und ϩωρ, ϩΑρ in phonetischen Zeichen , von dem Zeitworte ϩΑρ, ϩωρ manifestare (Champ. gr. p. 179), bedeutet im Allgemeinen jeden in der Welt erschienenen, sichtbar gewordenen Gott, deus manifestus, im Gegensatz zur unerkennbaren, nicht wahrnehmbaren vor- und ausserweltlichen Urgottheit, wie oben schon auseinandergesetzt ist. Daher der Ehrentitel der Ptolemäer *θεὸς ἐπιφανής*, der in der Inschrift von Rosette (lin. 8 des hieroglyphischen Textes der tabula Rosettana im Kupferatlas zu Idleri Hermapion, vgl. Champ. gramm. ég. p. 199, und Salvol. analys. gr., hierogl. Text p. 5, Nr. 34—37) durch den Namen  ϩωρ ΠΝΟΥΤΡ wiedergegeben wird. Daher dient denn auch der Sperber, das figurative Zeichen des Namens Hor, zur Bezeichnung aller grösseren Gottheiten: Horapollo (I, 6): *θεὸν βουλόμενοι σημῆναι ἑράκα ζωγραφοῦσιν.* So werden denn Harseph oder Menth, Phre, Chons, Socharis-Osiris, Haroeris und Harsiesi (der ältere und der jüngere Horus) alle durch Sperber dargestellt, die sich nur durch die Verschiedenheit des Kopfputzes und der hinzugefügten Embleme unterscheiden (s. Champ. gr. ég. p. 118).

Ganz in phonetischen Zeichen geschrieben findet sich der Name Harseph bei Wilkinson (pl. 42, A, 2. Reihe von oben links) ΑΡϢΕϥ, mit hinweggelassener Aspiration, wie auch bei dem Namen Kneph die Aspiration, der Hauch ϩ, in der Regel fehlt. Der Name ϩωρϹΕϥ ist also zusammengesetzt aus ϩωρ, ϩΑρ, Deus manifestus, und dem Worte ϹΕϥ, das in Hieroglyphen-Inschriften unter den Formen , , ϹΕϥ, auch ohne den Zusatz ϩωρ, als Titel mehrerer Gottheiten in der Bedeutung: der Erzeuger, vorkommt. So z. B. bei Wilkinson pl. 26:  ϹΕϥ ΑΜΟΥΝ ΠΕΚΙΗ Ν ΤΕϥΜΑΥ Seph (Harseph) Amun maritus matris suae, als Titel des Harseph selbst (s. unten Note 116). Ferner bei Wilkinson pl. 23, fig. 1, inscr. 2 findet sich als Titel des Phtah, des Gottes der physischen

Erzeugung, die Inschrift: ΠΤΑϩ ΠΝΟΥΤΡ ϹΟΥΤΕΝ ϹΕϥ, Phtah rex generator (s. unten in der Note 125). Endlich hat Champollion (panth. ég. pl. 14. f. ter) ein Bild des Chonsou, welcher als Urheber der zum Wachsthum nöthigen Feuchtigkeit die Ueberschrift trägt:  ϩΟΝϹΟΥ ΩΗΡΙ, ϹΕϥ (Ν) ΝΕ ΝΟΥΝ (Ν) ΤΠΕ, Chonsou magnus, genitor aquarum coeli (s. unten Note 152). Dies ägyptische Wort ϹΕϥ hat sich noch in den koptischen Wörtern ΧΦΕ, ΧΠΕ erhalten, welche gignere, generare bedeuten. Denn die Zischlaute Χ, Ϭ und Ϣ alterniren im Koptischen nicht blos unter einander, sondern auch mit C und Κ, z. B. ΧΩΒ, ϬΩΒ, debilis, infirmus, ΚΩΒ, ΧΩΒ debilitas, infirmitas; ΧΩϥΕ, ϢΩϥ, desolare, destruere, vastare, ϹΩϥ, violare, corrumpere, etc. So kommt die Stadt Sebennytus, die bei den Griechen *Σεβέννυτος* geschrieben wird, bei den Kopten unter den Formen ΧΕΜΝΟΥϮ und ϹΕΒΕΝΝΗΤΟΥ vor. Namentlich aber die uns so fremdartig erscheinende Verwechselung der Zischlaute Χ, Ϭ und Ϣ mit Κ findet sich im Koptischen mehrfach, und noch häufiger scheint das Κ altägyptischer Wörter im Koptischen in die weicheren Zischlaute Χ, Ϭ und Ϣ übergegangen zu sein, wie das *c* und *g* der lateinischen Stämme im Italienischen in die Laute *dsch* und *tsch*. Es werden im Laufe dieser Untersuchungen mehrere Belege hierzu vorkommen, z. B. *Καῖμις*, ein Beiname des Horus, im Koptischen ΧΕΜ; ΚΕϥ Kynokephalos, im Koptischen ΧΕϥ; ϹΩΚΕΡΙ, ϹΩΧΕΡΙ, der Vergeltungübende; ΚΕ, ϬΕ, alius, etc.

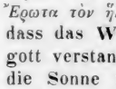
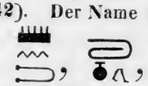
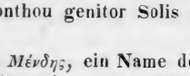
So scheint also auch das koptische ΧΦΕ und ΧΠΕ aus zwei älteren ägyptischen Formen mit C und Κ, ϹΕϥ und ϹΕΠ, ΚΕϥ und ΚΕΠ erweicht zu sein, von denen sich der Stamm auf C in den Hieroglyphen und in der griechischen Form des Namens Harseph: *Ἁρσαφής* erhalten hat, während die Form mit Κ in dem orphischen Namen: *Ἠρι-κεπαῖος* verborgen ist. Denn da Erikepaeus bei den Orphikern ein Name des Phanes ist, Phanes aber derselbe ist wie Pan, der Schöpfergeist Harseph, so ist es klar, dass der Name Erikepaeus, dessen griechische Herleitung man ohnehin längst als unmöglich aufgegeben hat, Nichts ist als das gräcisirte ägyptische Wort ϩΑρ-ΚΕΠ, die Nebenform von ϩΑρ-ΧΕΦ. Wenn bei Plutarch de Iside cap. 37 der Name Arsaphes auf Osiris bezogen wird, so rührt dies nur von dem bei Plutarch mehrfach vorkommenden Synkretismus der späteren Aegypter her, die alle Namen älterer Gottheiten auf Isis und Osiris bezogen, wie schon bemerkt worden ist. Die rechte Bedeutung des Arsaphes als des Gottes

der Erzeugung liegt selbst noch in dem Missverstand seiner Erklärung: *δηλοῦντες τοῦ ὀνόματος τὸ ἀνδρεῖον*, die sich auf die gewöhnliche Phallus-Figur des Harseph beziehen.

114) Plutarch (im Amatorius cap. **19**) sagt, die Aegypter hätten drei Eroten angenommen, einen himmlischen, einen irdischen und als dritten die Sonne (*Αἰγύπτιοι δύο μὲν Ἕλλησι παραπλησίως Ἔρωτας, τόν τε πάνδημον καὶ τὸν οὐράνιον, ἴσασι, τρίτον δὲ νομίζουσιν Ἔρωτα τὸν ἥλιον*). Schon aus diesem Zusammenhange ergiebt sich, dass das Wort *Ἔρως* nicht in dem gewöhnlichen Sinne von Liebesgott verstanden sein kann, denn sonst wäre es unbegreiflich, wie die Sonne unter die Zahl der Eroten gerechnet werden könnte. Sondern *Ἔρως* bezeichnet hier einen schöpferischen erzeugenden Gott und in diesem Sinne ist die Nachricht Plutarchs vollkommen wahr, denn die ägyptische Glaubenslehre kennt drei Gottheiten als Vorsteher aller in der Welt stattfindenden Entstehung und Erzeugung: den innenweltlichen Schöpfergeist, von dem es sich hier handelt, den Phtah, die Urwärme, und den Amun-Re, die Sonne, von denen noch die Rede sein wird. In demselben Sinne von Schöpfer-Gott, *γενέτωρ*, kommt *Ἔρως* daher auch in der orphisch-pythagoräischen Theogonie und bei Pherekydes vor, welche beide sich an den ägyptischen Lehrbegriff eng anschliessen. Und zwar ist es bei den Orphikern wie bei den Aegyptern derselbe Gott: der emanirte Urgeist (Pan, *Φάνης*), die weltordnende Intelligenz (Kneph, *Μήτις*), welcher auch der Schöpfer-Gott, der erzeugende Gott, Harseph, *Ἔρως*, heisst. Proclus in Tim. l. III. p. 156: *ὁ δημιουργὸς ἔχει αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ Ἔρωτος αἰτίαν· ἐστὶ γὰρ Μῆτις, πρῶτος γενέτωρ, καὶ Ἔρως πολυτερπής· καὶ ἴσως πρὸς τοῦτο ἀποβλέπων καὶ ὁ Φερεκύδης ἔλεγεν, εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν.* Auf denselben ägyptischen Begriff von einem innenweltlichen Schöpfergeiste beziehen sich alle diejenigen Stellen bei den griechischen Schriftstellern, wo sie von dem *Ἔρως* als einer weltbildenden Gottheit reden d. h. von dem sogenannten himmlischen Eros. So z. B. Lucian (Amores sect. **32** init.): *δαίμον οὐράνιε (Ἔρως) . . . . . ὃν ἡ πρωτόσπορος ἐγέννησεν ἀρχὴ . . . . σὺ ἐξ ἀφανοῦς καὶ συγκεχυμένης ἀμορφίας τὸ πᾶν ἐμόρφωσας.* Dass *Ἔρως* nur die Uebersetzung des ägyptischen Wortes CEϥ ist, erhellt auch daraus, dass beide Gottheiten, welche nach Plutarch in der angeführten Stelle von den Aegyptern zu den Eroten gerechnet werden, im Aegyptischen die Titel CEϥ, creator, generator haben: Pthah nämlich und Re; Phtah als ΠΤΑϩ COγTEN CEϥ (s. oben Note **113**) und Re als CEϥ-ρH (s. unten Note **142**).

Die bildliche Darstellung, in welcher die hieroglyphische Schreibweise den Begriff: schöpferischer, erzeugender Geist auszudrücken sucht, ist sinnlich genug, sie stellt den emanirten Schöpfergeist, den Pan-Harseph, den Phanes-Eros der Orphiker,

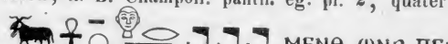
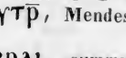
als menschengestaltigen Gott mit aufgerichtetem Zeugungsgliede dar, das handgreiflichste Sinnbild für den Begriff der Erzeugung; so, wie Stephanus von Byzanz (s. v. *πανόπολις*) das Bild des Gottes angiebt, das unter dem Namen Pan zu Panopolis in der Thebais verehrt wurde: *ἐστὶ καὶ τοῦ θεοῦ ἄγαλμα μέγα, ὀρθιακὸν ἔχον τὸ αἰδοῖον, ἐπαίρει τε μάστιγας τῇ δεξιᾷ* (was weiter noch folgt, beruht auf einer irrigen Verwechselung des Pans mit dem Monde).

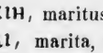
115)  MENθ, Menth, der *Μένδης* der Griechen, (Herod. II, 46) oder auch MONθOγ, Monthou, das von den Griechen durch *Μάνδου* wiedergegeben wird; so heisst z. B. der Göttername MONθOγ-pi, Monthou-Ri, Month als Sonne, sonst auch MENθ-pi geschrieben, bei den Griechen *Μανδου-λις* (s. unten Note **142**). Der Name MENθ, MONθ, MONθOγ kommt von dem Worte  , MONϩ, fingere, creare her, das sich im Koptischen in der Form MOγNK, fingere, creare erhalten hat. Die Verwandtschaft von MOγNK und MONϩ ist klar; dass aber im Aegyptischen die Laute θ und ϩ, das *t* sibilans und der Hauchlaut, mit einander verwechselt wurden, lehrt die Bedeutung des Zeichens , das ebensowohl mit dem Lautwerthe von θ, als mit dem von ϩ vorkommt (s. Salvolini analyse gr. p. 58, Nr. 234). Menth, Monthou bedeutet also creator, fictor, und ist geradezu ein Synonym von dem Namen Seph. Beide Namen, Seph und Monthou, haben daher ein und dasselbe figurative Zeichen: den mit dem Kopfputze des Ammon geschmückten menschengestaltigen Gott mit aufgerichtetem Zeugungsgliede, so dass bald „Harseph", bald mit hinzugefügtem , Oγ, „Monthou" gelesen werden muss; z.B. in folgender Inschrift (Wilkinson pl. 26):  MONθOγ ΠTωT (N) ρH NOγTp̄, Monthou genitor Solis Dei; derselbe Titel, den auch Harseph erhält.

Dass aber Menth, *Μένδης*, ein Name des Pan, des in die Welt emanirten Schöpfergeistes sei, sagt ausdrücklich Herodot (II, 46): *καλέεται ὁ Πὰν αἰγυπτιστὶ Μένδης*, denn dass *Μένδης* nur die gräcisirte Form des ägyptischen Wortes Menth ist, bedarf bei dem völligen Gleichklange der beiden Namen keines weiteren Beweises.

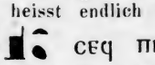
Die Stelle lautet: *Τὸν Πᾶνα τῶν ὀκτὼ θεῶν λογίζονται εἶναι οἱ Μενδήσιοι· τοὺς δὲ ὀκτὼ θεοὺς τούτους προτέρους ἰῶν δυώδεκα θεῶν φασι γενέσθαι· γράφουσί τε δὴ καὶ γλύφουσι οἱ ζωγράφοι καὶ οἱ ἀγαλματοποιοὶ τοῦ Πανὸς τἄγαλμα, κατάπερ Ἕλληνες, αἰγοπρόσωπον καὶ τραγοσκελέα, οὔτι τοιοῦτον νομίζοντες εἶναί μιν, ἀλλ' ὅμοιον τοῖσι ἄλλοισι θεοῖσι . . . . . σέβονται δὲ πάντας τοὺς αἶγας οἱ Μενδήσιοι καὶ μᾶλλον τοὺς ἔρσενας τῶν θηλέων . . . . . ἐκ δὲ τούτων εἷς μάλιστα, ὅστις ἐπεὰν ἀποθάνῃ, πένθος μέγα παντὶ τῷ Μενδησίῳ νομῷ τίθεται. Καλέεται δὲ ὅ, τε τράγος καὶ ὁ Πὰν αἰγυπτιστὶ Μένδης.*

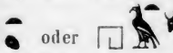
Aus dieser Stelle erhellt zugleich, dass der Bock das dem Pan-Menth, dem „emanirten Schöpfergeist", geheiligte Thier war, und dass der im Heiligthum des Menth gepflegte Bock auch den Namen des Gottes trug. Dieselbe Erscheinung, dass einer Gottheit eine gewisse Thierart geweiht war und dass insbesondere das bei dem Tempel einer Gottheit gepflegte Thier deren Namen trug, findet sich bei allen bedeutenderen Gottheiten wieder, und die symbolischen Thiergestaltungen der Gottheiten in der Hieroglyphenschrift sind auf diese Erscheinung gegründet. So war dem Urzeit-Gott Sevech das Krokodil geweiht und das bei dem Tempel des Sevech in Arsinoe gepflegte Krokodil hiess selber Sevech: *Σοῦχος* (Strabo XVII, p. 561); so hiess der dem Mondgotte Joh, dem zweimal grossen Thot, in seiner Eigenschaft als Todtenrichter, ϩΑΠΙ, geweihte Ochse auch ϩΑΠΙ, Apis; so die der Hathor geweihte und in Aphroditopolis bei dem Tempel dieser Gottheit gepflegte Kuh Hathor, *Ἄθωρ*, u. s. w. Diese Verbindung gewisser Thiere mit bestimmten Gottheiten scheint lediglich in der Hieroglyphenschrift ihren Grund zu haben, die zur graphisch-bildlichen Bezeichnung der Götterbegriffe sich der Thierformen nach denselben Regeln bediente, die sie überhaupt bei der Bezeichnung abstrakter Begriffe in Anwendung brachte: nämlich entweder nach der phonetischen Methode den Begriff mit dem Bilde eines sinnlichen Gegenstandes anzudeuten, dessen Name mit dem Begriffe gleichen Anfangslaut hat, eine abgekürzte Bezeichnung des Begriffs durch seinen Anfangsbuchstaben; so die Bezeichnung des Chonsu-Thot durch den Ibis (ϩΙΒ), weil der Ibis die Hieroglyphe des Buchstabens ϩ, *ch* ist; so die Bezeichnung des Seb durch die Gans (ϹΕϱ), weil diese den Buchstaben *s* vorstellt u. s. w.; — oder nach der symbolischen Methode, Bezeichnung eines abstrakten Begriffs durch einen sinnlichen Gegenstand, der in dem ägyptischen Vorstellungskreise mit dem zu bezeichnenden Begriffe in irgend einer Gedankenbeziehung stand. Dies letztere findet bei der Bezeichnung des Menth durch den Bock statt. Die Aegypter schreiben dem Bock unter den Thieren die grösste Zeugungskraft zu, darum wurde er als ein Symbol des Gottes der Erzeugung gewählt. So sagt Diodor. Sicul. I, 88: *Τὸν δὲ τράγον ἀπεθέωσαν (οἱ Αἰγύπτιοι) διὰ τὸ γεννητικὸν μόριον· τὸ μὲν γὰρ ζῶον εἶναι τοῦτο κατωφερέστατον πρὸς τὰς συνουσίας.* Darstellungen des Gottes Menth in Bocksgestalt finden sich daher auch noch in

Hieroglyphenbildern, z. B. Champoll. panth. ég. pl. 2, quater, mit der Inschrift:  ΜΕΝΘ ΩΝϩ ΠΕϩΡΑΙ (Ν) ΝΕ ΝΟΥΤΡ, Mendes vivens, praepositus (summus) Deorum ( ΠΕϩΡΑΙ, summus, praepositus, s. Champoll. gr. ég. p. 190). Champollion hat ihn irrthümlich mit dem Widder, dem Symbol des Amun-Kneph, des Urgeistes, verwechselt, obgleich der lange Kinnbart den Bock kenntlich macht. Bocksköpfige und bocksfüssige Bilder des Menth, nach Art der griechischen Panbilder, wie sie Herodot erwähnt, haben sich bis jetzt noch nicht gefunden. Da aber die Aegypter auch andere Gottheiten in ähnlichen Thiergestaltungen darstellten, z. B. die Neith mit Löwenfüssen (Champ. panth. ég. pl. 6 bis), die Okeame in Gestalt einer aufrechtstehenden Bärin (s. unten Note 163), so ist auch die ganze oder theilweise Thiergestaltung des Harseph durchaus nicht zu bezweifeln.

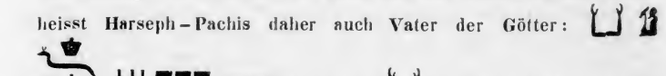
116) So bei Wilkinson pl. 26: ϹΕϱ ΑΜΟΥΝ ΠΕΚΙΗ (Ν) ΤΕϱΜΑΥ, Seph (generator) Amun maritus matris suae. Der Ochse , auch mit dem Anfangsbuchstaben des Wortes ΚΙΗ, maritus, über sich , ist das figurative Zeichen für das Wort ΚΙΗ, maritus, ausgeschrieben  , sowie das Wort ΤϩΑΙ, marita, durch eine Kuh bezeichnet wird: (s. Champ. gr. ég. p. 211). Eine andere Inschrift (bei Wilkinson pl. 26) lautet: ϹΕϱ ΠΕΚΙΗ (Ν) ΤΕϱΜΑΥ, Seph maritus matris suae. Hieraus erklärt sich auch wohl die sonst unverständliche Angabe griechischer Schriftsteller (Lobeck Aglaopham. p. 562): Zeus habe sich mit seiner Mutter vermischt; denn Zeus ist den Griechen identisch mit Ammon und hier also Zeus soviel als Amun-Menth.

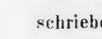
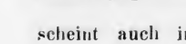
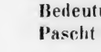
In dieser Eigenschaft, als „Gemahl seiner Mutter", hat Kneph-Harseph zum Repräsentanten einen ihm geweihten Ochsen, welcher, gleich den übrigen einer Gottheit geweihten Thieren, dem Bocke Mendes, dem Krokodile Suchos etc., den Titel des Gottes, ΠΕ ΚΙΗ, ebenfalls führt: ΠΚΙ, ΠΑΚΙΗ, derselbe Ochse, den die Griechen *Πάχις* nennen (Champoll. gr. ég. pl. 126) und der in dem hermonthischen und diospolitanischen Nomos gepflegt

wurde. Macrob. Saturnal. I. cap. XXI. p. 212: *In oppido Hermunthi magnifico Apollinis templo consecratum Soli colunt taurum, Pacin cognominantes*, vgl. Strabo XVII. Harseph-Paki (Pachis) wird daher selbst in ochsenköpfiger Gestalt dargestellt, wie bei Wilkinson pl. 26 mit der Inschrift: ΠΕ ΚΙΗ ΠΝΕΒ (ⲛ̄) ΠΕΚΟΥΝΕ, Pekie (Pachis) dominus phalli, *τοῦ αἰδοίου*, mit Anspielung auf seine Form als menschengestaltiger Gott mit aufgerichtetem Zeugungsgliede, wie Harseph gewöhnlich abgebildet wird. Als Sohn seiner Gemahlin heisst endlich Harseph auch (Wilkinson ebendas.)  ϹⲈⲩ ΠΝΟΥΤⲢ̄ ΠϹⲓ (ⲛ̄) ⲧⲓ ΗϹ, Harseph Deus filius (Deae) veteris, nämlich der Neith, denn ΗϹⲓ, „die Alte", ist ein Ehrentitel, welcher sowohl der Neith wie der Pascht als Gliedern der vor der Welt schon vorhandenen Urgottheit gegeben ward, und keineswegs immer der Eigenname Isis, der vielmehr selbst „die Alte" heisst (Diodor. Sicul. I, 11: *τὴν δὲ Ἶσιν μεθερμηνευομένην εἶναι παλαίαν*). Darin stimmt die Angabe Plutarchs (de Iside c. 37), dass Arsaphes ein Sohn des Zeus und der Isis, d. h. des Amun und der Neith sei.

Sowie Harseph in seiner Verbindung mit der Materie, der Neith, ΠΕ ΚΙΗ, der Ehemann heisst und durch einen Ochsen dargestellt wird, so erhält die Neith in ihrer Eigenschaft als in die Welt übergegangene Materie, die sich mit dem innenweltlichen Schöpfergeist Harseph verbunden hat, um die kosmischen Gottheiten, die beseelten Theile der Welt, hervorzubringen, ebenfalls den Titel ϩⲀⲓ, marita, uxor, die mit dem Schöpfergeist Vermählte. In dieser Eigenschaft wird sie durch eine Kuh ⲈϩⲈ dargestellt, denn die Kuh ist, wie wir oben gesehen haben, das figurative Zeichen des Begriffes ϩⲀⲓ, marita. Sowie also der Ochse Pachis den Harseph repräsentirt, so die Kuh Ehe die Neith. Beispiele dieses Titels s. unten Note 135. Die bei Wilkinson pl. 60 part 2 abgebildete kuhköpfige Göttin mit der hieroglyphischen Ueberschrift:  oder ⲦϩⲀⲓ ⲦⲒⲈϩⲈ, Marita vacca, ist also Niemand Anderes als die Neith als Gemahlin des Harseph.

117) So bei Wilkinson pl. 26: ΠΕ ΚΙΗ (ⲛ̄) ⲦⲈⲩⲘⲀⲨ ϩⲱⲢϹⲈⲩ ΠⲦⲰⲦ ⲛ̄ ⲢⲎ ΠΝΟΥΤⲢ̄, maritus matris suae, Harseph (spiritus generans) genitor Solis Dei. Denn ⲦⲰⲦ, das ursprünglich miscere, vermischen heisst, bedeutet hier nach dem beigefügten figurativen Zeichen des phallus (vgl. Champ.

gr. ég. 2. Thl., sect. 268) die leibliche Vermischung, Zeugung. Als Erzeuger und Bildner der Welt und der innenweltlichen Götter heisst Harseph-Pachis daher auch Vater der Götter:  ΠⲈⲔⲒⲎ (denn ist die Abkürzung des Namens ΚΙΗ, der auch oben über dem Ochsen Pachis vorkommt) ΠΝΟΥΤⲢ̄ ⲈⲦⲪⲈⲪ ⲛ̄ ⲚⲈⲚΟΥΤⲢ̄, Pachis Deus pater Deorum (Wilkinson pl. 25 part 3). Unter dieser Ueberschrift ist Harseph-Pachis als froschköpfiger Gott mit einem Skarabäus über dem Kopfe dargestellt; beides Symbole der Zeugung (Horapollo, hierogl. I, 10 und 25).

118) Die zu Esne verehrte Dreizahl von Gottheiten bestand, wie die an den dortigen Tempelruinen noch erhaltenen Inschriften bezeugen, aus Kneph, Nebouou und Hik. Nebouou haben wir oben (Note 96) als einen der Titel der Pascht, der Gottheit des unendlichen Raumes, kennen gelernt, denn er bedeutet: Herrin der Ausdehnung, des Raumes. Hik, Hek oder Heke wird Sohn der Göttin Pascht genannt (Esne pronaos, an der Thüre der Cella; Salvolini p. 22 Nr. 73) und als jugendliche Gottheit mit der Haarflechte an der Seite dargestellt; denn das Haar in einer Flechte zusammengebunden und an der linken Seite des Kopfes herabhängend zu tragen, war eine Tracht der Knaben und Jünglinge, die auch bei anderen Göttern, z. B. bei Ehou, dem Gott des Tages, vorkommt. Geschrieben wird der Name  ϩⲒϨ, Hik (ist das Töpferrad, rota figlina, ϨⲞⲦ), oder ϩⲒϨ, hik (denn ist der hundsköpfige Affe, ϨⲈⲪ, ϪⲈⲪ, kynokephalus). Derselbe Name scheint auch in der Form  ϩⲈϨⲈ vorzukommen (Champoll. panth. ég. pl. 6 quater, inscript. VIII) und mit dem Worte Ὑκ identisch zu sein, dem Manetho (bei Joseph. contr. Apion. I, 14. 15. cf. Idleri Hermapion Appendix XXVII) die Bedeutung Herrscher, König giebt, und das sich im Koptischen ϩⲒϨ in der Bedeutung Daemon erhalten zu haben scheint. Nun heisst aber die Pascht auch Hekte (s. oben Note 96), was offenbar mit dem griechischen Namen Ἑκάτη identisch ist. ϩⲈϨⲦⲈ  oder (was Salvolini irrthümlich für den Namen ϩⲒϨ hält, Anal. gr. p. 22, Nr. 73, da ja der Name den weiblichen Artikel und das figurative Zeichen einer Göttin bei sich hat) scheint also nur das Fem. des Namens ϩⲒϨ , zu sein, und beide

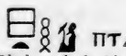
Namen scheinen nur als allgemeine Titel Herr und Herrin zu bedeuten und Beinamen der Pascht und des Harseph zu sein, um sie als ein mit einander verbundenes Götterpaar zu bezeichnen. Dass Harseph hier zugleich als Sohn der Pascht erscheint, während er oben Note 116 Sohn der Neith genannt wird, würde eine Unmöglichkeit in sich schliessen, wären diese Gottheiten als persönliche, menschliche Wesen gedacht. Da sie aber kosmische Wesen sind und beide, die Neith und die Pascht, die Urmaterie und die unendliche Ausdehnung, Theile der vorweltlichen Urgottheit, aus welchen der innenweltliche Schöpfergeist emanirte, so können sie allerdings auch beide mit vollem Rechte sowohl Mutter als Gemahlin des Harseph genannt werden, so auffallend eine solche Vorstellung auch auf den ersten Anblick erscheint.

119) Jamblich. de myster. Aegypt. sect. VIII, c. 3: *Ἐπὶ δὲ τούτοις* (ausser den vorweltlichen Urgottheiten und dem ausserweltlichen reinen Urgeist Kneph) *τῶν ἐμφανῶν δημιουργίας* (die Schöpfung der sichtbaren Dinge) *ἄλλοι προεστήκασιν ἡγεμόνες· ὁ γὰρ δημιουργικὸς νοῦς καὶ τῆς ἀληθείας προστάτης καὶ σοφίας ἐρχόμενος μὲν ἐπὶ γένεσιν, καὶ τὴν ἀφανῆ τῶν κεκρυμμένων λόγων δύναμιν εἰς φῶς ἄγων, Ἀμῶν κατὰ τὴν τῶν Αἰγυπτίων γλῶσσαν λέγεται.* (Aus dieser Stelle, auf deren Sinn die unrichtige Erklärung des Namens Amun glücklicherweise keinen Einfluss hat, geht also hervor, dass Amun-Menth als geistiger Weltbildner, als Urheber der im Physischen verborgenen geistigen Kräfte betrachtet wurde, während Phtah im weiteren Verlauf der Stelle der physische Weltbildner, der Urheber der materiellen Einzeldinge genannt wird, wie sich als richtig ausweisen wird.)

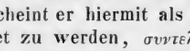
120) Diodor. Sicul. I, 12: *Τὸ μὲν οὖν πνεῦμα* (ⲛⲉϥ) *Λία* (d. h. Amun, den höchsten Gott) *προσαγορεύουσιν* (*οἱ Αἰγύπτιοι*), *μεθερμηνευομένης τῆς λέξεως* (Amun nämlich durch Zeus, siehe oben Note 83)· *ὃν αἴτιον ὄντα τοῦ ψυχικοῦ τοῖς ζώοις ἐνόμισαν ὑπάρχειν, πάντων οἱονεί τινα πατέρα.*

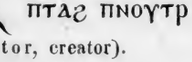
121) Horapoll. Hieroglyph. l. I, c. 64: *Παντοκράτορα σημαίνουσι πάλιν τὸν ὁλόκληρον ὄφιν ζωγραφοῦντες· οὗτος παρ' αὐτοῖς τοῦ παντὸς κόσμου τὸ διῆκόν ἐστι πνεῦμα.*

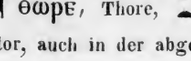
122) Jamblichus de mysteriis Aegypt. sect. VIII, c. 4 p. 160: *Τὴν πρὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ ζωτικὴν δύναμιν γινώσκουσι, καθαρόν τε νοῦν ὑπὲρ τὸν κόσμον προτιθέασι.*

123)  ⲡⲧⲁϩ, Ptah, Phtah, *Φθά, Φθάς* (Suidas s. h. v.), der Phthas bei Cicero, der Hephaestos der Griechen. Euseb. praepar. ev. l. III, c. 11 p. 115 fährt in der (Note 102) angeführten Stelle fort: *τὸν δὲ Θεὸν τοῦτον* (*τὸν Κνὴφ*) *ἐκ τοῦ στόματος προϊέσθαί φασιν ᾠὸν* (*ἑρμηνεύειν δὲ τὸ ᾠὸν τὸν κόσμον*) *ἐξ οὗ* (aus dem Welt-Ei, der noch ungestalteten, unausgebildeten Weltmasse) *γενᾶσθαι θεὸν, ὃν αὐτοὶ* (*οἱ Αἰγύπτιοι*) *προσαγορεύουσι Φθᾶ, οἱ δὲ Ἕλληνες Ἥφαιστον.* Cicero de natura Deor. l. III, c. 22, sect. 55: *Secundus Vulcanus Nilo* (bei Cicero steht Nilus als Name der höchsten Urgottheit, deren Namen die Aegypter sich zu nennen scheuten, also für den Amun) *natus est Phthas, ut Aegyptii appellant, quem custodem esse Aegypti volunt.*

124) Diodor. Sicul. I, 12: *Τὸ δὲ πῦρ μεθερμηνευόμενον Ἥφαιστον ὀνομάζουσι, νομίσαντες μέγαν εἶναι θεὸν, καὶ πολλὰ συμβάλλεσθαι πᾶσιν εἰς γένεσίν τε καὶ τελεῖαν αὔξησιν.* Mit dieser Vorstellung von der lebendigen beseelten Natur des Feuers, als einer durch das Weltall verbreiteten Gottheit, hängt auch offenbar die rohere Volksvorstellung zusammen, die Herodot III, 16 erwähnt: *Αἰγυπτίοισι δὲ νενόμισται τὸ πῦρ εἶναι θηρίον ἔμψυχον κτλ.*, wenn diese ganze Angabe nicht auf einem entstellenden Missverständnisse Herodots beruht.

125) Jamblich. de myster. Aegypt. sect. VIII, c. 3: *Ἐπὶ δὲ τούτοις τῶν ἐμφανῶν δημιουργίας ἄλλοι προεστήκασιν ἡγεμόνες· ὁ γὰρ δημιουργικὸς νοῦς καὶ τῆς ἀληθείας προστάτης καὶ σοφίας ἐρχόμενος μὲν ἐπὶ γένεσιν καὶ τὴν ἀφανῆ τῶν κεκρυμμένων λόγων δύναμιν εἰς φῶς ἄγων Ἀμῶν κατὰ τὴν τῶν Αἰγυπτίων γλῶσσαν λέγεται.* (Nach diesen schon oben Note 119 angeführten, hier des Zusammenhanges wegen wiederholten Worten fährt Jamblich fort:) *Συντελῶν δὲ ἀψευδῶς ἕκαστα καὶ τεχνικῶς μετ' ἀληθείας* (*λέγεται*) *Φθά.* Phtah wird also in dieser Stelle von Jamblich als Bildner der physischen Einzeldinge dargestellt, gleichsam als der kunstgerechte Werkmeister des Materiellen. Wenn daher auf Hieroglyphen-Inschriften Phtah den Titel dominus veritatis erhält, z. B. (bei Wilkinson pl. 23, part 1)  ⲡⲧⲁϩ ⲡⲛⲉⲃ ⲛ̄ ⲧⲙⲉ ⲡⲥⲟⲩⲧⲉⲛ (ⲛ̄) ⲧⲥⲁⲙⲉⲙϩⲓⲧ (ⲁⲩⲱ) ⲛ̄ ⲧⲥⲁⲣⲏⲥ, Phtah dominus veritatis rex regionis septentrionalis et australis, so scheint er hiermit als der untrügliche, fehllose Weltbildner bezeichnet zu werden, *συντελῶν ἀψευδῶς ἕκαστα καὶ τεχνικῶς μετ' ἀληθείας*, wie Jamblich sagt. König des Südens und Nordens, d. h. Oberägyptens und Unterägyptens, wird er genannt als Schutzgott von Aegypten, *quem custodem esse Aegypti volunt*, sagt Cicero in der oben angeführten Stelle.

126) So z. B. bei Wilkinson (pl. 23, 2. Inschrift links)  ⲡⲧⲁϩ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ ⲡⲥⲟⲩⲧⲛ ⲡⲥⲉϥ, Phtah Deus, rex Seph (genitor, creator).

127) ⲑⲱⲣⲉ, Thore,  ⲡⲧⲁϩ ⲑⲱⲣⲉ, Phtah Thore, Phtah fictor, auch in der abgekürzten Form ⲑⲱ, Tho,

von dem Zeitworte ⲑⲣⲟ, efficere, creare, also Phtah creator. Der Skarabäus in dem Namen Thore ist zugleich phonetisches und figuratives Zeichen, er bezeichnet das th oder die Sylbe tho, ⲑⲱ, die Welt, sonst auch , geschrieben, und ist zugleich (nach Horapollo I, 10, vgl. Porphyr. de abstinentia IV, 9 p. 327) ein Symbol des schaffenden, aus sich selbst zeugenden Gottes, weil die Aegypter glaubten, die Käfer seien blos männlichen Geschlechts und pflanzten sich ohne weibliches Zuthun durch sich selbst fort, indem sie aus Ochsenmist eine Kugel bildeten, die, 28 Tage lang unter der Erde verborgen, die Jungen erzeuge. Phtah-Thore selbst, Phtah in seiner Eigenschaft als Gott der physischen Erzeugung, wird daher mit einem Skarabäus über seinem Kopfe oder mit einem Skarabäus an Kopfes Statt abgebildet. So kommt er vor bei Champollion (pl. 13) mit der Inschrift: ⲑⲱⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉⲣ, (ⲡ) ⲧⲫⲉ (ⲛ) ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲉⲣ, Phtah-Thore, Deus, pater Deorum. Phtah heisst Vater der Götter (*Ἥφαιστος ὁ τῶν θεῶν πάτηρ*, bei Ammian. Marcell. l. XVII, c. 4), gleich Harseph (siehe oben Note 117), als Schöpfer und Bildner des Weltalls, dessen einzelne Theile ja eben die grossen kosmischen Gottheiten sind. Unter dieser Inschrift ist Phtah mit einem Skarabäus an Kopfes Statt abgebildet, in einer kleinen Kapelle (*παστός*, ϭⲉⲉⲧ) sitzend und auf einem Nilkahn (*βάρις*, ⲃⲁ) fahrend. Eine andere Inschrift zu derselben Darstellung findet sich in Wilkinson's Kupferwerk pl. 25, part 2 bei einer Figur, zu der sie nicht gehört, nämlich über einem menschengestaltigen schreitenden Bild des Phtah mit dem Scepter in der Hand und dem Skarabäus auf dem Kopfe; sie lautet folgendermaassen: ⲑⲱⲣⲉ ⲥⲣⲁⲓ-ⲥⲏⲧ ⲡⲉⲫⲃⲁ (ⲡ) ⲥⲟⲩⲧⲛ̄ (ⲛ) ⲛⲉⲃⲁⲓ ⲛ̄ ⲧⲕⲁⲥ (ⲛ̄) ⲡⲱⲱⲛⲉ, Phtah-Thore sedens in sua baride, rex animarum in regione conversionis (Welt der Bekehrung, die Unterwelt). Phtah-Thore erscheint also hier in einer anderen Eigenschaft, die wir noch näher werden kennen lernen, als eine der grossen Gottheiten der Unterwelt nämlich (s. unten Note 244).

128) Plutarchi Amatorius c. XIX: *Αἰγύπτιοι δύο μὲν Ἕλλησι παραπλησίως Ἔρωτας, τόν τε πάνδημον* (den irdischen) *καὶ τὸν οὐράνιον* (den geistigen), *ἴσασι, τρίτον δὲ νομίζουσιν Ἔρωτα τὸν ἥλιον.* Dies letztere findet später seine Erklärung und Bestätigung.

129) Nach der schon oben angeführten Stelle des Eusebius (praep. ev. l. III, c. 11 p. 115) bezeichnete die Hieroglyphenschrift das Weltall in seinem noch unentwickelten Zustande mit dem Bilde eines Eies: Kneph liess aus seinem Munde ein Ei hervorgehen, das Ei aber bedeutet die Welt. Wie das Ei innerlich flüssig ist

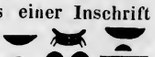
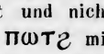
und keine festgestalteten Theile enthält, so enthielt auch das Weltall, als es sich aus der Urgottheit sonderte, Nichts weiter in sich, als die noch flüssige, schlammartige, aus Wasser und Erdtheilchen bestehende Urmaterie. In diesem innerlich noch unentwickelten Weltall, in dem Welt-Ei, entstand durch die Einwirkung des Schöpfergeistes Harseph-Menth die Urwärme Phtah. Diese Entstehung des Phtah in der noch unentwickelten Welt bezeichnet nun die Hieroglyphenschrift auf eine eigenthümliche Weise in der Gestalt des Phtah. Da nämlich die aus dem Ei schlüpfenden Thiere eine noch unentwickelte, nur halb ausgebildete, unförmliche Gestalt haben, so stellten sie den Phtah, um ihn als aus dem Welt-Ei hervorgehend zu bezeichnen, in der noch unausgebildeten, unförmlichen Gestalt dar, in welcher die Kinder aus dem Mutterleibe hervorgehen, mit dickem, unförmlichem Kopfe und schwachen, gebogenen Füssen. In dieser unmündigen Kindergestalt erscheint Phtah häufig auf Hieroglyphenbildern (s. Champollion panth. ég. pl. 8). Oft wird, um den noch unförmlichen Zustand der Welt anzudeuten, in welcher Phtah entstand, aus dieser Kindergestalt eine wahre unförmliche Zwerggestalt (s. Wilkinson pl. 24). In dieser Zwerggestalt wurde Phtah in seinem grossen Tempel zu Memphis verehrt; und es ist kein Wunder, wenn ein solches Götterbild einem mit seiner Bedeutung nicht Vertrauten anstössig war, wie Herodot von Kambyses erzählt (Herodot III, 37): *Ἐς δὲ δὴ καὶ τοῦ Ἡφαίστου τὸ ἱρὸν ἦλθε* (ὁ Καμβύσης), *καὶ πολλὰ τῳγάλματι κατεγέλασε· ἐστὶ γὰρ τοῦ Ἡφαίστου τῶγαλμα τοῖσι φοινικηΐοισι Παταικοῖσι ἐμφερέστατον, τοὺς οἱ Φοίνικες ἐν τῇσι πρῳρῇσι τῶν τριηρέων περιάγουσι. Ὃς δὲ τούτους μὴ ὄπωπε, ἐγὼ δὲ οἱ σημανέω· Πυγμαίου ἀνδρὸς μίμησίς ἐστι.* Um endlich diese an sich schon hässlichen Figuren auch noch insbesondere als Darstellungen eines Schöpfergottes, eines Gottes der Entstehung und Erzeugung zu bezeichnen, wird mit der Kindes- oder Zwerggestalt noch das aufgerichtete Zeugungsglied verbunden, welches auch den Harseph als Gott der Erzeugung kenntlich macht. So werden diese Kindergestalten durch das aufgerichtete grosse Zeugungsglied, das sie mit der Linken anfassen, zu wahrhaft widerlichen Priapenfiguren; und doch liegt gerade in der unförmlichen Kindesgestalt und dem aufgerichteten Phallus das für die Darstellung des Begriffes Wesentliche, indem eben dadurch die Figur als der Gott bezeichnet wird, welcher in dem noch unförmlichen Weltzustande der Erzeugung der Dinge vorsteht. Denn die Begriffsbezeichnung ist das höchste Gesetz der hieroglyphischen Kunst; und gerade dieses Gesetz, ohne alle Rücksicht auf Schönheit oder Wohlgefälligkeit der Form durch jedes zu Gebote stehende Mittel einen Begriff zu versinnlichen, unterscheidet die ägyptische bildende Kunst sehr zu ihrem Nachtheile von der griechischen. Schönheit der Form ist die höchste Aufgabe der griechischen Kunst, Versinnlichung eines Begriffes durch ein Bild die höchste Aufgabe der ägyptischen. Nirgends aber wird wohl der Abstand zwischen beiden fühlbarer, als bei der unförmlichen

Zwerggestalt dieses ägyptischen Gottes der Erzeugung neben der reizenden Kinder- oder Jünglingsgestalt eines griechischen Eros, obgleich sich wohl der letztere aus dem ersteren entwickelt hat. Bei den Orphikern wenigstens ist der *ἀβρὸς Ἔρως* kein Anderer als der kindergestaltige Phtah.

Wie aus der Kindergestalt des Phtah in seiner Bedeutung als Gottes der Erzeugung der Eros, so ist aus dessen krummfüssiger Zwerggestalt in seiner Bedeutung als des Gottes der Urwärme, des Urfeuers, ein zweiter griechischer Gott, der Hephaestos, der in Feuer arbeitende Werkkünstler, entstanden. Sein Name und seine Form erinnern an den ägyptischen Ursprung. Denn auch der griechische Gott wird schwachfüssig und hinkend dargestellt und sein Name Hephaestos ist nichts Anderes als das gräcisirte Phtah. Dass eine ägyptische Gottheit je nach ihren verschiedenen Bedeutungen in dem griechischen Glaubenskreise zu verschiedenen Göttergestalten wird, ist eine Erscheinung, auf die wir noch mehrfach stossen werden. So zerfällt Osiris je nach seinen verschiedenen Aemtern in der griechischen Glaubenslehre in drei verschiedene Götter: in den Zeus, den Herrscher der Oberwelt; in den Hades, den Gott der Unterwelt; und in den Dionysos, den Gott des Weinbaues. Aus der ägyptischen Netpe entstehen die griechischen Göttinnen Rhea, Kybele und Demeter; aus der HC der Aegypter werden bei den Griechen Isis und Persephone; aus Ombte-Seth: Antaeus und Typhon; aus Joh-Thot bei den Griechen Japetos und Hermes; aus Mui: Phoebos und Asklepios u. s. w.

Mit der angegebenen Bedeutung des Phtah, als des materiellen Weltbildners, stimmt nun auch die eigentliche Bedeutung seines Namens vollkommen überein. Das ägyptische ⲠⲦⲀϩ, ⲫⲑⲀϩ hat sich noch im Koptischen unverändert erhalten, nämlich in dem Worte ⲠⲰⲦϩ, ⲫⲰⲦϩ, welches sculpere, fingere bedeutet; ⲫⲰⲦϩ bezeichnet Bildwerke aller Art: sculptilia, conflatilia, tornata. Da wie in den übrigen semitischen Sprachen auch im Koptischen das Wesen des Stammes auf den Konsonanten beruht und nicht in den Vokalen, so ist die Identität von ⲫⲰⲦϩ und ⲠⲰⲦϩ mit ⲫⲑⲀϩ und ⲠⲦⲀϩ grammatisch sicher. Denn die koptischen Stämme bieten unzählige Beispiele von Vokalwechsel und -umstellung ohne wesentliche Veränderung der Bedeutung, z. B. ⲫⲀϢ, ⲫⲈϢ, ⲫⲞϢ dividere; ϹⲈⲦ, ϹⲞⲦ, ϹⲰⲦ redimere; ϹⲀⲦ, ϹⲈⲦ, ϹⲒⲦ, ϹⲦⲈ, ϹⲦⲞ jacere, projicere u. s. f. Es ist also klar, dass Phtah soviel als sculptor, fictor, formator bedeutet, und es ist sehr wahrscheinlich, dass die Erklärung des Jamblich, der *νοῦς δημιουργικός* heisse *Φθᾶς*, als *συντελῶν ἕκαστα τεχνικῶς*, gleichsam „als Werkmeister", ursprünglich die etymologisirende Erklärung eines der ägyptischen Schriftsteller ist, die in griechischer Sprache über ihre nationale Spekulation geschrieben hatten, und aus welchen die späteren griechischen Berichterstatter schöpften.

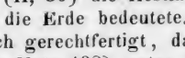
130) ⲦⲠⲈ, ⲦⲫⲈ, Tpe. Die Himmelswölbung ward von den Aegyptern als eine Göttin gedacht, nicht als ein Gott, wie von den Griechen. S. Horapoll. Hierogl. I, c. 11 p. 17: .... *ὅθεν καὶ ἄτοπον ἡγοῦνται ἀρσενικῶς δηλοῦν τὸν οὐρανόν, θηλικῶς δὲ μέντοι τὴν οὐρανόν, διότι καὶ ἡ γένεσις ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν λοιπῶν ἀστέρων ἐν αὐτῷ ἀποτελεῖται, ὅπερ ἐστὶ θηλείας ἔργον ..... Οὐρανίαν δὲ (θέλοντες σημῆναι γῦπα ζωγραφοῦσι)· οὐ γὰρ ἀρέσκει αὐτοῖς τὸν οὐρανὸν λέγειν, καθὼς προεῖπον, ἐπεὶ τούτων ἡ γένεσις ἐκεῖθέν ἐστι.* Demgemäss wird die Himmelsgöttin als eine weibliche Figur dargestellt, entweder sitzend mit einer Palmenkrone auf dem Kopfe, oder in einer die Himmelswölbung nachahmenden Stellung mit weit ausgestreckten auf die Erde niedergestützten Händen, auf dem Körper die fünf Planetenscheiben oder eine Menge von Sternen tragend. Als eine der ältesten Gottheiten kommt sie gewöhnlich mit Kneph, Phtah und Anukis zusammen vor, wie in Theben; oder mit Amun-Re, Kneph und Anuke; oder auch mit Kneph allein, wie zu Elephantine. Der Uranos der griechischen Mythologie ist also nicht diese ägyptische Tpe, sondern der Emeph, der „Führer des Himmels" d. h. Kneph in seiner ausserweltlichen, das Himmelsgewölbe umschliessenden Form.

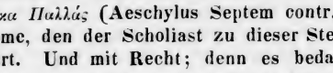
131) ⲀⲚϩ, ⲀⲚⲞⲨϩ, *Ἀνούκις*. So kommt der Name vor in der von Rüppel an dem ersten Katarakte des Nil auf der Insel Essehel (Sehele) aufgefundenen griechischen Inschrift aus der Regierung des Ptolemaeus Euergetes II. (s. Letronne, Recherches pour servir à l' histoire de l' Egypte p. 341 sq.). Dieselbe Göttin erscheint auch unter der Namenshieroglyphe , deren Lautwerth bis jetzt noch nicht hat erkannt werden können. Dass es aber ein Ortsbeiname d. h. ein von einem Lande oder einer Gegend hergeholter Zuname ist, wie auch andere Götter solche Ortsbeinamen haben (s. oben Note 94), erhellt aus einer Inschrift bei Champollion (panth. ég. pl. 20 A.):   ⲀⲚⲞⲨϩⲈ ⲦⲚⲞⲨⲦⲢ̄ ⲦⲚⲈⲂ (ⲚⲒ) ⲦϩⲀϢ , ⲦⲚⲈⲂ (ⲚⲒ) ⲦⲠⲈ, ⲦⲈϢⲞⲚ (ⲚⲒ) ⲚⲈⲚⲞⲨⲦⲢ ⲚⲒⲂⲞⲨ, Anukis Dea, domina terrae (regionis) , domina coeli, imperatrix omnium Deorum. Die Bedeutung der Anukis erhellt aus derselben von Rüppel gefundenen Inschrift, wonach der Denkstein, auf welchem die Inschrift steht, neben anderen Gottheiten auch geweiht ist *Ἀνούκει τῇ καὶ Ἑστίᾳ*, der Anukis, welche auch Hestia heisst. Die Anukis wurde also zur Zeit der Ptolemäer von den Griechen mit ihrer Hestia verglichen. Bei den späteren Griechen und schon bei den Tragikern wurde aber bekanntlich die Hestia mit Ge, Gaea, der Erde, gleichgestellt, von der sie in der früheren Zeit bei Homer und Hesiod u. s. w. verschieden war. So erklärt sich demnach der

scheinbare Widerspruch in den Nachrichten der Alten, wonach die Aegypter eine Göttin der Erde kannten (Diodor. Sicul. I, 13) und doch nach Herodot (II, 50) die Hestia nicht, da dem Herodot die Hestia noch nicht die Erde bedeutete. So scheint also wohl die Annahme hinlänglich gerechtfertigt, dass die Anukis die bei Theo Smyrnaeus (s. oben Note 108) unter den acht ältesten Gottheiten erwähnte γῆ sei. Dass aber die Anukis wirklich eine der höchsten Gottheiten ersten Ranges bei den Aegyptern war, erhellt daraus, dass sie gewöhnlich als Begleiterin des Amun-Knuphis vorkommt, und in der oben erwähnten griechischen Inschrift den Rang nach Ammon und Hera (der Sate), und vor Osiris, Kronos (Sev) und Hermes (Thot) hat. Sie ist eine alte Gottheit, denn sie kommt (nach Champollion panth. ég. zu pl. 19 und 20) schon auf einem unter dem Pharao Amenophis erbauten Tempel des Amun-Kneph zu Elephantine vor. Amenophis aber war der 8. König der 18. Dynastie und herrschte um 1687 v. Chr. Geburt.

132) Dass aber die Anukis insbesondere als eine Emanation der Urmaterie, der Neith, betrachtet wurde, beweist eine Inschrift (bei Wilkinson pl. 28, Inschr. 1), in welcher die Neith genannt wird: ΤΝΕΙΘ ΑΝΟΥΚΕ, Neith als Anukis, die Urmaterie verkörpert als Erde; wie die Namen Amun-Re, Kneph-Re, Menth-Re, Seph-Re, Sevek-Re ebenfalls bedeuten: Amun (Kneph, Menth, Seph, Sevek) als Sonne; Amun, Kneph u. s. w. in ihrer sichtbaren Gestalt als Sonne, da die Sonne, wie sich zeigen wird, als die sichtbare Verkörperung aller dieser grossen Gottheiten angesehen wurde. Auf ähnliche Weise wird Sate, die Göttin des erleuchteten oberirdischen Luftraumes, als eine Emanation der Pascht, des allgemeinen Weltraumes, bezeichnet (s. Note 141). Hierdurch erhält zugleich ein Beiname seine Erklärung, welchen die Athene zu Theben in Griechenland hatte. Sie hiess daselbst Ὄγκα Ἀθάνα, Ὄγκα Παλλάς (Aeschylus Septem contr. Theb. v. 487 und 507); ein Name, den der Scholiast zu dieser Stelle für einen ägyptischen erklärt. Und mit Recht; denn es bedarf keines weiteren Beweises, dass Ὄγκα der Name ΑΝΚ, ΑΝΟΥΚΕ ist, Ὄγκα Ἀθάνα also die in unserer Inschrift vorkommende Neith-Anukis. Darnach berichtigt sich auch der Einwurf des Pausanias bei Gelegenheit des Bildes derselben Athena-Onka in Theben (Pausan. l. IX, c. 12, s. 2), durch welchen er beweisen will, dass Kadmos ein Phöniker und kein Aegypter gewesen sei, weil dieses dem Kadmos zugeschriebene Bild der Athene Onka heisse, und Onka der phönikische, nicht aber der ägyptische Name der Athene sei, welche in Aegypten Sais heisse. Onka zeigt sich vielmehr als ein ächt ägyptischer Name, und Sais, die Saitische, ist nur einer der Ortsbeinamen der Neith, weil in der Stadt Sais einer ihrer Haupttempel war.

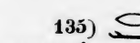
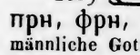
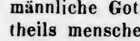
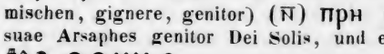
Uebrigens scheint der Name ΑΝΚ, Anukis, ein nomen appellativum gewesen zu sein, denn er kommt auch vor als ein Beiname

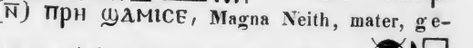
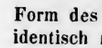
der Nephthys, einer Göttin aus der Zahl der fünf Geschwister: Osiris, Isis, Aroeris, Ombte und Nephthys, der Kinder des Seb und der Netpe (des Kronos und der Rhea). Sie heisst (bei Wilkinson pl. 35, Inschr. 1):  ΝΕΒΤΗΙ (ⲛ̄) ϹΑΜΠΕϹΗΤ ΤΝΟΥΤϱ̄ ΤϹΟΝ ΤΑΝΟΥΚ, Nephthys (domina) regionis inferioris (i. e. Orci), θεὰ ἀδελφή, Anukis; also Nephthys die jüngste Tochter des Seb (Kronos), mit dem Titel Anukis (Hestia). Dabei ist es auffallend, dass mit diesem Titel übereinstimmend auch die ältere Theologie der Griechen (vgl. Hesiod. theogon. v. 453) und der Kreter (vgl. Diodor. Sicul. V, 68) die Hestia in ihrer früheren Bedeutung als Schützerin des Herdes eine Tochter des Kronos und der Rhea (des Seb und der Netpe) nennt. Da die Neith-Anukis, die Anukis als Emanation der Urmaterie, der Neith, einer der unentstandenen ewigen Gottheiten, und die Nephthys-Anukis, eine der auf Erden erschienenen und wieder verstorbenen Gottheiten, eine der θεοὶ ἐπίγειοι καὶ θνητοί (Diodor. Sicul. I, 13 verglichen mit Plutarch de Iside c. 21), wegen dieser Grundverschiedenheit ihres Wesens nicht eine und dieselbe Gottheit sein können, so muss wohl Anuki ein Beiname von allgemeinerer Bedeutung sein, der beiden verschiedenen Gottheiten zukommen konnte. Sollte ΑΝΟΥΚΙ etwa soviel sein als ΑΝΗΧΙ, die unfruchtbare, von ΝΗΧΙ, uterus, venter, und Α privativum (s. oben Note 82)? Ein Beiname, der sowohl der Erde in ihrem noch ungeordneten, von Amun noch nicht geschmückten Zustande, als auch der Nephthys zukommen würde, von welcher Plutarch ausdrücklich bemerkt (de Iside c. 38), in den Königsverzeichnissen werde die Nephthys als die erste unfruchtbare Göttin namhaft gemacht, was Plutarch dann von der Unfruchtbarkeit der Erde erklärt. Wie unter anderen Erklärungen Plutarchs scheint auch hier eine Etymologie verborgen zu sein.

133)  ΝΟΥΝ ⲛ̄ ΤΠΕ, aquae (abyssus) coeli (vgl. Champoll. gr. ég. p. 98; Salvolini analyse p. 30). Denn ΝΟΥΝ, welches im Koptischen abyssus heisst, bedeutete nach Hesychius (s. v. νοῦς) im Aegyptischen ποταμός, Strom; dies bestätigt Horapollo (I, 21), welcher den Nil νοῦν nennt: νείλου ἀνάβασιν σημαίνοντες, ὃν καλοῦσιν αἰγυπτιστὶ νοῦν, ἑρμηνευθὲν δὲ σημαίνει φέον (statt des keinen Sinn gewährenden νέον), ποτὲ μὲν λέοντα γράφουσι, ποτὲ δὲ τρεῖς ὑδρίας μεγάλας καὶ οὐρανόν (wie oben in unserer Hieroglyphe), ποτὲ δὲ γῆν ὕδωρ ἀναβλύζουσαν (statt der gewöhnlichen Lesart ποτὲ δὲ οὐρανὸν καὶ γῆν ὕδωρ ἀναβλύζουσαν, in welcher die Worte verstellt zu sein scheinen). Die 3 Wassergefässe bezeichnen also den Plural des Wortes ΝΟΥΝ, Wasser (s. Champoll. gr. ég. p. 164), dessen Anfangsbuchstaben sie zugleich sind, denn hat den Lautwerth *n*. Die beigefügten Hieroglyphen ,

sind bildliche Zeichen, das eine für wogendes, fliessendes Wasser, das andere für ein Wasserbecken (s. Champ. gr. ég. p. 98). Daher sieht man die Neith auf hieroglyphischen Bildern das Zeichen , den Anfangsbuchstaben des Wortes NOYN, und zugleich das gewöhnliche figurative Zeichen für Wasser (s. Champ. gr. ég. p. 98) auf den Händen tragend; so z. B. bei Wilkinson pl. 28, fig. 5 und pl. 59. die Neith-Tamun vorstellend.

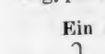
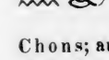
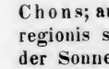
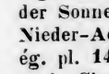
134) Fragmm. veteris chronici aegyptiaci bei Syncellus chronogr. p. 51. Euseb. chron. p. 6 (s. Idler. Hermapion, Appendix p. 29): *Ἡφαίστου χρόνος οὐκ ἔστι* (eine bestimmte Zeitdauer von der Herrschaft des Hephaestos, des Phtah, in der Welt ist nicht anzugeben) *διὰ τὸ νυκτὸς καὶ ἡμέρας αὐτὸν φαίνειν.*

135)  ,  ,  PH, mit dem Artikel ΠPH, ΦPH, Sol Deus. Die Sonne ist bei den Aegyptern eine männliche Gottheit, wie bei den Griechen. Der Sonnengott wird theils menschenköpfig, theils sperberköpfig mit der Sonnenscheibe auf dem Kopfe dargestellt (s. Wilkinson pl. 29, fig. 3, 1 und 2; Champoll. panth. ég. pl. 24), theils geradezu als Sperber (Champ. panth. ég. pl. 24). Daher auch der Name der Sonne am häufigsten den Sperber als figuratives Zeichen neben sich hat: , oder durch den Sperber mit dem Sonnendiskus allein bezeichnet wird. Auch in Löwengestalt mit dem Kopfe und dem Kopfputze seiner gewöhnlichen menschlichen Form, als sogenannter Sphinx, kommt der Sonnengott vor (s. Champoll. panth. ég. pl. 24, E), wenn er als Aufseher und Wächter des Himmels dargestellt werden soll (vgl. unten Note 147). Da Himmel und Erde als unmittelbare Emanationen der Urmaterie, der Neith, angesehen wurden, die Sonne aber der erste Himmelskörper ist, der aus der Einwirkung des weltbildenden Geistes Amun-Menth-Harseph auf die Urmaterie, die Neith, oder, wie die Aegypter sich ausdrücken, aus der Ehe des Amun-Menth mit seiner Mutter, der Neith, hervorgegangen ist, so heisst der Sonnengott der „Erstgeborne" der innenweltlichen verkörperten Gottheiten, und Amun-Menth heisst sein Vater, sowie die Neith seine Mutter. So bei Wilkinson (pl. 26, Inschr. 5): ΠAKIH (N) TEϥ MAY ϩAPCEϥ, TWT (eigentlich miscere, hier offenbar fleischlich vermischen, gignere, genitor) (N) ΠPH NOYTP̄, maritus matris suae Arsaphes genitor Dei Solis, und ebendaselbst (Inschrift 6):  MONΘOY TWT (N) ΠPH NOYTP̄, Menth genitor Dei Solis. Ebenso heisst die Neith (bei Champoll. panth.

ég. pl. 23): TNEIT TWHPI TMAY, TMAC (N) ΠPH ϢAMICE, Magna Neith, mater, genitrix Solis primogeniti. Ebendaselbst (pl. 23 E):  TNEIT TI ϵϩE TMAC N̄ PH, Neith vacca (die Neith unter dem Bilde einer Kuh dargestellt, deren Gemahl eben der Ochse ΠAKIH, Pachis, der Gott Arsaphes ist, s. Note 116) genitrix Solis. Ibd. (pl. 23 D.): TIEϩE TWHPI, TMAC (N) PH NOYTP̄, Vacca (d. h. die Neith als Kuh) magna genitrix Solis Dei. Durch diese Inschriften wird die (in der Note 90 angeführte) Stelle des Proklus bestätigt, die als Inschrift eines Bildes der Neith in Sais die Worte angiebt: „Die Frucht, die ich gebar, war die Sonne." — Wie dem Harseph der Ochse Pakis, so war auch dem Re der Ochse Mnevis geweiht, der besonders zu Diospolis verehrt wurde (Diod. Sicul. I, c. 21. Strabo l. XVII, p. 553 ed. Casaub. Suidas s. v. *Μνεῦις*). Nach Plutarch de Iside c. 33 wäre Mnevis schwarz gewesen; auf Hieroglyphenbildern erscheint er gelb. Die Bedeutung des Namens Mnevis, , ist im Canon reg. theban. sec. Eratosthen. im Namen des Königs Menes erhalten, denn *Μήνης* ist die grăcisirte Form des ägyptischen Namens  (Hermapion p. 223), also identisch mit *Μνεῦις*, und wird von Eratosthenes erklärt: *Μήνης, ὃς ἑρμηνεύεται Διόνυσος Μνεῦις*, MNEI ist also so viel wie AMNEI, N̄NEI, *Ἀμμώνιος* i. e. *Διόνυσος*, denn Ammon heisst bei den Griechen Zeus. Der Ochse Mnevis wäre also dem Ammon-Re geweiht, d. h. dem Re in seiner Eigenschaft als Verkörperung der Urgottheit.

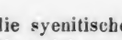
136) IOϩ, ΠI IOϩ, Lunus, der Mond, als männliche Gottheit gedacht, nicht wie bei den Griechen als eine Göttin, *Σελήνη*. Wenn demungeachtet die Griechen gewöhnlich von einer Mondgöttin Selene bei den Aegyptern reden, so erklärt sich dies theils aus dem Einflusse ihrer eigenen religiösen Vorstellungen und ihres Sprachgebrauches, nach denen sie nur eine Mondgöttin kannten, theils aus dem bei den späteren Griechen stattfindenden Synkretismus, wornach sie alle älteren Gottheiten mit Isis und Osiris vermengten, und wie sie den Osiris zum Sonnengott machten, so die Isis zur Mondgöttin. Alle ägyptischen Denkmäler zeigen dagegen die Mondgottheit als eine männliche, und damit stimmen die ausdrücklichen Zeugnisse des Ammonius (in Aristot. de interpretat. p. 15): *καὶ γὰρ ἀρσενικῶς Αἰγύπτιοι τὴν Σελήνην ὀνομάζουσι κτλ.* und des Spartianus (vita Caracall. c. 7): ***Lunam Aegyptii mystice Deum nominant.*** Nur aus einer Vermischung dieser beiden Vorstellungs-

weisen, der griechischen und der ägyptischen, erklärt es sich daher, wenn dem Plutarch (de Iside c. 43) die Mondgottheit ein mannweibliches Wesen ist: eine Vorstellung, die ebenfalls den Aegyptern fremd war.

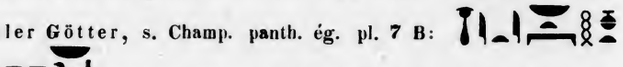
Ein zweiter Name des Mondgottes ist:  , ,  , abgekürzt  ϩONCOY, Chonsu, abgek. ϩONC, Chons; auch  ϩONCOY (N) TKAϩ ϩHT, Chonsu regionis septentrionalis, d. h. der Mondgott hat denselben Titel wie der Sonnengott: Herr des Nordens, der nördlichen Gegend, d. h. Nieder-Aegyptens; Chonsu-Hat wie Har-Hat (s. Champoll. panth. ég. pl. 14 D und 14 F; Wilkinson pl. 46, part 3). Chonsu ist nach Champollion's treffender Erklärung (panth. ég. Text zu pl. 14) insbesondere der Gott des Neulichtes, da COYAI *νεομηνία* bedeutet, und COY, die bei Zählung der Monatstage im Koptischen den Zahlen, in hieratischen Manuscripten den Monatsnamen vorgesetzte Sylbe, wahrscheinlich so viel als Monat, da der Monat die Zeit von einem Neulichte zum andern ist. Chonsu würde demnach wörtlich bedeuten ϩON-COY, ΠϩON N COY, imperator (rector) mensis, von ϩON, ϩWN, imperare, jubere, regere, und COY, mensis. Chonsu als Gott des Neulichtes, des jungen Lichtes, wird daher auch gewöhnlich als jugendliche Gottheit dargestellt, an der allen jugendlichen Gottheiten gemeinsamen Haarflechte kenntlich, die zur Linken des Kopfes herabhängt; Joh dagegen als menschen- oder sperberköpfiger Mann. Doch kommt auch Chonsu als sperberköpfiger Mann vor (Wilkinson pl. 46, part 3, fig. 2; Champ. panth. ég. pl. 14 F). In allen Abbildungen ist die Mondgottheit kenntlich durch die über dem Kopfe des Bildes in einer Mondsichel ruhende Mondscheibe, wie Porphyr (bei Euseb. praep. ev. l. III, c. 13 p. 117) sagt: *Σελήνης δὲ σύμβολον τό,τε διχότομον καὶ ἀμφίκυρτον.* Die Mondscheibe mit der Mondsichel kommt daher auch als natürliches Namenszeichen sowohl des Joh als des Chonsu vor (z. B. Champ. panth. ég. pl. 14 B und C und 14 A).

137) , , und mit dem Artikel , abgekürzt , ; , , mit dem Artikel , , abgekürzt ; , CATϵ, TCATϵ, auch , (mit dem Pfeil als sign. figur.) CATI. In der schon mehrmals erwähnten Inschrift auf der zu Seheleh gefundenen Stele (Letronne, Recherches pour servir à l'histoire de l'Egypte p. 341)

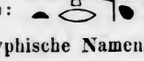
wird die Sate der Hera der Griechen gleichgestellt: *Χνούβει τῷ καὶ Ἄμμωνι, Σάτει τῇ καὶ Ἥρᾳ.* Bei den späteren Griechen aber bedeutete bekanntlich Hera den Luftkreis. Plutarch. de Iside c. 32: *Ἕλληνες Κρόνον ἀλληγοροῦσι τὸν χρόνον, Ἥραν δὲ τὸν ἀέρα.* Also war auch die Sate bei den Aegyptern die Göttin des Luftkreises. Dies wird bestätigt durch eine Stelle des Horapollo (I, 11), worin er sagt: *Δοκεῖ παρ' Αἰγυπτίοις Ἀθηνᾶ τὸ ἄνω τοῦ οὐρανοῦ ἡμισφαίριον ἀπειληφέναι, τὸ δὲ κάτω Ἥρα:* Die Athena (die Neith) scheint bei den Aegyptern die Hemisphäre oberhalb des Himmels eingenommen zu haben, die Hera (Sate) aber die unterhalb desselben. Denn so scheint übersetzt werden zu müssen, indem der Genitiv *τοῦ οὐρανοῦ* von *ἄνω* abhängig gemacht wird; und nicht: die obere Hemisphäre des Himmels und die untere, wobei der Genitiv *τοῦ οὐρανοῦ* von *ἡμισφαίριον* abhängig wäre. Denn alsdann wäre die untere Hemisphäre die unterhalb der Erde, also die unterirdische. Vorsteherin der Unterwelt ist aber die Hathor und nicht die Sate; denn was bei Champollion in seinem Panthéon égyptien und in seiner Notiz von den ägyptischen Papyrus des Vatikans von einer Sate als Mitvorsteherin des unterweltlichen Todtengerichts vorkommt, beruht auf einer irrigen Lesung des Wortes ΘMϵ, *Θέμις*, das er in früherer Zeit Sate las, ein Irrthum, den er in seiner gramm. égyptienne selbst zurückgenommen hat (s. Champ. gramm. ég. p. 123 und sonst unzählige Male). Dazu kommt, dass, wie im Vorhergehenden (s. Note 133) gezeigt wurde, die Aegypter wirklich einen Theil des Urwassers, der Neith, oberhalb der Himmelsveste angesammelt dachten, so dass die Wörter *ἄνω* und *κάτω* allerdings in ihrer eigentlichen Bedeutung oberhalb, unterhalb aufgefasst werden müssen. Dass die Wörter *ἄνω*, *κάτω* bei dieser Auffassung mit dem Genitiv verbunden werden, ist durch Beispiele selbst aus der guten Grächität hinlänglich gesichert (s. Fischer, Animadv. ad Weller. III, b, p. 73 und 75). Doch behält der Ausdruck: *τὸ ἄνω τοῦ οὐρανοῦ ἡμισφαίριον*, von dem Aufenthalte der Neith oberhalb des Himmelsgewölbes gesagt, immer etwas Schiefes und scheint fast auf eine ursprüngliche unrichtige Auffassung von Seiten Horapollo's hinzuweisen. Dass man aber die Sate wirklich als eine Raumgottheit auffasste und zwar so, dass man sie zur Pascht in einem Verhältnisse der Unterordnung dachte, indem man die Pascht als die Vorsteherin einer höheren und die Sate als die einer niederen Himmelsregion betrachtete, erhellt aus Hieroglyphenbildern, in welchen Pascht und Sate in Schlangen- oder Geyer-Gestalt einander gegenüber dargestellt wurden, die Pascht mit dem oberen Theile des Pschent, die Sate mit dem unteren Theile des Pschent auf dem Kopfe; jene auf einem Büschel von Lotusstengeln, dem figurativen Zeichen von regio superior; diese auf einem Büschel von Papyruspflanzen, dem figurativen Zeichen von regio inferior; die Pascht hat dann gewöhnlich ihren Ortsnamen COYAN,

die syenitische Göttin; die Sate ihren Eigennamen  CATE über sich.

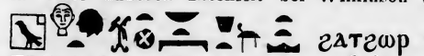
Die Bedeutung der Sate als einer Göttin des innenweltlichen Raumes, des Luftkreises, ist also wohl hinlänglich gerechtfertigt. Dass sie aber insbesondere den von der Sonne erhellten lichten Luftraum, im Gegensatze zu dem in Nacht gehüllten finstern, bedeute, erhellt aus dem Namen Sate selbst. Denn das Zeitwort CATE bedeutet leuchten, glänzen, hell sein, das Substantiv TCATE also die Leuchtende, Glänzende, Helle, wie denn auch daher das Feuer, die Flamme, TCATE, das Leuchtende, Glänzende, heisst.

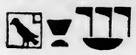
So ist also wohl kein Zweifel, dass die Sate die in der Inschrift bei Theon Smyrnaeus (s. Note 108) unter den acht grossen Gottheiten erwähnte Göttin des Tages, die ἡμέρα ist. Denn eine der grossen Gottheiten gleich der Anukis ist die Sate ohne allen Zweifel, da sie gleich dieser den Titel erhält: Beherrscherin aller Götter, s. Champ. panth. ég. pl. 7 B:  TCATE TNEB (N) TΠE TƵON (N) NENOYTEP NIBOY, Sate, domina coeli, imperatrix omnium Deorum. Ihre hohe Stellung unter den alten Gottheiten der Aegypter beweist endlich auch die Rangordnung, die sie in der erwähnten griechischen Inschrift auf der zu Seheleh gefundenen Stele einnimmt, denn sie folgt in derselben unmittelbar hinter Ammon-Chnuphis und steht vor der Anukis, dem Osiris, dem Sev und dem Thot, die doch selbst lauter grosse Gottheiten sind.

Die bildlichen Darstellungen der Sate bieten nichts Eigenthümliches dar. Sate wird gewöhnlich als menschengestaltige Göttin oder auch als Geyer und Uräus gleich anderen Göttinnen dargestellt. Dass der Pfeil als figuratives Zeichen der Sate vorkommt, erklärt sich einfach aus dem Gleichlaute des ägyptischen Wortes für Pfeil, das ebenfalls CATI, COTI heisst.

138) Der Name Hathor, griech. Ἄθυρι (Plut. de Isid. c. 56) kommt mit phonetischen Zeichen geschrieben nur in hieratischen Papyrusrollen vor, wo er geschrieben wird, d. h. in den entsprechenden hieroglyphischen Zeichen mit umgekehrter Reihenfolge (denn die hieratischen Schriftzüge haben ausschliesslich die Richtung von der Rechten zur Linken), also von der Linken zur Rechten übergetragen:  TE ƵTƵP, TE ƵATƵωP. Die gewöhnliche hieroglyphische Namensbezeichnung ist dagegen:

der Grundriss eines Hauses oder Tempels (ƵAT, das sich im Koptischen in dem Worte ƵAEIT, πυλών, προαύλιον erhalten hat), in welchem ein Sperber steht, das figurative Zeichen des Begriffes ƵωP, θεὸς ἐπιφανής, Deus manifestatus, d. h. einer der in der Welt sichtbar gewordenen verkörperten Gottheiten, als z. B. des Month, des Re, des Chonsu, des Phtah Sochari u. s. w., die alle mit dem figurativen Zeichen des Sperbers bezeichnet werden, nur jeder mit einem eigenthümlichen Kopfputze oder Nebenzeichen. Mit dieser hieroglyphischen Bezeichnung des Namens Hathor stimmt die Erklärung, welche Plutarch (l. l.) von Ἄθυρι giebt, vollkommen überein. Er sagt nämlich, der Name Ἄθυρι bedeute: οἶκον Ὥρου κόσμιον, das Welthaus, die Weltwohnung des Horus, d. h. denjenigen Theil der Welt, des Weltraumes, welcher als die Wohnung des Horus betrachtet werde.

Dass nun dieser Weltraum der nächtlich finstere, unterirdische, die dunkle Unterwelt ist, bezeugen die Inschriften, in denen Hathor geradezu Beherrscherin der Unterwelt genannt wird. So bei Wilkinson pl. 36 A, Inschr. 6: ƵATƵωP TNEB (N) TKAƵ EMENT, Hathor, domina regionis Amenthis, i. e. Orci. Denn nach Plutarch (de Iside c. 29) nennen die Aegypter τὸν ὑποχθόνιον τόπον, εἰς ὃν οἴονται τὰς ψυχὰς ἀπέρχεσθαι μετὰ τὴν τελευτήν, Ἀμένθην; wie denn auch z. B. Osiris Herr des Amenthes, der Unterwelt heisst (Wilkinson pl. 33, Inschrift 8): OYCIPI ΠA NTE TKAƵ EMENT, Ὄσιρις ὁ τοῦ Ἀμένθου, Osiris Dominus Amenthis. Ebenso heisst die Hathor in einer anderen Inschrift bei Wilkinson (pl. 36, Inschrift 3):  ƵATƵωP TƵIK (N) TKAƵ N TPωƵI AYω N TME, TNEB (N) TΠE, TƵON N TKAƵ EMENT, Hathor, rectrix regionis puritatis et veritatis (der reinen Himmelsregion), domina coeli, imperatrix regionis Amenthis. Eine andere, bis auf den mangelnden Titel TNEB N TΠE, domina coeli, gleichlautende Inschrift hat ein Bild der Hathor bei Champollion (panth. ég. pl. 17 B).

In ihrer Eigenschaft als Göttin des unterirdischen Weltraumes hat die Hathor daher auch in dem unterirdischen Aufenthalte der Seelen eine bedeutende Rolle; sie ist eine der Hauptgottheiten des Todtenreichs. Ihren hohen Rang beweisen die Inschriften, welche sie, gleich der Anuki und der Sate, Beherrscherin der gesammten Götter nennen; so z. B. bei Wilkinson pl. 36 A, Inschrift 3:  (verglichen mit Champoll. panth. ég. pl. 18 A [siehe

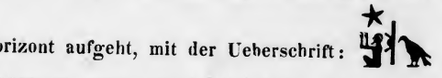
unten Note 149] ϩατϩωρ τϩον (ⲛ) ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲉⲣ ⲛⲓⲃⲟⲩ, Hathor, imperatrix omnium Deorum.

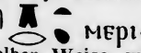
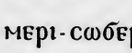
Hathor bedeutet also den unterirdischen Weltraum, die unterweltliche Wohnung des Horus. Diese Bedeutung erhält eine Bestätigung und nähere Bestimmung durch noch eine andere hieroglyphische Schreibung des Namens Hathor. Bei Wilkinson (pl. 36 A, fig. 2, Inschr. 3) und Champollion (panth. ég. pl. 17) kommen nämlich Abbildungen der Hathor vor, welche ausser ihrem gewöhnlichen Namen in der beigefügten Inschrift auch noch einmal den Namen Hathor in hieroglyphischen Zeichen als Kopfschmuck tragen, wie auch andere Götter entweder ihr Namenszeichen über dem Kopfe haben, z. B. die Neith das Weberschiff ⲚⲈⲦ, oder doch den Anfangsbuchstaben ihres Namens; Sev (Kronos) eine Gans, den Buchstaben S; die Göttin Me (Tme, Themis) und der Gott Mui (Apollon) eine Straussfeder, den Buchstaben M u. s. w. Diese Namenshieroglyphe besteht bei der Hathor aus folgenden Zeichen:

. Das oberste Zeichen ist der Sperber, das figurative Zeichen des Begriffes Horus; das mittlere, , ist das gewöhnliche Zeichen für Ement, Amenthes, Unterwelt; das unterste Zeichen endlich, , ist als figuratives und Lautzeichen gleichbedeutend mit , d. h. es bedeutet gleich diesem als figuratives Zeichen eine Umzäunung, Wohnung, ϩⲁⲧ, ϩⲁⲉⲓⲧ, und als Lautzeichen das ϩ, *h.* (Salvolini analyse gramm. p. 68, No. 265.) Die ganze Hieroglyphe ist also lesbar, eine Namenshieroglyphe, und bedeutet: des Horus unterweltliche Wohnung, die genaue Begriffserklärung von Hathor. Das zweite Vorkommen derselben Namenshieroglyphe bei Champollion (panth. ég. pl. 17) in folgender Form: fügt zu dieser Begriffserklärung noch eine wesentliche nähere Bestimmung hinsichtlich des unter dem Sperber, dem Zeichen des Wortes Horus, zu verstehenden Gottes. Es ist klar, dass das Wort Horus schon durch seine Verbindung mit dem Ausdrucke *οἶκος κόσμιος*, welträumliche Wohnung, eine jener grossen im Weltraume sichtbar gewordenen verkörperten Gottheiten bedeuten muss, und als Allgemeinbegriff *θεὸς ἐπιφανής*, Deus manifestatus, aufzufassen ist, also nicht den am gewöhnlichsten so benannten Sohn der Isis, Harsiesi, ϩωρ ϲⲓ ⲏϲⲓ, Horus filius Isidos, den jüngeren Horus bezeichnen kann, einen jener unter menschlicher Gestalt auf der Erde geborenen und wieder verstorbenen Götter (*θεοὶ ἥρωες, ἐπίγειοι*) oder, wie Plutarch (de Iside c. 21) sagt: einen jener Götter, die nicht unentstanden noch unvergänglich waren, sondern deren Körper, nachdem sie ausgeduldet, bei den Aegyptern begraben liegen und verehrt werden. Vielmehr erhellt

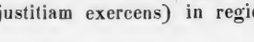
aus der obigen Form der Namenshieroglyphen nun, dass unter dem verkörperten Gotte Horus der Sonnengott Re zu verstehen ist, denn der Sperber in der Namenshieroglyphe hat die besonderen Attribute, den Kopfschmuck und die Peitsche des Amun-Re (s. Wilkinson pl. 22. Champollion pl. 5 und öfters) d. h. des im Sonnenkörper sichtbar (ϩωρ, *ἐπιφανής*) gewordenen, gleichsam geoffenbarten Gottes Amun.

Hathor bedeutet also die unterweltliche Wohnung des Sonnengottes, den unterirdischen Weltraum, als den nächtlichen Aufenthalt der Sonne.

Diese Erklärung des Begriffes der Hathor, wie jene des Sperbers, Horus, erhält eine ausdrückliche Bestätigung durch ein anderes Bild (bei Wilkinson pl. 29, fig. 4), auf welchem die Sonne dargestellt wird, wie sie eben, aus den Armen der Hathor sich erhebend, an dem Horizont aufgeht, mit der Ueberschrift:  ⲉⲓⲟⲩⲱⲧ ϩωρ ⲡⲓⲣⲏ ⲛⲟⲩⲧⲣ̄, ⲉⲧⲧⲱⲟⲩⲛ (denn durch die Lautzeichen ⲉⲧⲉⲛ ⲣⲏ, ortus solis, wird das figurative Zeichen , die Sonne zwischen zwei Bergen, in einer hieroglyphischen Inschrift bei Wilkinson pl. 30 ausgedrückt) (ⲙ) ϩⲁⲧ (ⲛ) ⲧⲉⲕⲁϩ ⲉⲙⲉⲛⲧ, Adoro Horum Deum Solem surgentem e domo regionis Amenthis, Ich bete an Horus, den Sonnengott, der aufgeht aus der Wohnung der Unterwelt.

Bei Wilkinson (Manners and customs of the ancient Egypt. Vol. II.) findet sich ein Hieroglyphenbild, zwei schlangengestaltige Gottheiten darstellend (die Schlange als das gewöhnliche figurative Zeichen der weiblichen Gottheiten, s. Champ. gr. ég. p. 122), in welchem der Suan, der syenitischen Göttin, d. i. der Pascht, eine andere Göttin  ⲙⲉⲣⲓ-ϲⲱⲃⲉⲣⲓ, Mere-Sokari, gegenübersteht, in derselben Weise, wie der Pascht die Sate gegenübergestellt wird, so nämlich, dass die Pascht als die höhere Göttin erscheint, indem sie den oberen Theil des Pschent, der königlichen Krone, trägt, während die ihr gegenüberstehende Gottheit als untergeordnet dargestellt wird, indem sie den unteren Theil der Königskrone auf dem Haupte hat (s. oben Note 137). Diese Göttin Mersokar wird durch eine Ueberschrift (bei Wilk. pl. 67) ausdrücklich als die Hathor bezeichnet, denn sie heisst die Herrscherin der Unterwelt:  ⲙⲉⲣⲓ-ϲⲱⲃⲉⲣⲓ ⲧϩⲟⲛ ⲛ ⲉⲙⲉⲛⲧ (die Lesung von als ϩⲟⲛⲧ, ⲧϩⲟⲛ mit weggelassenem Hauchzeichen ϩ, ist gesichert durch die zwei oben angeführten ganz

parallelen Inschriften der Hathor, wo einmal und das anderemal steht). Da die Pascht die Göttin des unendlichen Raumes ist, welcher das ganze Himmelsgewölbe von aussen umgiebt, so ist es klar, dass sowohl die Sate, die Gottheit der erleuchteten Hälfte des innenweltlichen Raumes von dem Himmel bis zur Erde, als auch die Hathor, die Gottheit der finsteren Hälfte des Weltraumes vom Himmelsgewölbe bis zur Erde, zu der Pascht in einem gleichen Verhältnisse der Unterordnung stehen und dass daher die Pascht in einen Gegensatz sowohl zur Sate als zur Hathor gestellt werden konnte. Die Identität der Mere-Sokari und der Hathor ist also sicher.

Der Titel ⲙⲉⲣⲓ-ⲥⲱⲃⲉⲣⲓ ist aus zwei Wörtern zusammengesetzt und bedeutet: justitiam faciens, retributionem exercens, denn ⲘⲈ heisst justitia; ⲥⲱⲃⲉ oder ϣⲱⲃⲉ (wie ⲥⲁϫⲓ, ϣⲁϫⲓ, loqui) heisst damno afficere, mulctare; ⲣⲓ, ⲓⲣⲓ, ⲉⲣⲓ, facere; das Zeichen bedeutet ebensowohl ⲕ als ϫ und ⲅ, denn der Wechsel der Gaumenlaute und Zischlaute im Koptischen ist oben Note 113 nachgewiesen worden. Die Namen ⲘⲈⲣⲓ und ⲥⲱⲃⲉⲣⲓ sind, wie man sieht, vollkommen synonym und bedeuten eine richtende, vergeltende Gottheit; daher kommt auch der Name ⲘⲈⲣⲓ ohne den Zusatz ⲥⲱⲃⲉⲣⲓ bei derselben Göttergestalt vor, so bei Wilkins. pl. 67 unter der Ueberschrift: ⲧⲙⲉⲣⲓ (ⲛ̄) ⲧⲥⲁⲙ-ⲡⲉⲥϩⲧ, Dea Meri (justitiam exercens) in regione infera, oder:  ⲧⲙⲉⲣⲓ ⲧⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲛ̄ ⲧⲥⲁⲙ-ⲡⲉⲥϩⲧ ⲧⲥⲟⲩⲧⲛ̄, Meri Dea regionis inferae, regina. Diese Beinamen beziehen sich darauf, dass nach dem Glauben der Aegypter die Unterwelt der Ort war, in welchem die abgeschiedenen Seelen den Lohn für die Handlungen ihres irdischen Lebens empfingen, denn die Aegypter glaubten an eine Vergeltung nach dem Tode, wie wir weiter unten sehen werden. So erhalten auch andere höhere Gottheiten, z. B. Phtah, den Titel Sokaris, ⲥⲱⲃⲉⲣⲓ, retributionem exercens (s. unten Note 244), denn im Verlaufe dieser Untersuchungen wird sich herausstellen, dass alle höheren, überirdischen Gottheiten bei den Aegyptern zugleich unterirdische waren und an dem Richteramte über die Seelen theilnahmen (s. Note 245). Der Beiname Meri-Sokari bezeichnet also die Hathor als die Vorsteherin der nach dem Tode in der Unterwelt stattfindenden Vergeltung; ein Titel, welcher der Hathor als Beherrscherin der Unterwelt ganz insbesondere zukommen musste.

Dass die Hathor als Beherrscherin der Unterwelt in der Thiergestalt einer Hündin abgebildet wurde, um sie als Wächterin des

Todtenreiches zu bezeichnen, wird weiter unten nachgewiesen werden (s. Note 242).

Da sich Tag und Nacht mit der Sonne um den Erdball herumbewegen, so ist die Hathor nicht blos eine rein unterirdische Gottheit, sondern auch die Gottheit der irdischen Nacht und gleich allen übrigen ägyptischen Gottheiten zugleich eine unter- und überirdische Gottheit.

Somit ist also die Annahme, dass die bei Theo Smyrnaeus in der mehrfach erwähnten Inschrift vorkommende *Νύξ* die Hathor sei, hinlänglich gerechtfertigt.

139) Mit dem Begriffe der Nacht hängt auch wohl der Beiname Aphrodite zusammen, den die Griechen der Hathor geben. So heisst es im Etymologicum magnum s. v. *Ἀθύρ* mit den Worten des Grammatikers Orion: *Ἀθὺρ ὁ μήν. Καὶ τὴν Ἀφροδίτην οἱ Αἰγύπτιοι καλοῦσιν Ἀθὼρ, καὶ μηνάγε τὸν τρίτον τοῦ ἔτους ἐπώνυμον ταύτῃ πεποιήκασιν· οὕτως Ὡρίων.* Daher erwähnt Herodot in der Stadt *Ἀιάρβηχις*, d. h. Stadt der Hathor, ϩⲁⲑⲟⲣ-ⲃⲁⲕⲓ, im prosopitischen Nomos einen Tempel der Aphrodite; Herodot II, 41: *οὔνομα τῇ πόλι Ἀιάρβηχις· ἐν δ' αὐτῇ Ἀφροδίτης ἱρὸν ἄγιον ἵδρυται.* Die Angabe des Hesychius: Die Aegypter verehrten eine *Ἀφροδίτη-Σκοτία*, eine Aphodrite als Göttin der Finsterniss (s. v. *σκοτία*: *Καὶ Ἀφροδίτης Σκοτίας ἱερὸν κατ' Αἴγυπτον*, vgl. Diodor. Sicul. I, c. 96: *Εἶναι δὲ λέγουσι πλησίον τῶν τόπων τούτων* [bei Memphis] *καὶ Σκοτίας Ἑκάτης ἱερόν*) ist also auch auf die Hathor zu beziehen.

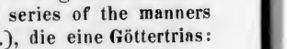
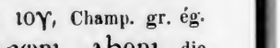
Nach anderen Stellen hätten die Aegypter eine Aphrodite Urania verehrt, der eine Kuh geheiligt war. So sagt Aelian de anim. l. XI, c. 27, wo er von der Stadt Chusae im Nomos Hermopolitanus spricht: *Ἐν ταύτῃ σέβουσιν Ἀφροδίτην, Οὐρανίαν αὐτὴν καλοῦντες, τιμῶσι δὲ καὶ θήλειαν βοῦν.* Ebenso Strabo l. XVII, p. 552: *Οἱ δὲ Μωμεμφῖται τὴν Ἀφροδίτην τιμῶσι καὶ τρέφεται θήλεια βοῦς ἱερά, καθάπερ ἐν Μέμφει ὁ Ἆπις, ἐν Ἡλίου δὲ πόλει ὁ Μνεῦις.* Beides passt allerdings auf die Hathor, denn sie heisst auf Hieroglyphenbildern: Herrin des Himmels, und das ihr geheiligte Thier war die Kuh (Champ. gr. ég. p. 126. Wilkinson pl. 35 A, part 2).

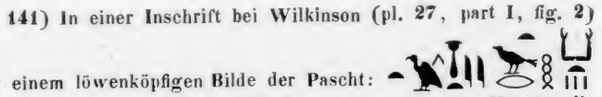
Demnach hätten die Aegypter mit dem Begriffe der Hathor, als einer Göttin des unterweltlichen und nächtlichen Dunkels, auch noch den einer Vorsteherin der Entstehung und des Wachsthumes verbunden. So ungleichartig auch beide Begriffe sind, und so auffallend im ersten Augenblicke ihre Verbindung in Einem göttlichen Wesen, so liegt doch wohl der Vereinigungspunkt beider Vorstellungen in dem Begriffe der Nacht selbst. Bei den Aegyptern nämlich, bei denen wenig oder gar kein Regen fiel, lieferte der Nachtthau die einzige zum Wachsthum unumgänglich nöthige Feuchtigkeit. Die Hathor, die Göttin der Nacht, wurde deswegen mit eben dem Rechte für die Beförderin des Wachsthumes angesehen, wie der Mond, dessen Lichte ebenfalls eine Mitwirkung zur Erzeu-

gung des Nachtthaues beigelegt wurde. Dass aber die Aegypter die Hathor als eine Aphrodite im griechischen Sinne, nämlich als eine Liebesgöttin betrachtet hätten, ist weniger wahrscheinlich, obgleich Champollion aus dem Umstande, dass die Hathor zuweilen auf Hieroglyphenbildern mit Schlingen in den Händen vorkommt, eine Bestätigung ihrer Bedeutung als Liebesgöttin hat finden wollen, da Horapollo (II, 26) die Schlinge für ein Symbol der Liebe erklärt. Aber diese Beweisstelle ist gerade eine der verderbtesten im Horapollo, und ihre wahrscheinlichste Wiederherstellung: *παγὶς ἔρωτα ὡς θήραν θανάτου* (oder *θανατοφόρον*), *πτερὸν ἀέρα σημαίνει, ὠὸν υἱόν*: laqueus amorem, ut praedam mortis (oder venationem mortiferam), ala aërem significat, ovum filium, — ist zu unsicher, als dass man auf diese Stelle allein eine Erklärung bauen könnte.

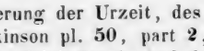
Der Hathor war, wie wir gesehen haben, eine Kuh geheiligt, die ihren Namen trug. Abgebildet wird daher die Hathor theils als menschenköpfige, theils als kuhköpfige Göttin und endlich als Kuh selbst (wie bei Wilkinson pl. 36), in der Gestalt des ihr geheiligten Thieres, wie auch bei anderen Gottheiten der Fall ist. Ihr gewöhnlicher Kopfschmuck sind daher zwei Kuhhörner, zwischen denen eine Sonnenscheibe ruht. Als Göttin der Erzeugung scheint Hathor auf Hieroglyphenbildern auch noch unter verschiedenen Beinamen vorzukommen, unter andern unter dem figurativen Namenszeichen eines Frosches: , wahrscheinlich das figurative Zeichen des Titels Hecate, ⲦϩⲈⲔ oder ϩⲈⲔⲦⲈ (denn ϩⲔ heisst nach Champoll. gr. ég. p. 52 der Frosch), als Göttin mit einem Froschkopf (Wilkinson pl. 25, part 4). Dass diese froschköpfige Göttin die Hathor wirklich ist, erhellt aus der griechischen Inschrift einer Gemme bei Wilkinson (second series of the manners and customs of the ancient Egyptians Vol. I.), die eine Göttertrias: eine geflügelte Schlange, den sperberköpfigen Sonnengott und eine froschköpfige Göttin, darstellt. Die Inschrift lautet: ⲈⲒⲤ *ΒΑΙΤ* (*βαιτ, βαίτῃ* nach Horapoll. I, 7: accipiter, ⲂⲎⲞ, der Sperber als Symbol des Namens Horus, s. oben Note 113), ⲈⲒⲤ *ΑΘΩΡ, ΜΙΑ ΤΩΝ ΒΙΑ* (plur. von ⲂⲀⲓ, anima, spiritus, s. Horapoll. I, 7; die Endung ⲓⲀ, s. Champ. gr. ég. p. 35, abgekürzt statt der häufiger vorkommenden ⲎⲞⲨ, ⲓⲞⲨ, Champ. gr. ég. p. 170), ⲈⲒⲤ *ΑⲈ ΑΚΩΡΙ* (ⲁⲕⲱⲣⲓ, ⲁϩⲱⲣⲓ, ⲁⲃⲟⲣⲓ, die Schlange, der unter der Gestalt einer Schlange dargestellte Urgeist Kneph, der *Ὀφιονεύς, Ἀγαθοδαίμων* der Griechen). *ΧΑΙΡⲈ ΠΑΤⲈΡ ΚΟⲤΜΟΥ, ΧΑΙΡⲈ ΤΡΙΜΟΡΦⲈ ΘⲈΟⲤ*; d. h. *εἰς Βαὶτ, εἰς Ἄθωρ, μία(ν) τῶν Βία, εἰς δὲ Ἄκωρι· χαῖρε πάτηρ κόσμου, χαῖρε τρίμορφε θεός*: Dem Sperber (dem Sonnengott in sperberköpfiger Gestalt), der Athor, einer der geistigen Gottheiten (der göttlichen Geister), und dem Ophioneus (dem Urgeist in Schlangengestalt). Sei gegrüsst, Vater der Welt

(dass Kneph, der Urheber des geistigen Lebens in der Welt, von den Aegyptern als Vater der Welt betrachtet wurde, sagt Diodor. Sicul. I, 12; s. oben Note 120); sei gegrüsst, dreigestaltiger Gott. (Dreigestaltig heisst der schöpferische Urgeist Kneph deshalb, weil er in drei verschiedenen Gestalten existirt: als aussenweltliche Gottheit, die das Himmelsgewölbe umschliesst und in Bewegung setzt, Emeph, Lenker des Himmels; als innenweltlicher, die Welt durchdringender schöpferischer Geist, Menth-Harseph; und endlich in seiner Verkörperung als Sonnengott, Re, s. oben Note 112 und unten Note 142 u. ff.). Auch aus dieser Inschrift erhellt also die enge Verbindung der Hathor mit der Sonne, und zugleich ihre Eigenschaft als Vorsteherin der Erzeugung, denn alle drei Gottheiten stehen insgesammt der Erzeugung und Entstehung vor. Zugleich erhellt aber aus dieser Verbindung der Athor mit Re und Kneph die hohe Stellung der Hathor unter den acht ältesten Gottheiten.

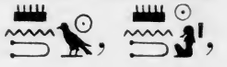
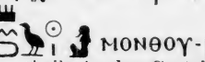
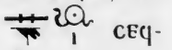
140) Bei Wilkinson (second series) sind zwei sitzende Göttinnen abgebildet, welche einander den Rücken zukehren. Die Göttin zur Linken ist sogleich an den in der vorhergehenden Note besprochenen hieroglyphischen Namenszeichen, die sie auf dem Kopfe trägt, als Hathor erkenntlich. Sie hat blos die Ueberschrift: ⲦⲤⲀ (Ⲛ) ⲦⲔⲀϩ, pars terrae, regio terrae, Weltgegend; es ist also wohl klar, dass die Hathor hier nicht als Göttin der Unterwelt, sondern als Göttin einer Weltgegend betrachtet wird; aber weiter Nichts. Glücklicherweise kann aber diese kurze Inschrift aus einer andern ergänzt werden; denn dieselbe Abbildung der Hathor kommt auch in Wilkinson's Kupferatlas (pl. 53, part 2) vor, mit der hieroglyphischen Inschrift:  ⲦⲤⲀ Ⲛ ⲦⲔⲀϩ ⲈⲘⲈⲚⲦ ⲦⲚⲈⲂ Ⲛ ⲦⲠⲈ ⲦϩⲞⲚ (Ⲛ) ⲚⲈ ⲚⲞⲨⲦⲢ̄, pars (regio) terrae occidentalis, domina coeli, imperatrix deorum. Die Hathor kommt also hier als der westliche Weltraum, die westliche Weltgegend vor. Und dass das Wort ⲈⲘⲈⲚⲦ, das sowohl Westen als Unterwelt bezeichnet (s. Peyron lex. copt. p. 35), hier wirklich in der ersten Bedeutung genommen werden muss, erhellt aus der Nebenfigur zur Rechten, welche ebenfalls nach der Ueberschrift eine Weltgegend vorstellt und das Wortzeichen für Osten, ⲈⲒⲈⲂⲈⲦ, auf dem Kopfe trägt. Die Inschrift lautet:  ⲦⲤⲀ Ⲛ ⲦⲔⲀϩ ⲈⲒⲈⲂⲦⲒ, pars (regio) terrae orientalis. Da die Hathor als Göttin des Westens durch die Namenshieroglyphe vollkommen sicher ist, so ist es wohl auch keinem Zweifel unterworfen, dass die Göttin des Ostens die Sate, die Göttin des Tages ist, obgleich die Figur der Göttin keine bestimmten Abzeichen der Sate an sich trägt.

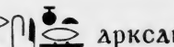
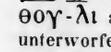
141) In einer Inschrift bei Wilkinson (pl. 27, part I, fig. 2) über einem löwenköpfigen Bilde der Pascht:  ТМАУ САТН ТѠНРІ ϩЕКТЕ, Pascht-Sate, magna Hecate, die Pascht als Sate, die grosse Herrin. Dass unter ТМАУ, *ἡ μήτηρ καὶ ἑξοχήν*, hier wirklich die Pascht verstanden werde, beweist ausser dem anderen der Pascht ebenfalls eigenthümlichen Titel Hecate auch noch die löwenköpfige Gestalt der Göttin; denn wenn auch der Titel Mutter, ТМАУ, ebenfalls noch der Neith zukommt und die löwenköpfige Gestalt auch noch anderen Göttinnen, als z. B. der Tafne u. s. w., so kommt doch der Neith nicht die löwenköpfige Gestalt, und den übrigen löwenköpfigen Göttinnen, die alle zweiten und dritten Ranges sind, keines der Prädikate Tmau und Hecate zu. Nur in der Pascht trifft Beides zusammen. Der Name Tmau-Sate, Pascht-Sate bedeutet also, dass Pascht hier als Sate, d. h. in einer untergeordneten Emanation, erscheine, die Gottheit des unendlichen Raumes im Allgemeinen in einem ihrer innenweltlichen Theile, dem oberirdischen Weltraume. Auf der nämlichen Platte bei Wilkinson findet sich daher unter der Ueberschrift „Tmau-Sate“ die Pascht als Sate, auch geradezu die Sate in ihrer gewöhnlichen Gestalt abgebildet.

142) Als Verkörperung der vor- und ausserweltlichen geistigen Urgottheit, des Amun-Kneph, kommt der Sonnengott hauptsächlich als widderköpfige Gottheit vor, wie Amun-Kneph selbst mit dessen eigenthümlichem Kopfputz; z. B. bei Champollion panth. ég. auf pl. 2, verglichen mit pl. 3; ebendaselbst auf pl. 2 ter, verglichen mit Wilkinson pl. 21, part 1, fig. 2. Oder auch, ebenfalls gleich dem Amun-Kneph selbst, als Widder, z. B. Champollion panth. ég. pl. 2 bis. Die Inschrift lautet gewöhnlich: АМОУН рн, ПНЕВ (Н̄) ТПЕ, ПСОУНТ (Н̄) НЕНОУТЕР, Amun-Re, dominus coeli, rex Deorum.

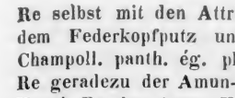
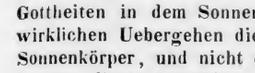
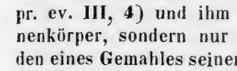
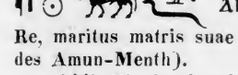
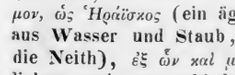
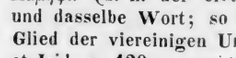
Als Verkörperung der Urzeit, des Sevek, kommt der Sonnengott vor bei Wilkinson pl. 50, part 2, und zwar fig. 1 als menschenköpfiger Gott, gleich Sevek, und dessen gewöhnlichen Kopfputz tragend, mit der Inschrift:  СЕВЕК рн ПНЕВ, ПСОУНТ Н̄ САМПЕСНТ, Sevek Re, dominus, rex regionis septentrionalis, d. h. von Nieder-Aegypten, wo Sevek seinen Haupttempel hatte; in Fig. 3 dagegen erscheint Sevek-Re unter der widderköpfigen Gestalt des Ammon-Re mit den Inschriften: СЕВЕК-рн ПНЕВ Н̄ ОМВТЕ, ПНОУТЕР НΔΔ, ПНЕВ (Н̄) ѲѠ, Sevek-Re, dominus urbis

Ombi, Deus magnus, dominus mundi; und: СЕВЕК-рн, ПНЕВ (Н̄) МАΝ̄ѠПЕ ТКАϩ ѠΝϩ, Sevek-Re, dominus habitationis in regione vitae, d. h. der höheren Himmelsregionen, wo die seligen Götter und Geister sich aufhalten.

Als Verkörperung des innenweltlichen Schöpfergeistes des Amun-Menth-Harseph erscheint der Sonnengott bei Champollion (panth. ég. pl. 27) und bei Wilkinson (pl. 49, part 2 und pl. 26, fig. 1) theils in seiner eigenen gewöhnlichen Gestalt als sperberköpfiger Gott mit dem Kopfputze des Amun, den beiden Federn über der Sonnenscheibe, unter dem Namen:  МЕΝѲ-рн, МОΝѲ-рн, Menth-Re, Month-Re, oder:  МОΝѲОУ-рн, Monthu-Re (Champoll. gr. ég. p. 121); theils in der Gestalt des Amun-Harseph als menschenköpfiger Gott, den eigenthümlichen Kopfputz des Amun, die beiden Federn über der Sonnenscheibe auf dem Haupte, mit aufgerichtetem Zeugungsgliede, unter dem Namen:  СЕϥ-рн, Seph-Re (Wilkinson pl. 26, fig. 1, Inschrift 4).

Monthu-Re ist derselbe Name, den die Griechen durch Mandulis wiedergeben, denn die Aegypter unterschieden wahrscheinlich die Laute R und L in der Aussprache wenig von einander, wie daraus hervorgeht, dass sie manche Wörter bald mit einem R, bald mit einem L schrieben, z. B. den Namen Alexandros bald: АΛΚСАΝΔРС, bald:  АРКСАΝΔРС (s. Champoll. gr. ég. p. 32). Derselbe Fall konnte also auch bei  eintreten und der Name bald МОΝѲОУ-рІ, bald МОΝѲОУ-ΛІ ausgesprochen werden. Es ist also wohl keinem Zweifel unterworfen, dass kein anderer Gott als Monthu-Re jener Mandulis, *Μανδουλις* ist, welcher in einer von Niebuhr (Inscript. Nubiens.) zu Kalabsche, dem alten Talmis in Nubien, gefundenen Tempelinschrift *κύριος* und *θεὸς μέγιστος* heisst, und welchem also in Talmis ein Tempel geweiht war. Dass dem Monthu-Re beide Titel mit allem Rechte zukommen, bedarf keines weiteren Beweises.

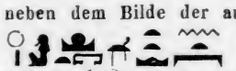
143) Unter diesem allgemeinen Namen Amun-Re kommen daher meistens geradezu Abbildungen des Amun-Menth-Harseph vor in der gewöhnlichen menschenköpfigen Form mit dem eigenthümlichen Federkopfputze und mit oder ohne das aufgerichtete Zeu-

gungsglied. Mit dem aufgerichteten Zeugungsgliede bei Wilkinson pl. 22, fig. 2; pl. 77, part 2 mit der Inschrift:  AMOYN-PH ПСОУТN (N) NENOYTP̄, Amun-Re, rex Deorum, die hieroglyphische Schreibung des in einer bilinguischen (ägyptischen und griechischen) Inschrift zu Turin befindlichen und in demotischen Zeichen geschriebenen Göttternamens: 
amn ⊙ l(ra)s t n t r,
den der griechische Text durch *(AMΩ)NPAΣΩNΘHP, Ἀμωρασωνθηρ* wiedergiebt. (Salvolini analys. gramm. p. 198. Young's rudiments of an Egyptian dictionary p. 80 u. 81.) Buchstäblich in Hieroglyphen übertragen entsprechen die demotischen Zeichen folgenden:  AMOYN-PH COYTN̄ THP, d. h. ganz genau unserer obigen Inschrift. Denn THP ist, wie Peyron nachgewiesen hat, das altägyptische Wort für das koptische NOYTEP. Das dritte Wort der demotischen Inschrift:  CTN, COYTN, rex, hatten die bisherigen Erklärer, verführt durch das Griechische, irrthümlich CWNT, *σωτήρ*, gelesen (s. Salvolini analys. gramm. p. 198), und Salvolini suchte es durch creator zu erklären (ibid. p. 244 seq.), weil er wohl fühlte, dass ein *σωτὴρ θεῶν* keinen Sinn hätte. Allein da die Lautbezeichnung ägyptischer Wörter durch griechische Buchstaben bei der so grossen Lautverschiedenheit beider Sprachen nur ungenau sein kann, so hätte man auf die griechische Schreibung des Wortes keinen so grossen Werth legen sollen, da die Zeichen, wie sie Salvolini selbst giebt und wie sie sich bei Young finden, die Stellung des T vor dem N, und folglich die Lesung CTN, COYTN̄, rex, vollkommen sicher stellen. Zum Ueberfluss bestätigt eine Variante desselben Göttternamens bei Young (l. l. p. 80 unten) die angegebene Lesung vollkommen:  AMN-PH (Γ Wortabtheiler) CTN-TP, AMOYN-PH COYTN THP. Ferner hat Amun-Re den Titel:  AMOYN-PH ПNEB (N) NEБEET (N) CNAY ΘW, ПNEB (N) TПE, ПСОУТN (N) NENOYTP̄, Amun-Re, dominus thronorum in ambobus mundis (d. h. Oberherr der beiden Welten, der Ober- und Unterwelt), dominus coeli, rex Deorum. Ohne das Zeugungsglied kommt Amun-Re vor unter der nämlichen letzten Ueberschrift bei Champoll. panth. ég. pl. 1, und unter der Ueberschrift Amun-Re, rex Deorum, bei Wilkinson pl. 20, pl. 22, fig. 1. Unter der gewöhnlichen sperberköpfigen Gestalt des Sonnengottes kommt endlich Amun-Re vor bei Wilkinson pl. 22, Fig. 4 unter der Ueberschrift: Amun-Re, dominus thronorum in ambobus mundis. Endlich geradezu als Sperber, gleich dem

Re selbst mit den Attributen des Amun, dem menschlichen Kopf, dem Federkopfputz und dem aufgerichteten Zeugungsglied bei Champoll. panth. ég. pl. 5 oben. Dass unter dem Namen Amun-Re geradezu der Amun-Harseph dargestellt wird, wie unter Amun-Kneph-Re der Amun-Kneph, unter Sevek-Re der Sevek, beweist, dass diese Ansicht von der Verkörperung der höheren geistigen Gottheiten in dem Sonnengotte ernstlich gemeint war von einem wirklichen Uebergehen dieser Gottheiten ihrem Wesen nach in den Sonnenkörper, und nicht etwa von einer blossen Uebertragung der Aemter dieser Gottheiten auf die Sonne verstanden werden darf. Daher erklärt es sich, wie die Sonne als Verkörperung des Amun so ganz und gar mit Amun-Menth-Harseph identificirt werden konnte, dass man die Sonne selbst Demiurg, Weltschöpfer, nannte (Euseb. pr. ev. III, 4) und ihm Titel beilegte, die ihm gar nicht als Sonnenkörper, sondern nur als geistigem Schöpfergott zukommen, z. B. den eines Gemahles seiner Mutter, der Neith (Wilkins. pl. 22, Inschr. 3): AMOYN-PH, ПAKIH (N) TEqMAY, Amun-Re, maritus matris suae (vgl. oben die Note 116 über diesen Titel des Amun-Menth).

144) Hierdurch erhalten zwei schon früher angeführte Stellen ihr volles Licht. In der ersten Stelle (bei Damascius de prim. princip. p. 385, ed. Kopp, schon zum Theil in Note 88 und 112 angeführt) werden drei Kneph erwähnt: *Οἱ δὲ αἰγύπτιοι καθ' ἡμᾶς φιλόσοφοι γεγονότες ἐξήνεγκαν αὐτῶν (τῶν Αἰγυπτίων) τὴν ἀλήθειαν κεκρυμμένην, εὑρόντες ἐν αἰγυπτίοις δή τισι λόγοις, ὡς εἴη κατ' αὐτοὺς ἡ μὲν μία τῶν ὅλων ἀρχὴ* (neuplatonischer Kunstausdruck für das erste oberste einfache Princip, die Monas) *σκότος ἄγνωστον* (Amun der unerkennbare dunkle Urgeist, s. oben Note 80) *τὰς δὲ δύο ἀρχάς* (die Dyas, das zweite und zweifache Urprincip), *ὕδωρ καὶ ψάμμον, ὡς Ἡράϊσκος* (ein ägyptischer Philosoph, sc. *φησί*; nämlich die aus Wasser und Staub, feinen Erdtheilchen gemischte Urmaterie, die Neith), *ἐξ ὧν καὶ μεθ' ἃς* (nach und aus den vier vorweltlichen noch ungeschiedenen Urgottheiten) *γεννηθῆναι τὸν πρῶτον Καμηφίν* (d. h. der erste Kneph, denn *Κνήφ* und *Καμηφίς* ist ein und dasselbe Wort; so heisst z. B. Kneph der Urgeist, das erste Glied der viereinigen Urgottheit bei Stob. Ecl. phys. Dialog. Hori. et Isid. p. 120: *Καμηφὶς προπάτωρ καὶ πάντων προγενέστερος.* Unter diesem ersten Kneph ist also hier der nach Entstehung der Welt ausserhalb derselben verbliebene Urgeist verstanden, der Lenker des Himmels, Emeph [s. Note 105], der das Himmelsgewölbe von aussen umschliesst und in Bewegung setzt)· *εἶτα τὸν δεύτερον* (sc. *Καμηφίν*, der in die Welt übergegangene Urgeist, der Schöpfergeist, Harseph-Menth, der höchste der acht kosmischen Gottheiten) *ἀπὸ τούτου* (sc. *τοῦ πρώτου Καμηφέως*, denn Harseph ist ja eine Emanation des Urgeistes)· *εἶτα καὶ ἀπὸ τούτου* (*τοῦ δευτέρου Καμηφέως*) *τὸν τρίτον* (sc. *Καμηφίν*, also die zweite der Weltbildung vor-

stehende Gottheit, nämlich Phtah-Thore, das Urfeuer, der materielle Weltbildner) οὓς συμπληροῦν τὸν ὅλον νοητὸν διάκοσμον. Οὕτω μὲν Ἀσκληπιάδης. (Den Einen war also Phtah der dritte Kneph; den Anderen dagegen war es der Sonnengott; denn:) Ὁ δὲ νεώτερος Ἡρᾴϊσκος τὸν τρίτον ὀνομασθέντα Καμηφὶν ἀπὸ τοῦ πατρὸς (dem Harseph) καὶ τοῦ πάππου (dem Amun-Kneph) τὸν Ἥλιον εἶναί φησιν (also den Sonnengott als Amun-Re). Auf diese Weise bestätigen sich die Hieroglyphen und die schriftlich erhaltenen Notizen bei den griechischen Schriftstellern auf das Vollkommenste, und es ist klar, wie sehr man Unrecht hatte, alle Nachrichten der Neuplatoniker in Bausch und Bogen zu verwerfen. Mit dieser Angabe von den dreien, der Schöpfung vorstehenden Gottheiten stimmt die schon (Note 114) angeführte Stelle des Plutarch von den drei Eroten, Zeugungsgöttern der Aegypter, vollständig überein (Plut. Amatorius c. XIX.): Αἰγύπτιοι δύο μὲν Ἕλλησι παραπλησίως Ἔρωτας, τόν τε πάνδημον (eine etwas schielende Auffassung des physischen Zeugungsgottes, des Phtah, die ihren Ursprung in der Vergleichung mit den griechischen Eroten hat) καὶ τὸν οὐράνιον (den geistigen schaffenden und weltbildenden Gott, den Amun-Menth-Harseph) ἴσασι, τρίτον δὲ νομίζουσιν Ἔρωτα τὸν Ἥλιον (den Amun-Re, die Verkörperung des Amun-Menth in der Sonne). So erklärt sich auch diese für jeden mit dem ägyptischen Ideenkreise Nicht-Vertrauten höchst befremdlich klingende Stelle ganz einfach.

145) ϩωρ, θεὸς ἐπιφανής (s. Note 113). So kommt (bei Champoll. panth. ég. pl. 15 A.) Re als geflügelte Sonnenscheibe vor, von der Lichtstrahlen herabträufeln, mit der Ueberschrift: ϩωρ ⲛ̄ ⲉⲧⲉⲛ (ⲛ̄) ⲧⲓ ⲉⲣϩⲱ, Horus (Deus manifestus) in oriundo ex sua habitatione, oder (bei Wilkinson pl. 29) neben dem Bilde der aufgehenden Sonne die Ueberschrift:  ⲉⲓⲟⲩⲱⲧ ϩωρ ⲡⲓ ⲣⲏ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄ (ⲛ̄) ⲉⲧⲉⲛ (ⲛ̄) ⲧⲓ ⲉⲣϩⲱ (ⲛ̄) ⲧⲕⲁϩ ⲉⲙⲉⲛⲧ ⲛ̄ ⲧⲡⲉ, adoro Deum Hor-pi-Re (i. e. Horum Solem), orientem ex habitatione sua in regione infera (subterranea) coeli.

Der Titel: Horus, Deus manifestus, conspicuus kommt zwar dem Sonnengotte Re, als der bedeutendsten kosmischen Gottheit, vorzugsweise zu, ist ihm aber mit anderen höheren und niederen Gottheiten gemein, da er kein Eigenname, sondern ein nomen appellativum ist. So haben insbesondere zwei Götter aus der Familie der Kroniden den Namen Hor, der Bruder und der Sohn des Osiris; jener Horus der Aeltere, Haroeri, dieser Horus der Jüngere benannt. Daher gab der Titel Hor den Späteren zu mehrfachen Verwirrungen Anlass, da sie bei der in späteren Zeiten vorherr-

schenden Verehrung der sagengeschichtlichen Gottheiten ohnehin geneigt waren, die Aemter und Titel der älteren kosmischen Gottheiten auf die Kroniden überzutragen, wie wir in der Folge sehen werden. So verwechselten sie Harseph mit Osiris (s. oben Note 113), die Neith, die Gottheit der in die Welt übergegangenen Materie, wegen ihres Beinamens ϩⲥⲓ, die Alte, mit der Isis, der Gattin und Schwester des Osiris (s. oben Note 116). So verwechselten sie denn auch Hor-pi-Re, Horus, den Sonnengott, mit Arueris, dem Bruder des Osiris. Diese Verwechselung ward noch dadurch befördert, dass die Späteren, z. B. Plutarch (de Iside c. 12) diesen Arueris Apollon nannten, den die späteren Griechen ebenfalls mit dem Sonnengotte Phöbus identificirten, und dass dieser Arueris von den Aegyptern in der Sonne wohnend gedacht wurde (s. unten Note 234). Aus dieser Verwechselung der jüngeren sterblichen Gottheiten mit den älteren kosmischen erklärt sich z. B. eine Stelle des Plutarch (de Iside c. 54), in welcher die gemischte gute und böse Natur des Sonnenballes (des Hor-pi-Re) durch seine Entstehung aus der Verbindung des Harseph, des schöpferischen Urgeistes, mit der Neith, der Materie, hergeleitet wird; ein Satz, der, wie wir sehen werden, mit der ägyptischen Lehre vollkommen übereinstimmt, nach welcher der Sonnengott als ein Wesen gemischter Natur angesehen und daher auch in seiner Wirksamkeit von den Raumgottheiten, den Hüterinnen der Weltordnung, überwacht wird. Die Darstellung dieses Satzes wird dadurch völlig unverständlich und sinnlos, dass Plutarch statt des Harsaphes, des geistigen Schöpfergottes, den Osiris, statt der Neith, der in die Welt übergegangenen Materie, die Isis, statt des Hor-pi-Re, des Sonnengottes, den Arueris, Horus den Aelteren, den Bruder des Osiris, statt der Urgottheit Amun, aus der Harseph und Neith in die Welt emanirten, die Rhea, die Mutter der Osiriden, nennt; ganz abgesehen davon, dass durch diese Verwechselung auch noch andere Begriffsverwirrungen in die Stelle gebracht werden, wie z. B. dass Arueris, der in der ägyptischen Mythologie ein Bruder des Osiris und der Isis ist, wie Plutarch selbst (de Iside c. 12) angiebt, hier auf einmal zum Sohne des Osiris wird; dass Typhon, der Bore-Seth der ägyptischen Mythologie, zum Repräsentanten des bösen Princips nach neuplatonischer Ansicht gemacht wird gegen die ächt ägyptische Lehre u. s. w. Setzt man aber an die Stelle der von Plutarch genannten jüngeren sterblichen Gottheiten die mit ihnen verwechselten älteren kosmischen Gottheiten, so wird die Stelle vollkommen klar und verständlich. Nachdem er nämlich im Vorhergehenden gesagt hat: die Materie (ⲛⲏⲑ ⲧⲓ ϩⲥⲓ, Neith die Alte anstatt der Isis) habe den Sonnengott (Horus) geboren als ein sinnlich wahrnehmbares Abbild jener nur denkbaren Welt (der Urgottheit, die im Gegensatze zu der wahrnehmbaren Welt, welche aus lauter wahrnehmbaren göttlichen Wesen zusammengesetzt ist, eine nur durch das Denken, nicht durch

die Wahrnehmung erkennbare Welt heisst; dass aber die ägyptische Lehre den Sonnengott wirklich als das sichtbare Abbild der Urgottheit, als den verkörperten Repräsentanten derselben annahm, haben wir oben gesehen, s. Note 142), nicht als einen reinen und lauteren Gott gleich seinem Vater (dem geistigen Schöpfergott, Harseph), welcher die Vernunft selbst ist und an sich unvermischt und unveränderlich, sondern als ein wegen seiner Körperlichkeit durch die Materie entstelltes Wesen; — so fährt er fort: die Erzeugung des Hor-pi-Re (des Sonnengottes, statt des Apollon) durch den Harseph (den innenweltlichen Schöpfergeist, statt des Osiris) und die Neith (die Materie, statt der Isis), als diese Götter noch in dem Schoosse der Urgottheit waren (statt im Leibe der Rhea), bedeutet, dass, ehe diese Welt an's Licht hervortrat und durch die (göttliche) Vernunft ausgebildet wurde, die Materie das erste durch seine Natur sich von selbst als unvollkommen verrathende göttliche Wesen hervorgebracht habe (die Sonne). Daher sagt man denn auch, dass jener Gott (die Sonne) noch unausgebildet in der Finsterniss (im Urdunkel) sei geboren worden, und nennt ihn Hor-oeri (Arueris, den ältesten Horus, den ältesten sichtbar gewordenen Gott). Aus der obigen Darstellung der Weltentstehung erhellt die vollkommene Richtigkeit dieser ganzen Stelle. Der Interpunktion wegen mag hier der griechische Text folgen: *Ἡ μὲν γὰρ, ἔτι τῶν θεῶν ἐν γαστρὶ τῆς Ῥέας ὄντων, ἐξ Ὕσιδος καὶ Ὀσίριδος γενομένη γένεσις Ἀπόλλωνος αἰνίττεται τὸ πρὶν ἐκφανῆ γενέσθαι τόνδε τὸν κόσμον καὶ συντελεσθῆναι τῷ λόγῳ, τὴν ὕλην, φύσει ἐλεγχομένην ἐφ' αὑτῆς ἀτελῆ τὴν πρώτην γένεσιν ἐξενεγκεῖν. Διὸ καί φασι τὸν θεὸν ἐκεῖνον ἀνάπηρον ὑπὸ σκότῳ γενέσθαι, καὶ πρεσβύτερον Ὧρον καλοῦσιν.*

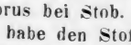
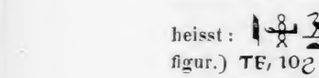
Am gewöhnlichsten aber findet sich der Name Hor verbunden mit dem Worte: ϩAT, ϩHT, septentrio, regio (terra) septentrionalis, d. h. Niederägypten, also einem Ortsbeinamen, wie auch andere Gottheiten solche Beinamen haben, die von Gegenden und Städten hergenommen sind, in denen sie hauptsächlich verehrt werden oder deren Schutzgottheiten sie sind. Der Sonnengott heisst also: Horus (*θεὸς ἐπιφανής*) regionis septentrionalis, wie auch der Mondgott genannt wird: ϩONCOY N ϩHT (TKAϩ), Chonsu regionis septentrionalis (Champoll. panth. ég. pl. 14 F). Denn beide Gottheiten wurden besonders in dem nördlichen Aegypten verehrt; Re in Heliopolis, Joh-Thot in Hermopolis magna und parva. Joh-Thot heisst nämlich bei den Griechen immer Hermes. Unter jenem Namen kommt der Sonnengott in seiner gewöhnlichen sperberköpfigen Gestalt oft vor, z. B. bei

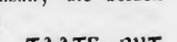
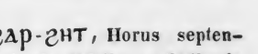
Wilkinson (pl. 31, part 1, fig. 1) mit der Ueberschrift: ϩωp (N) ϩAT (TKAϩ) ΠNOYTP̄ NAA, ΠNEB (N̄) TΠE, Horus septentrionalis regionis, Deus magnus, dominus coeli. Endlich kommt der Sonnengott auch häufig nur unter seinem blossen Ortsbeinamen: ϩAT, ϩHT vor, indem die Figur der Gottheit (der Sperber, die Sonnenscheibe u. s. w.) selbst alsdann wie ein Namenszeichen zu lesen ist, zu welchem der Ortsbeiname im status constructus steht, wie z. B. die Neith TE ΠH, Thebana heisst (eigentlich Neith Thebarum). Unter seinem blossen Ortsbeinamen ϩAT, ϩHT kommt der Sonnengott vor, theils in seiner sperberköpfigen Gestalt, theils ganz als Sperber mit der Sonnenscheibe auf dem Kopfe, theils als blosse geflügelte oder mit Schlangen umgebene Sonnenscheibe, s. Wilkinson pl. 38, part 1, fig. 3, 2 und 4; Champoll. panth. ég. pl. 15 A und B.

Da der Sonnenball, Hor-pi-Re, Horus die Sonne, ein Sohn der Neith ist (s. oben Note 135) und die Neith als eines der vier Glieder der Urgottheit den Titel TI HCI, die Alte, erhält (s. oben Note 94), so heisst der Sonnengott auch ϩωp CI HCI, Horus filius Antiquae, d. i. Sohn der Neith, und ist von Horus dem Jüngeren, dem Sohne der Isis, der Gattin des Osiris, wohl zu unterscheiden. Unter diesem Titel kommt der Sonnengott, als der dreimal grosse Lichtgott, mit dem Monde Joh-Taate, dem zweimal grossen Lichtgotte, auf Hieroglyphenbildern vor, wie sie einem Könige die heilige Weihe ertheilen (s. die folgende Note).

146) Unter den bisher bekannt gewordenen Hieroglypheninschriften ist keine, in welcher sich der Name: Thot (Hermes) trismegistus fände. Ganz bestimmte Beweismittel, aus den Hieroglyphen die Identität von Horhat und Thot trismegistus nachzuweisen, fehlen also. Die Wahrscheinlichkeit dieser Identität möchte aber aus Folgendem hervorgehen: Thot (*Τάϊ, Θώθ, Θωύθ, Θεύθ*) ist bekanntlich der Name einer Gottheit, welchen die Griechen durch Hermes (*Ἑρμαῖος*) wiedergeben. Die Griechen kennen unter dem Namen Hermes nur eine Gottheit; bei den Aegyptern dagegen werden drei Gottheiten unter dem Namen Thot erwähnt, welche sich durch ihre Beinamen: der einmal grosse, der zweimal grosse (Thot dismegas) und der dreimal grosse (Thot trismegistos) von einander unterscheiden. Die Beinamen: der einmal grosse, der zweimal grosse, kommen in Hieroglypheninschriften vor (s. unten Note 173 und 151); der Name Trismegistos, der dreimal grosse, dagegen ist als Beiname des Thot zur Genüge aus den griechischen Schriftstellern bekannt und findet sich auch in Hieroglypheninschriften als Beiname bei anderen Götternamen (s. gleich unten die

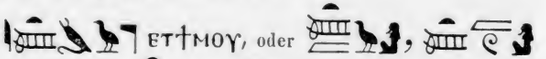
auf den Horhat bezügliche Inschrift). Diese dreierlei Beinamen sind Nichts weiter, als die in der Hieroglyphenschrift übliche Art, den Positiv, Comparativ und Superlativ zu bezeichnen; die drei Thote erscheinen demnach als einander untergeordnete Gottheiten, von denen der einmal grosse den untersten, der zweimal grosse den mittleren, der dreimal grosse dagegen den höchsten Rang einnimmt. Thot, Tat, der einmal grosse, ist einer der auf der Erde geborenen und wieder verstorbenen Götter, der *θεοὶ ἐπίγειοι καὶ θνητοί*, die Plutarch (de Iside c. 21) erwähnt, ein Gott dritten Rang es, und kommt also hier, wo es sich von den *θεοὶ ἀγέννητοι καὶ ἄφθαρτοι* handelt, nicht in Betracht. Die beiden höheren Thote dagegen gehören zu den grossen Gottheiten ersten Ranges; sie sind es also, um deren Bedeutung es sich hier handelt.

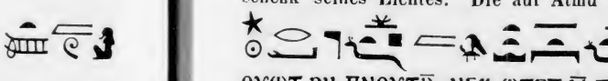
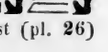
Bis jetzt hat man mehrere Ableitungen des Wortes Thot versucht, z. B. von ⲑⲱⲩⲧ, *πανήγυρις*, Priesterversammlung, also der Gott Thot eine Personification der ägyptischen Priesterschaft; oder von ⲑⲱⲧ, miscere, temperare, insofern in dem Dialoge Isis und Horus bei Stob. Ecl. phys. l. I, c. 2, p. 948 von Thot gesagt wird, er habe den Stoff für die Bildung der menschlichen Körper zubereitet, indem er die Anfangs dürre und starre Materie durch Vermischung mit Wasser (*κατὰ μίξιν ὕδατι*) geschmeidig machte u. s. w. Keine dieser Ableitungen genügt, weil dadurch die Existenz zweier Thote, des Thot trismegistos und des Thot dismegas, nicht erklärt wird. Die einzig richtige und an die hieroglyphische Schreibung:  ⲦⲦⲈ, ⲦⲀⲀⲦⲈ eng sich anschliessende Ableitung scheint vielmehr die von ⲦⲀⲀⲦⲈ, *ἐκλάμπειν*, splendere und subst. ⲦⲀⲀⲦⲈ, *ἀπαίγασμα*, lux, splendor zu sein. Taate bedeutet also einen Lichtgott. Und nun wird auf einmal die nothwendige Existenz von zwei Lichtgottheiten vollkommen klar, da es zwei leuchtende Himmelskörper giebt, von denen der eine unsere Tage, der andere unsere Nächte erleuchtet. Da nun Thot dismegas ganz und durchaus identisch mit dem Mondgotte ist, der unzählige Mal Joh-Taate heisst:  ⲓⲟϩ-ⲧ (sign. figur.) ⲦⲈ, ⲓⲟϩ-ⲦⲀⲀⲦⲈ, oder mit dem Artikel: ⲓⲟϩ-ⲠⲈ-ⲦⲀⲀⲦⲈ, ⲓⲁϩ-ⲠⲈ-ⲦⲰⲑ, der *Ἰαπετός* der Griechen (s. Note 194), Joh der Leuchtende, der Mond als Lichtgott, so bleibt für den anderen Lichtgott, den Thot trismegistos, kein anderer Himmelskörper übrig, als die Sonne. Demnach wäre die Sonne, Horhat, der Thot trismegistos, und der Mond, Joh, der Thot dismegas, wobei schon in den Namen trismegistos und dismegas das Verhältniss der beiden leuchtenden Himmelskörper bezeichnet ist. Dieser Schluss wird nun bestätigt durch eine Inschrift, die auf einem Tempel zu Dakkeh in Nubien gefunden wurde (bei Champoll. panth. ég. pl. 15) und in welcher der sperberköpfige Horhat der dreimalgrosse, tris-

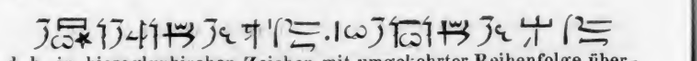
megistos, genannt wird: ϩⲱⲣ ⲫⲱⲙⲛ̄ⲧ ⲛ̄ ⲥⲟⲡ ⲛⲁⲁ, ϩⲓⲕ (ⲛ̄) ⲡⲓ ⲣ̄ⲡⲉ ⲛ̄ ⲡⲓⲙⲁⲛⲫⲱⲡⲉ ⲥⲉⲗⲕ ⲧⲃⲁⲕⲓ, Hor *τρισμέγιστος*, dominus templi in habitatione urbis Selk (Pselkis der Griechen, eben das heutige Dakkeh in Nubien), während auf demselben Tempel eine griechische Inschrift vorkommt auf den *Θεὸς μέγιστος Ἑρμαῖος Παυγνούφις*, den grössten Hermes, den gütigen, also offenbar den Thot trismegistos. Die Inschrift (s. Yorke et Leake, les principaux monumens du Musée britannique, Londres, Treuttel et Würz 1827, 4., pl. 28, Inschr. No. 2) betrifft eine auf Kosten eines römischen Veteranen Aquila Saturninus am Tempel ausgeführte Vergoldung, die geweiht ist: *Θεῷ μεγίστῳ Ἑρμαῷ* (sic) *Παυγνουφίδι Αἰγυπτου συνοριην καὶ Αἰθιοπων μετεχοντι*. Da beide Inschriften, die ägyptische auf den dreimal grossen Horhat, und die griechische auf den *Θεὸς μέγιστος Ἑρμαῖος Παυγνούφις*, sich auf einem und demselben Tempel befinden, der von einem äthiopischen Könige Ergamun, einem Zeitgenossen des Ptolemäus Philadelphus, gebaut ist, so ist es offenbar, dass sie eine und dieselbe Gottheit betreffen. Demnach erscheinen denn auch auf mehreren Darstellungen die beiden Lichtgötter Horhat, der Thot trismegistos, und Joh-Thot, der Thot dismegas, vereinigt, um an einem Könige die heilige Weihe zu vollziehen, welche, als Aufnahme in den Priesterstamm, der Einweihung zum Könige vorausging. Der König steht in der Mitte, Horhat (Horsiesi, Horus, Sohn der Neith) auf der einen, Joh-Thot auf der anderen Seite, und beide giessen aus Vasen die heilige Weihe über ihn aus, die in Bogenform, aus den Hieroglyphenzeichen der Reinheit ( ) und des Lebens (☥) bestehend, sich über ihm wölbt; ein Beweis, dass man die Lichtgottheiten nicht blos als physische, sondern auch als geistig wirkende Gottheiten ansah; die beiden Gottheiten haben die Ueberschriften:  ⲦⲀⲀⲦⲈ-ϩⲏⲧ (denn , ⟵ statt ⟶, ist wohl nur ein Schreibfehler), Thot sep'entrionalis regionis, und:  ϩⲁⲣ-ϩⲏⲧ, Horus septentrionalis regionis; also Sonne und Mond als Weihe-ertheilende Gottheiten bei einander.

147) So heisst die Sonne in einer griechischen Inschrift bei dem grossen Sphinx, ein Dekret der Busiritaner zu Ehren Nero's enthaltend, auf der 24. und 25. Zeile (Letronne recherch. p. 392): *ὁ παρ' ἡμῖν ἐπόπτης*, der Aufseher des Irdischen. In diesem Sinne ist ein hieroglyphisches Bild der Sonne aus einem grossen, mit Flügeln und Füssen versehenen Auge zusammengesetzt (Lepsius

Todtenbuch p. 77, sect. 163). In demselben Sinne heisst auch Hor-hat: Löwe (d. h. Wächter, Horapollo I, 19) des Himmels (bei Wilkinson pl. 38, part 1, Inschr. 2): ϩωρ-ϩατ ⲡⲓ ϩωρ ⲛⲁⲁ, ⲡⲓⲙⲟⲩⲓ (ⲛ̄) ⲧⲡⲉ, ⲡⲛⲉⲃ (ⲛ̄) ⲧⲕⲁϩ ϫⲏⲙⲓ, Horhat, magnus Horus, leo (custos) coeli, dominus terrae Aegypti. So erklärt sich ganz einfach die Sphinx-Gestalt: es ist der Sonnengott, als der Löwe, Wächter, des Himmels (Champoll. panth. ég. pl. 24 B. ein Sphinx mit der Ueberschrift: ϩωρ ⲡⲓ ⲣⲏ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲛⲁⲁ, Horus Sol, Deus magnus). Dass der Sphinx menschenköpfig ist, hat weiter keine besondere Bedeutung, da mehrere andere hieroglyphische Thierformen der Götter menschenköpfig dargestellt werden, so z. B. (Champoll. panth. ég. pl. 5) Amun-Menth-Re als menschenköpfiger Sperber, die Hathor (Wilkinson pl. 36, fig. 5) ebenfalls als menschenköpfiger Sperber mit Kuhhörnern und der Sonnenscheibe auf dem Kopfe; die Göttin Okeame (Wilkinson pl. 40, fig. 2) als Bärin mit einem Frauenkopf u. s. w. Es ist weiter Nichts, als dass auf die hieroglyphische Thierform der Kopf und der Kopfputz der gewöhnlichen menschengestaltigen Götterform aufgesetzt wird, um die Gottheit, welche gemeint ist, desto sicherer kenntlich zu machen.

148)  ⲉⲧ†ⲙⲟⲩ, oder , ⲧ̄†ⲙⲟⲩ, abgekürzt , oder auch nur oder ⲉⲧⲙⲟⲩ ⲧⲙⲟⲩ, Deus splendens, denn ⲙⲟⲩⲉ bedeutet splendor (ⲉⲧ†ⲙⲟⲩⲉ, splendens, *αὐγάζων*, s. Peyron lexic. copt. p. 91, und heisst wörtlich: qui dat splendorem, denn ⲉⲧ ist das pronom. relat. qui, quae, quod, † heisst dare, und ⲙⲟⲩⲉ splendor; dasselbe bedeutet ⲉⲧⲙⲟⲩⲉ, denn das vorgesetzte ⲉⲧ bildet Adjectiva und Participia). Hieraus erhellt, dass Etmu, Atmu, nur ein Beiname des Re ist, daher auch Re mit Etmu verbunden vorkommt, so bei Champ. (panth. ég. pl. 26 C): ⲣⲏ ⲧ̄†ⲙⲟⲩ, ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄, Re-Atmu Deus. Ebendaselbst (pl. 26) in einer anderen Inschrift: ⲣⲏ ⲧ̄†ⲙⲟⲩ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲡⲛⲉⲃ ⲛ̄ ⲥⲛⲁⲩ ⲑⲱ, Re-Atmu Deus, dominus amborum mundorum, d. h. Herr der Oberwelt als Re und Herr der Unterwelt als Atmu. Und bei Wilkinson (pl. 48, part 1, fig. 2): ⲡⲛⲟⲩⲣⲉ ⲧ̄ⲙⲟⲩ ⲡⲣⲏ, ⲡⲉϩⲓⲕ ⲛ̄ ⲥⲛⲁⲩ ⲑⲱ,

benignus Atmu Deus Sol, rector amborum mundorum. Die Inschriften beweisen also hinlänglich die Einerleiheit von Re und Atmu, und die Herrschaft des Sonnengottes in dessen beiden Formen über beide Welten, d. h. die Ober- und Unterwelt. Beides findet seine Bestätigung in einer Inschrift (bei Champoll. panth. ég. pl. 26 C), die über einem Hieroglyphenbilde steht, worin Re und Atmu zugleich, Rücken an Rücken sitzend, vorgestellt werden, Re zur Rechten und Atmu zur Linken, gleich der Darstellung von Sate und Hathor, wo Sate auch zur Rechten, Hathor zur Linken sitzt; da Rechts: Osten und Oberwelt, Links: Westen und Unterwelt bei den Aegyptern eng verwandte Begriffe sind. Die auf Re bezügliche Inschrift lautet: ⲉⲟⲩⲱⲧ ⲣⲏ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄, ϣⲁϥ ⲙ ⲉⲧⲉⲛ (ⲛ̄) ⲙⲁⲛϣⲱⲡⲉ (ⲛ̄) ⲧⲕⲁϩ ⲉⲓⲉⲃⲧ ⲛ̄ ⲧⲡⲉ, ⲱⲛϩ ⲥⲓ ⲣⲱⲙⲉⲟⲩ ⲛⲓⲃⲟⲩ ⲙ̄ ⲡⲉϥ ⲟⲩⲩⲉⲛ (ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ), adoro Solem Deum, splendor ejus (est) in oriundo (in ortu sc. est, oritur) in habitatione regionis superae coeli, vita super homines omnes (venit) ex ejus luce. Die Wohnung des Re ist also auf der Oberwelt, im obern Himmelsraume, und das Leben der Menschen ist ein Geschenk seines Lichtes. Die auf Atmu bezügliche Inschrift lautet:  ⲉⲓ-ⲟⲩⲱⲧ ⲣⲏ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄, ⲛⲉϥ ⲱⲧⲉⲡ ⲙ̄ ⲧⲕⲁϩ ⲉⲙⲉⲛⲧ ⲛ̄ ⲧⲡⲉ, ⲛⲉϥ ⲱⲧⲉⲡ ⲙ ⲧⲕⲁϩ ⲛ̄ ⲱⲛϩ, adoro Solem Deum, bona ejus (sunt) in regione infera coeli, bona ejus (sunt) in regione vitae. Atmu heisst hier Re, er wird also mit Re geradezu identificirt; er ist die Sonne in der Unterwelt, da er seine Wohlthaten in der Unterwelt erzeigt; denn auch die Region des Lebens ist der dem Himmel nähere, höhere Theil der Unterwelt, in welchem sich die reinen, keiner neuen Verkörperung mehr unterworfenen Seelen aufhalten, wie sich in der Folge zeigen wird. Dass die Herrschaft des Re über den ⲉⲓⲏⲃⲉⲧ wirklich von der Herrschaft über die Oberwelt, den Tag, und die Herrschaft des Atmu über den  ⲉⲙⲉⲛⲧ von der Herrschaft über die Unterwelt, die Nacht, zu verstehen sei, beweist nicht allein die Verbindung der Begriffe Osten, Rechts, Tag, Oberwelt — und Westen (Ement), Links, Unterwelt (Ement), Nacht im ägyptischen Sprachgebrauche, sondern auch eine ausdrückliche Stelle des Todtenbuches, wo der rechte Schlaf (am Kopfe, die rechte Wange) dem Geiste (Genius) der Sonne am Tage, der Tages-Sonne, der linke Schlaf dagegen dem Atmu in der Nacht, der nächtlichen Sonne geweiht wird (bei Champ. panth. ég. pl. 26 C in hieratischen Zeichen von der Rechten zur Linken):

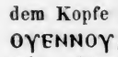


d. h. in hieroglyphischen Zeichen mit umgekehrter Reihenfolge übergetragen:

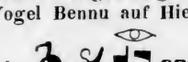
ⲙⲏ (ⲛ̄) ⲉⲓⲉⲃⲧ (ⲟⲩⲛⲁⲙ) ⲛ̄ ⲃⲁⲓ ⲛ̄ ⲡⲣⲏ ⲙ̄ ⲥⲟⲟⲩ: ⲙⲏ (ⲛ̄) ⲉⲙⲉⲛⲧ (ⲥⲃⲟⲩⲣ) ⲙ̄ ⲃⲁⲓ ⲛ̄ ⲉⲧⲙⲟⲩ ⲙ̄ ⲃⲱⲣⲥ, tempus (capitis) extrum genio Solis in die; tempus laevum genio Dei Atmu n nocte. Aus dieser Stelle erhellt also, dass dem Re die Herrschaft über den Tag, der nächtlichen unterirdischen Sonne dagegen die Herrschaft über die Nacht beigelegt wurde. Wie daher Horhat, Löwe, Wächter des Himmels heisst, so Atmu Löwe, Wächter der Nacht (Champoll. panth. ég. pl. 26 C):

ⲙⲟⲩⲓ (ⲛ̄) ⲃⲱⲣⲥ, leo, custos noctis.

Wie dem Joh-Chonsu der Ibis ⲥⲓⲃ, so scheint dem Atmu ein anderer Vogel aus dem Reihergeschlechte mit einem hinter dem Kopfe herunterhängenden Federbüschel:



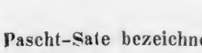
ⲃⲉⲛⲛⲟⲩ, ⲟⲩⲉⲛⲛⲟⲩ, Bennu, der Ἥρων der Griechen, heilig gewesen zu sein. Atmu scheint daher auch in der Gestalt eines Herons und heronsköpfig dargestellt und Bennu selbst Heron genannt worden zu sein, wie Joh-Thot ibisgestaltig oder ibisköpfig abgebildet wurde. So kommt der Vogel Bennu auf Hieroglyphenbildern vor, auf einer Tamariske sitzend:



ⲃⲉⲛⲛⲟⲩ ⲟⲥⲓⲣⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲏ̄, Bennu poenam retribuens Deus, denn ⲟⲥⲓⲣⲓ bedeutet: poenam retribuens, und ist eigentlich kein Eigenname, sondern ein Titel der unterweltlichen Gottheiten, wie wir weiter unten sehen werden (s. Note 182). So kommt ein Gott mit dem Vogelkopfe des Bennu vor bei Wilkinson pl. 33, fig. 4. Die Bedeutung des Bennu als Atmu erhellt aus der Inschrift des von Ramesses herrührenden und unter Constantin nach Rom gebrachten Obelisken, auf welchem ein Titel des Ramesses steht, der auch auf einem Obelisken zu Thanis vorkommt. Dieser Titel lautet auf beiden Obelisken: *Arueris potens filius Atmui*, *rex mundi Ramesses*, was Hermapion (bei Ammian. Marcell. l. XVII, c. 4) so in's Griechische übersetzt: Ἀπόλλων κράτερος υἱὸς Ἥρωνος, βασιλεὺς οἰκουμένης Ῥαμάσσης. Uebrigens scheint ⲃⲉⲛⲛⲟⲩ, ⲟⲩⲉⲛⲛⲟⲩ dasselbe zu bedeuten, wie ⲉⲧⲙⲟⲩ, nämlich splendens, denn ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ heisst lumen, lux, splendor, und ist also ein Titel der Sonne.

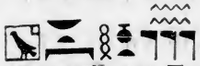
149) So heisst die Pascht (bei Wilkins. pl. 27, part 1, fig. 1, über einem Bilde der Sate, das durch mehrere Inschriften als

Pascht-Sate bezeichnet wird):

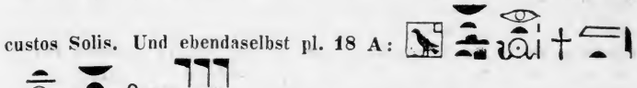


ⲧⲙⲁⲩ ⲓⲣⲓ (ⲛ̄) ⲣⲏ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲉ ⲥⲛⲁⲩ ⲑⲱ, Pascht, oculus (custos) solis in ambobus mundis. Inschriften der Hathor mit demselben Titel sind häufig, z. B. bei Champollion (panth. ég. pl. 17 A und 18):

ⲥⲁⲧⲥⲱⲣ ⲧⲛⲉⲃ (ⲛ̄) ⲧⲡⲉ, ⲓⲣⲓ (ⲛ̄) ⲣⲏ, Hathor domina coeli oculus (custos) Solis. Ebendaselbst pl. 17:

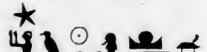
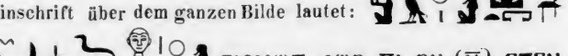


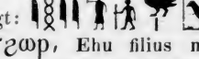
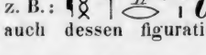
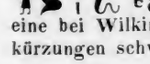
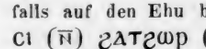
ⲥⲁⲧⲥⲱⲣ ⲧⲛⲉⲃ (ⲛ̄) ⲧⲡⲉ, ⲧⲥⲟⲛ ⲛ̄ ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲏ̄, ⲓⲣⲓ ⲛ̄ ⲣⲏ, Hathor, domina coeli, rectrix Deorum, custos Solis. Und ebendaselbst pl. 18 A:



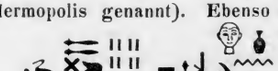
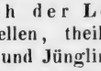
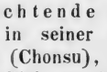
ⲥⲁⲧⲥⲱⲣ ⲧⲛⲉⲃ (ⲛ̄) ⲱⲧⲡ, ⲓⲣⲓ (ⲛ̄) ⲣⲏ, ⲧⲥⲉⲙⲓ ⲉⲧⲉⲛ (ⲛ̄) ⲟⲩⲟⲉⲓⲛⲏ̄, ⲧⲛⲉⲃ ⲛ̄ ⲧⲡⲉ, ⲧⲥⲟⲛ (ⲛ̄) ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲏ̄ ⲛⲓⲃⲟⲩ, Hathor, domina donorum, custos Solis, rectrix (gubernatrix) ortus lucis suae, domina coeli, imperatrix omnium Deorum. Durch diese Inschrift wird klar, worin die Ueberwachung des Sonnengottes bestand, nämlich in der Leitung seines Auf- und Unterganges, seines Laufes überhaupt.

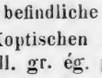
Von der Sate kommt der Titel: Wächterin der Sonne, auf den bisher bekannt gewordenen Inschriften nicht vor, doch ist es bei der engen Verbindung der Sate mit der Pascht als deren Emanation, und in der ganz ähnlichen Natur der drei Raumgottheiten wohl als gegründet vorauszusetzen, dass auch der Sate, gleich den beiden anderen Raumgottheiten, das Amt der Ueberwachung der Sonne werde beigelegt worden sein. Eine Bestätigung dieser Vermuthung findet sich in einem Hieroglyphenbilde bei Wilkinson pl. 29, fig. 4. Die ganze hieroglyphische Darstellung bildet einen Halbkreis, die linke Seite desselben nimmt ein in schiefen Furchen laufender, mit Wasserpflanzen u. dergl. besetzter Strom ein, aus welchem ein Händepaar hervorragt, durch die daran gefügte weibliche Brust als weibliche bezeichnet, welche eine Sonnenscheibe halten, die auf dem figurativen Zeichen für Berg ▬ ruht, also die Sonnenscheibe, wie sie über den Bergen erscheint, im Aufgehen begriffen ist. Nach der hieroglyphischen Ueberschrift ist dadurch das Aufsteigen der Sonne aus der unterirdischen Himmelsregion dargestellt; die unterirdische Himmelsregion ist aber, wie wir gesehen haben, die Hathor. Aus den Armen der Hathor also wird die Sonne sich erhebend gedacht. Im Vorbeigehen gesagt, liegt in dieser Darstellung zugleich ein Beweis, dass die Aegypter sich diese höheren Gottheiten keineswegs menschenähnlich dachten, da hier die Hathor

wirklich als ein Raum abgebildet wird, der nur die zur bildlichen Darstellung des Haltens der Sonne unumgänglich nothwendigen Arme erhält. Der Hathor gegenüber, mit zur Sonnenkugel emporgehaltenen Händen, steht eine andere weibliche Gottheit, welche durch ein auf ihr angebrachtes Auge als eine der Wächterinnen der Sonne kenntlich gemacht ist, also offenbar die Sate. Die Hieroglypheninschrift über dem ganzen Bilde lautet:   ⲉⲓⲟⲩⲱⲧ ϩⲱⲣ ⲡⲓ ⲣⲏ (ⲛ̄) ⲉⲧⲉⲛ (ⲛ̄) ⲙⲁⲛⲱⲱⲡⲉ (ⲛ̄) ⲧⲕⲁϩ ⲉⲙⲉⲛⲧ ⲛ̄ ⲧⲡⲉ, ⲉϩⲓⲧⲟⲧ ϩⲓⲕ ⲣⲏ ⲛⲟⲩⲧⲣ̄, adoro Hor-pi-Re (Horum Solem) orientem ex habitatione sua in infera regione coeli (aus der unterirdischen Gegend des Himmels), extendo (moveo, jacio) manus versus te Solem Deum. Es wird also hier geradezu dargestellt, wie der Sonnengott aus den Armen der Hathor, der einen seiner Wächterinnen, in die der Sate, seiner zweiten Wächterin, übergeht. Zugleich liegt in diesem Hieroglyphenbilde der Beweis, dass auch die Sate als Wächterin der Sonne gedacht wurde, da hier die zweite mit dem Auge bezeichnete Gottheit, der Hathor, der Göttin der Unterwelt, gegenüber, nur die Sate, die Göttin der Oberwelt, sein kann.

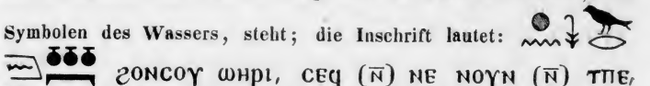
150) Abbildungen des Ehu siehe bei Wilkinson pl. 37 A. part 2. Die Inschriften lauten: oder statt des Namens das figurative Zeichen des Gottes: oder Namen und Namenszeichen vereinigt:  ⲉϩⲟⲟⲩ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲱⲛⲣⲓ, ⲡⲥⲓ ⲛ̄ ϩⲁⲧϩⲱⲣ, Ehu filius maximus natu Deae Hathor; oder die Inschrift hat statt des Namenszeichens für Hathor auch wohl das figurative Zeichen der Göttin: die Schlange mit den Kuhhörnern und der Sonnenscheibe, dem gewöhnlichen Kopfschmucke der Hathor: , z. B.:  oder statt des Namenzeichens für Ehu auch dessen figuratives Zeichen:  ⲉϩⲟⲟⲩ ⲡⲓ ⲱⲛⲣⲓ ⲥⲓ ⲛ̄ ϩⲁⲧϩⲱⲣ. Nun wird auch eine bei Wilkinson pl. 72 befindliche, wegen ihrer gehäuften Abkürzungen schwer verständliche Inschrift deutlich, die sich ebenfalls auf den Ehu bezieht:  ⲉϩⲟⲟⲩ ⲡⲓ ⲱⲛⲣⲓ ⲥⲓ (ⲛ̄) ϩⲁⲧϩⲱⲣ (ⲁⲩⲱ) ⲛ̄ ⲣⲏ, Ehu filius natu maximus Deae Hathor et Dei Re (Solis); denn die mit der Schlange umgebene Sonnenscheibe ist oben (Note 138) als gewöhnliches Namenszeichen

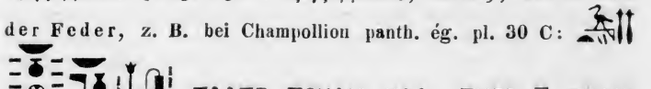
des Re, des Sonnengottes, vorgekommen. Ehu findet sich noch im Koptischen: ⲉϩⲟⲟⲩ, und bedeutet den Tag. Daher begreift es sich, wie Ehu als ein am Finger lutschender Knabe, als ein Jüngling mit der Haarlocke und als ein Mann vorkommt, je nachdem er den anbrechenden Tag, den Frühmorgen, — oder den Morgen, den Vormittag, — oder den vollen Tag, den Mittag bedeuten soll. Als früher Morgen wird Ehu in Knabengestalt am Finger saugend (die schon öfter vorgekommene Weise der Aegypter, ganz junge Kinder darzustellen) und auf einer Lotusblume sitzend abgebildet; ganz so wie Plutarch die ägyptische Darstellung des Sonnenaufganges schildert, obgleich er irrthümlich den in der Lotusblume sitzenden Ehu für das Bild des Sonnengottes selbst hält (de Pythiae orac. c. 12): *Αἰγυπτίους ἀρχὴν ἀνατολῆς παιδίον νεογνὸν γράφειν ἐπὶ λωτῷ καθεζόμενον*, und (de Iside c. 11): *Οὐδὲ τὸν ἥλιον ἐκ λωτοῦ νομίζουσι (οἱ Αἰγύπτιοι) βρέφος ἀνίσχειν νεογιλὸν, ἀλλ' οὕτως ἀνατολὴν ἡλίου γράφουσι.* Dass die griechische Eos, die Göttin der Morgenröthe, selbst bis auf den Namen eine Nachbildung des ägyptischen Ehu ist, braucht wohl keines besonderen Beweises.

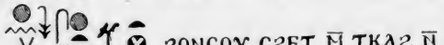
151) So bei Champollion (panth. ég. pl. 30): ⲦⲀⲀⲦⲈ ⲤⲚⲀⲨ ⲚⲀⲀ ⲠⲚⲈⲂ (ⲛ̄) ⲈⲰⲘⲞⲨⲚ, Thot (Deus lucens) Dismegas dominus urbis Aschmunein (i. e. Hermopolis magnae in Mittelägypten, wo Thot seinen Haupttempel hatte, daher auch von den Griechen Hermopolis genannt). Ebenso bei Wilkinson (pl. 65, Inschrift 3):  ⲦⲀⲀⲦⲈ ⲤⲚⲀⲨ ⲚⲀⲀ ⲡⲱϩⲣⲓ ⲚⲈⲂ (ⲛ̄) Ⲧⲕⲁϩ ⲈⲰⲘⲞⲨⲚ, ⲠⲚⲞⲨⲦⲢ̄ ⲚⲀⲀ ϩⲣⲁⲓϩⲏⲧ Ⲧⲕⲁϩ (ⲛ̄) ⲓⲟϩ, Thot (Deus lucens) magnus dominus urbis Aschmunein, Deus magnus in urbe Luni. (Ist diese Mondsstadt etwa Hermopolis parva?) Dass aber dieser Taate (Thot) Dismegas, dieser zweimal grosse Lichtgott, wirklich eine und dieselbe Gottheit mit dem Monde sei, beweisen eine Menge von hieroglyphischen Bildern, die alle unter diesem Namen: Joh-Taate, Joh der Leuchtende oder der Lichtgott, den Mond darstellen, theils in seiner menschenköpfigen Gestalt als Mann (Joh) und Jüngling (Chonsu), theils unter einer ibisköpfigen Menschengestalt, theils endlich geradezu als Himmelskörper, d. h. als in der Mondsichel ruhende Mondscheibe, wie sie in einem Kahne über den Himmel fährt. In dieser letzteren Gestalt, als eine in der Mondsichel ruhende Scheibe, die in einer Baris über den Himmel fährt:  oder:  kommt Joh-Taate, Joh-Thot vor bei Champollion (panth. ég. pl. 14 E) unter den Ueberschriften:

ιοϩ-ταατε πνογτ̄ ναα und: ιοϩ-ταατε πνογτ̄ ναα, πνεβ (ⲛ̄) τπε, πϲογτν (ⲛ̄) νενογτ̄. Unter diesem Namen: ιοϩ-ταατε kommt der Mondgott in ibisköpfiger Mannesgestalt vor, Mondsichel mit Mondscheibe auf dem Kopfe tragend und ebenfalls in einer Baris über den Himmel fahrend (bei Champoll. panth. ég. pl. 30 G). Als jugendlicher Gott mit Haarlocke zur Linken, die Mondscheibe mit der Sichel auf dem Kopfe, und darüber noch den gewöhnlichen Kopfputz der grossen unterirdischen Gottheiten mit dem Ibisschnabel auf dem Kopfe tragend kommt er bei Champollion (panth. ég. pl. 14 H) vor. So ist also die Identität von Joh, Chonsu und Thot hinlänglich erwiesen. Kommt also auch der Name , ταατε, Thot, der Leuchtende, der Lichtgott, allein vor, trage nun die darunter befindliche Göttergestalt in Thier- oder Menschenform die Mondscheibe mit der Sichel oder nicht, so kann kein Zweifel sein, dass der Mond als Lichtgott darunter verstanden ist. Auf die Identität des Thot und Chonsu oder Joh deutet selbst das Namenszeichen für ταατε. Das darin befindliche Bild des Ibis, das im Aegyptischen ϩεβ, im Koptischen ϩιππεν lautet, also mit einem ϩ, h, anfängt (s. Champoll. gr. ég. p. 73, Peyron lex. copt. p. 358), kann kein hieroglyphisches Zeichen für den mit einem ⲧ, t, anfangenden Namen ταατε, Thot, sein, der vielmehr in Lautzeichen entweder ganz , oder doch mit seiner Endsylbe: dabei geschrieben steht; sondern der Ibis, das ϩ, h, kann nur der Anfangsbuchstabe ϩ des Namens ϩονϲογ, Chon-su, Regler des Monates, sein, sowie die Gans, , Choenalopex, über dem Kopfe des Seb den Anfangsbuchstaben seines Namens S, die Strausfeder  μεϩε, penna, über den Köpfen des Mui und der Me den Anfangsbuchstaben ihrer Namen M bedeutet u. s. w.

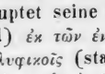
152) Jamblichus de mysteriis Aegypt. sect. VIII, c. 3: *Ἔστι δὴ οὖν . . . . καὶ ἄλλη τῆς φύσεως ὅλης τῆς περὶ γένεσιν ἀρχὴ* (statt *ἀρχῆς*, was keinen Sinn giebt), *ἥντινα Σελήνῃ διδόασιν* (*Αἰγύπτιοι*). Dies bestimmt genauer Plutarch de Iside c. 41: *Τὴν μὲν γὰρ Σελήνην, γόνιμον τὸ φῶς καὶ ὑγροποιὸν ἔχουσαν, εὐμενῆ καὶ γοναῖς ζώων καὶ φυτῶν εἶναι βλαστήσεσι* (sc. *οἰονται*). Die Aegypter schrieben also dem Monde ein befruchtendes und befeuchtendes Licht zu, das den Zeugungen der Thiere und dem Sprossen der Pflanzen günstig sei, d. h. sie schrieben die Entstehung des Nachtthaues, der in dem regenarmen Aegypten fast die einzige zum Wachsthume der Pflanzen nöthige Feuchtigkeit darbietet, zu einem grossen Theile

dem Lichte des Mondes zu. So erklärt es sich, wie der Mond zu einem Vorsteher des Wachsthumes und der Entstehung wurde. Ganz aus demselben Grunde erhielt auch die Hathor, die Göttin der Nacht, das Vorsteheramt über das Wachsthum und die Erzeugung. Aehnliche Vorstellungen liegen auch einer anderen Stelle des Plutarch (de Iside c. 43) zu Grunde, wenn dieselben gleich mit der irrigen Ansicht von einer weiblichen oder mannweiblichen Natur des Mondes verbunden sind: *Διὸ καὶ μητέρα τὴν σελήνην τοῦ κόσμου καλοῦσι, καὶ φύσιν ἔχειν ἀρσενόθηλυν οἴονται, πληρουμένην ὑπὸ Ἡλίου καὶ κυϊσκομένην, αὐτὴν δὲ πάλιν εἰς τὸν ἀέρα προϊεμένην γεννητικὰς ἀρχὰς καὶ κατασπείρουσαν.* Diese Stelle Plutarchs wird berichtigt durch eine andere bei Proklus in Tim. I, p. 15: *Πᾶσα γὰρ ἡ γένεσις ἔκ τε ἡλίου κυβερνᾶται καὶ σελήνης, μειζόνως μὲν ἀπ' ἐκείνου καὶ πατρικῶς, ἀπὸ δὲ ταύτης δευτέρως.* Dieselbe Vorstellung rücksichtlich der physischen Wirksamkeit des Mondes als Erzeugers der zum Wachsthume der Pflanzen und zur Entstehung der Thiere nöthigen Feuchtigkeit findet sich auch in einer hieroglyphischen Inschrift bei Champollion (panth. ég. pl. 14 F. ter) über einem Bilde des Mondgottes mit zwei Sperberköpfen und vier Flügeln, das Mondsichel und -scheibe trägt und auf zwei Krokodilen, den Symbolen des Wassers, steht; die Inschrift lautet:  ϩονϲογ ωηρι, ϲεϥ (ⲛ̄) νε νογν (ⲛ̄) τπε, Chonsu magnus genitor aquarum coeli (das Wasser des Himmels ist offenbar der vom Himmel herabkommend gedachte Thau).

153) Horapollo I, 36: *Ἑρμῆς πάσης καρδίας καὶ λογισμοῦ δεσπότης*, Thot der Besitzer alles Verstandes und aller Erkenntniss. Als Urheber und Geber der Erkenntniss und des Wissens ist daher der Mondgott insbesondere der Gott der gelehrten Priesterklasse, der *ἱερογραμματεῖς* (ϲαϩ, ϲϩετ, *ἱερογραμματεύς*, scriba), derer von der Feder, z. B. bei Champollion panth. ég. pl. 30 C:  ταατε πϲναγ ναα, πνεβ ⲛ̄ τβακι ⲛ̄ ϣμογν, πνεβ νογτ̄ (ⲛ̄) νεϲαϩ, Thot dismegas, dominus urbis Aschmunein (Hermopolis magnae), dominus divinus scribarum. Hinter dem s, dem Anfangsbuchstaben des Wortes ϲαϩ, scriba, folgt das gewöhnliche sinnbildliche Zeichen des Wortes: ein Schreibrohr nebst Tintenfass und Schreibtafel. Herr von Aschmunein, Hermopolis magna, heisst Thot, weil er die daselbst verehrte Hauptgottheit war; τβακι ⲛ̄ ϣμογν, urbs octavi, bei den Griechen Hermopolis, wurde die Stadt nach dem Thot selbst genannt; denn ϣμογν, der Achte, ist ein Beiname des Joh-Thot, weil er der letzte der acht kosmischen Gottheiten ist;

ТВАКІ Ñ ЄѠМОУN, die Stadt des Achten, bedeutet also eben so viel als die Stadt des Joh-Taate (sie wurde von den Griechen Hermopolis genannt, weil sie den Joh-Taate, den Thot, bekanntlich mit ihrem Hermes gleichstellten). Aehnliche Inschriften sind bei Champollion ebendaselbst pl. 30, 30 B, 30 F. Bei Wilkinson pl. 46, part 1 heisst der Mondgott: oder: ТААТЄ Ñ ПЄNCHBЄ, Taate Derer von der Feder, Thot scribarum (CHBЄ ist der calamus, das Schreibrohr, ist also nur eine Umstellung der Zeichen für das danebenstehende , was öfter vorkommt, wie z. B. ganz gleichbedeutend geschrieben wird: oder CЄУЄN, Seven, die Ilithyia. Ja der Mondgott heisst als Vorsteher der *ἱερογραμματεῖς* selbst der Schreiber; z. B. bei Wilkinson pl. 46, part 3, fig. 3 findet sich über einem Bilde, den Mondgott Chonsu mit einem Schreibrohre in der Hand darstellend, die Inschrift:  ϩONCOУ CϩЄT Ñ TKAϩ Ñ ρѠϩI АУѠ Ñ TMЄ, Chonsu scriba in regione puritatis et veritatis (d. h. in den höheren himmlischen Regionen). Aus dem Begriffe des Joh-Taate als des zweiten, untergeordneten Lichtgottes, der, sowie er das physische Licht von der Sonne erhält und auf die Erde wiederstrahlt, so auch das geistige Licht, die Erkenntniss, die von dem höchsten Lichtgotte, der Sonne, dem Thot trismegistos, herrührt, dem Menschengeschlechte als Vermittler zutheilt, erklärt sich eine Stelle des Manetho (bei Syncellus p. 40, ed. Goar, vgl. Zoëga de origine et usu obelisc. p. 35 sq.): *Μανεθὼς, ὁ ἐπὶ Πτολεμαίου τοῦ Φιλαδέλφου ἀρχιερεὺς, χρηματίσας φησὶ* (behauptet seine Geschichte zu schreiben, Matth. gr. Gr. § 555, p. 1091) *ἐκ τῶν ἐν τῇ Σηριαδικῇ γῇ κειμένων στηλῶν, ἱερᾷ διαλέκτῳ καὶ ἱερογλυφικοῖς* (statt des unrichtigen *ἱερογραφικοῖς*) *γράμμασι κεχαρακτηρισμένων ὑπὸ Θώθ, τοῦ πρώτου Ἑρμοῦ* (d. i. dem Hermes trismegistus, wie wir gleich sehen werden) *καὶ ἑρμηνευθεισῶν μετὰ τὸν κατακλυσμὸν ἐκ τῆς ἱερᾶς διαλέκτου εἰς τὴν κοινὴν φωνὴν* (statt *ἑλληνίδα*) *γράμμασιν ἱερογραφικοῖς* (statt *ἱερογλυφικοῖς*) *καὶ ἀποτεθεισῶν* (statt *ἀποτετέθειν*) *ἐν βίβλοις ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ δαίμονος* (d. h. des in die Welt übergegangenen guten Geistes Kneph, des Menth-Harseph, der ja mit der Materie, der Neith, die grossen Himmelskörper Sonne und Mond zeugte) *υἱοῦ, τοῦ δευτέρου Ἑρμοῦ* (also des Thot dismegas, des Joh-Taate) *πατρὸς δὲ τοῦ Τὰτ* (des menschgewordenen Tat, des ägyptischen Religionsstifters und Gefährten des Osiris, des einmal grossen) *ἐν τοῖς ἀδύτοις τῶν ἱερῶν Αἰγύπτου*. Das heisst: Manetho behauptet seine Geschichte unmittelbar aus den heiligen Büchern der Priester geschöpft zu haben, welche, wie die heiligen Schriften

und die Priesterweisheit aller Völker auf eine höhere Offenbarung zurückgeführt werden, indem sie gleich nach Entstehung der Welt und noch vor der Sündfluth von dem dreimal grossen Thot auf heiligen Denksteinen im heiligen Dialekte mit hieroglyphischen Zeichen eingegraben und darauf von dem zweimal grossen Thot, dem Joh-Taate, mit gewöhnlicher Priesterschrift (d. h. mit den beim Schreiben mit dem Rohre gebräuchlichen Abkürzungen und Vereinfachungen der hieroglyphischen Zeichen) in den gemeinen volksüblichen Dialekt übergetragen und in den Tempeln der Aegypter niedergelegt worden sein sollen. Es erhellt also hieraus, dass nach der Meinung der Aegypter ihre heilige Lehre, die Weisheit und Wissenschaft der Priester, eine Offenbarung des Thot trismegistus, des Sonnengottes, war, welche durch die Vermittlung des Thot dismegas, des Joh-Taate, des Mondgottes, dem Menschengeschlechte überliefert und zugänglich gemacht wurde. In seiner Eigenschaft als Urheber der Offenbarung hatte Joh-Taate wahrscheinlich den Titel: АѠКλЄП, АѠбλЄП, АѠбЄλП, magnus revelator oder multum revelans, denn АѠ heisst multus, magnus, КλЄП, бλЄП, mit dem gewöhnlichen Wechsel des Gaumen- und Zischlautes, revelare (s. Note 159). Erst die Griechen scheinen den Namen Asklepios, der nur die gräcisirte Form des ägyptischen Namens ist, auf den Heilgott übergetragen zu haben, der bei den Aegyptern Imuteph heisst (s. Note 170).

154) Joh-Taate kommt als eine der Hauptgottheiten der Unterwelt im Todtenbuche p. L. auf der Darstellung der Sündenwägung vor. Man sieht ihn neben der Wage, vor Osiris stehend, im Begriff das Ergebniss der Wägung mit seinem Schreibrohre auf eine Tafel zu schreiben. Er hat daher, gleich den anderen dem Seelengerichte vorstehenden Gottheiten Osiris und Tat-Kynokephalos, den Titel:  ϩAПI, АПI, Hapi, Api, judex. Hapi ist also ein diesen drei Gottheiten gemeinsamer Titel, ebenso wie ОСIрI, infligator poenae, ein den sämmtlichen unterweltlichen Gottheiten gemeinschaftlicher Beiname ist. Daraus erklärt sich der Name des heiligen Ochsen Apis, der bei den Aegyptern in so grosser Verehrung stand und in einem Tempel zu Memphis gepflegt wurde (Herod. III, 28). Er trug, ebenso wie die übrigen heiligen Thiere, den Beinamen des Gottes, dem er geweiht war. So hiess der dem Menth-Harseph geweihte Ochse Pakis, Pachis, der Gemahl; denn einer der Titel des Menth-Harseph, als Schöpfergottes, war: ПЄ КIН Ñ ТЄϥ МАУ, maritus matris suae; so hiess der dem Osiris geweihte Ochse Onuphis ОУNОУϥрI, benignus, der Gütige, nach einem der Titel des Osiris. Dass aber der Apis dem Monde geweiht gewesen sei, sagen die Alten ausdrücklich. So Porphyrius bei Euseb. praep. ev. l. III, c. 13: *Ἡλίῳ μὲν γὰρ καὶ Σελήνῃ βοῦς ἀνιέρωσαν* (*οἱ Αἰγύπτιοι*)· *ἀλλ' ὅγε Ἡλίῳ ἀνακείμενος Μνεῦις*

βοῶν ἐστι μέγιστος σφόδρα, μέλας . . . . Σελήνῃ δὲ ταῦρον ἀνέθεσαν ὃν Ἆπιν ἐπονομάζουσι, μέλανα μὲν καὶ αὐτὸν ὑπὲρ τοὺς ἄλλους, φέροντα δὲ σημεῖα Ἡλίου καὶ Σελήνης, ὅτι καὶ τῆς Σελήνης τὸ φῶς ἐξ Ἡλίου. Ἡλίου δὲ σημεῖον τὸ μέλαν τοῦ σώματος καὶ ὁ ὑπὸ τῇ γλώττῃ κάνθαρος· Σελήνης δὲ σύμβολον τό,τε διχότομον καὶ ἀμφίκυρτον. Suidas (s. v. Ἆπις): Ἆπις θεὸς αἰγύπτιος· τοῦτον Αἰγύπτιοι Σελήνῃ τιμῶσι, καὶ ἱερὸς ἦν ὅδε ὁ βοῦς τῆς Σελήνης, ὥσπερ ὁ Μνεῦις τοῦ Ἡλίου. Ammian. Marcellin. l. XXII, c. 14: *Inter animalia antiquis observationibus consecrata Mnevis et Apis sunt notiora, Mneris Soli sacratur, sequens Lunae.* Aelian. de animal. l. XI, c. 11: Μνεῦιν βοῦν Αἰγύπτιοι Ἡλίου φασὶν ἱερόν· ἐπεὶ τόνγε Ἆπιν ἀνάθημα εἶναι Σελήνῃ λέγουσιν. Daraus erklärt sich denn auch die Angabe der Alten, der Apis entstehe durch einen aus dem Monde herabfallenden Lichtstrahl; Plutarch de Iside c. 43: Τὸν δὲ Ἆπιν . . . . γενέσθαι, ὅταν φῶς ἐρείσῃ γόνιμον ἀπὸ τῆς Σελήνης καὶ καθάψηται βοὸς ὀργώσης. Διὸ καὶ τοῖς τῆς σελήνης σχήμασιν ἔοικε πολλὰ τοῦ Ἄπιδος, περιμελαινομένου τὰ λαμπρὰ τοῖς σκιεροῖς. (Nach dieser Stelle wäre der Ochse Apis schäckig gewesen; dies würde mit Hieroglyphenbildern stimmen, welche den Mnevis schwarz, den Apis aber hellgelb darstellen, s. Champoll. panth. ég. pl. 37 und 38.) Aehnlich Herodot III, 28: Ὁ δὲ Ἆπις οὗτος ὁ Ἔπαφος γίνεται μόσχος ἐκ βοός, ἧτις οὐκέτι οἵη τε γίνεται ἐς γαστέρα ἄλλον βάλλεσθαι γόνον. Αἰγύπτιοι δὲ λέγουσι σέλας ἐπὶ τὴν βοῦν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατίσχειν, καὶ μιν ἐκ τούτου τίκτειν τὸν Ἆπιν. (Aber auch hier bei Herodot ist der Apis schwarz mit einem weissen viereckigen Flecken auf der Stirne.)

Wenn daher Plutarch in der angeführten Stelle den Apis für den Repräsentanten des Osiris erklärt: τὸν Ἆπιν εἰκόνα μὲν Ὀσίριδος ἔμψυχον, so ist dies nur eine irrige Verwechslung des Apis mit dem Onuphis, denn dieser ist der dem Osiris geweihte Ochse; und sie ist ebenso grundlos, als wenn er in demselben Kapitel den Osiris zu der Isis in den Mond versetzt und den Mond deshalb für ein mannweibliches Wesen hält. Denn die Aegypter setzen, wie er selbst kurz vorher (c. 41) gesagt hatte, den Hermes, d. i. den Tat-Kynokephalos, in den Mond: μυθολογοῦσιν (οἱ Αἰγύπτιοι) ἐνιδρυμένον συμπεριπολεῖν τῇ Σελήνῃ τὸν Ἑρμῆν. Und diese Angabe wird von Hieroglyphenbildern bestätigt, auf welchen Tat-Kynokephalos zusammen mit dem ibisköpfigen Joh-Taate in einer Baris über den Himmel fährt, wie z. B. bei Champoll. panth. ég. pl. 30 G. Die Verwechslung des Apis mit dem Onuphis und die Versetzung des Osiris in den Mond hat bei Plutarch darin ihren Grund, dass er den Mond, als einen der Vorsteher des irdischen Wachsthumes und der Erzeugung, irrthümlich für ein eigentlich weibliches Wesen hält und mit der Isis identificirt, welche ihm gegen die ächte ägyptische Lehre die Dyas der neuplatonischen Schule ist (s. die angeführte Stelle de Iside c. 43).

155) S. die Fragmente der alten ägyptischen Chroniken in Idleri Hermapion, Appendix p. 30 und 31, Fragm. XVIII, XIX

und XX. Die beiden letzteren Chronikenfragmente suchen die grossen Zahlen von Jahren, welche als die Dauer der Götter-Regierungen angegeben werden, dadurch wahrscheinlicher zu machen, dass sie dieselben als Zahlen von Tagen oder Monaten auffassen und demgemäss auf Jahre reduciren. Im XIX. Fragmente werden die Jahre als Monate berechnet: *post quos* (sc. Deos) *per successionem protractum est regnum usque ad Bitem in spatio annorum myriadis triumque millium et nonagentorum, juxta annos lunares, triginta inquam dierum numerum enim mensem unum illi annum vocabant.* Bei Suidas s. v. Ἥφαιστος werden die als Dauer von des Hephästos Regierung angegebenen Tausende für Tage erklärt und danach auf Jahre berechnet, denn, sagt Suidas, οὐκ ᾔδεισαν τότε Αἰγύπτιοι ἐνιαυτοὺς μετρῆσαι, ἀλλὰ τὴν περίοδον τῆς ἡμέρας ἐνιαυτὸν ἔλεγον. Von einer ähnlichen Weisheit berichtet auch Diodor. Sicul. I, 26: Μυθολογοῦσι δὲ (οἱ Αἰγύπτιοι) καὶ τῶν θεῶν τοὺς μὲν ἀρχαιοτάτους βασιλεῦσαι πλείω τῶν χιλίων καὶ διακοσίων ἐτῶν, τοὺς δὲ μεταγενεστέρους οὐκ ἐλάττω τῶν τριακοσίων. Ἀπίστου δ' ὄντος τοῦ πλήθους τῶν ἐτῶν, ἐπιχειροῦσί τινες λέγειν, ὅτι τὸ παλαιὸν οὔπω τῆς περὶ τὸν ἥλιον κινήσεως ἐπιγνωσμένης συνέβαινε κατὰ τὴν τῆς σελήνης περίοδον ἄγεσθαι τὸν ἐνιαυτόν· διόπερ τῶν ἐτῶν τριακονθημέρων ὄντων οὐκ ἀδύνατον εἶναι βεβιωκέναι τινὰς ἔτη χίλια καὶ διακόσια· καὶ γὰρ νῦν δυοκαίδεκα μηνῶν ὄντων τῶν ἐνιαυτῶν, οὐκ ὀλίγους ὑπὲρ ἑκατὸν ἔτη ζῆν. Παραπλήσια δὲ λέγουσι καὶ περὶ τῶν τριακόσια ἔτη δοκούντων ἄρξαι· κατ' ἐκείνους γὰρ τοὺς χρόνους τὸν ἐνιαυτὸν ἀπαρτίζεσθαι τέτταρσι μησί, τοῖς γινομένοις κατὰ τὰς ἑκάστων τῶν χρόνων ὥρας, οἷον ἔαρος, θέρους, χειμῶνος (bekanntlich hatten die Aegypter ja nur drei Jahreszeiten). Man sieht, auch bei den Alten gab es aufgeklärte Leute! In den Angaben des Manethonischen Chronikfragmentes müssen also bei der Regierungsdauer der späteren Götter soviel Monate angenommen werden, als Tage angegeben sind, um die ursprünglichen grösseren Zahlen wiederherzustellen. Die Regierungszeiten der einzelnen Gottheiten nähern sich dann der von Diodor angegebenen Dauer; die älteren Götter herrschen über 1000, die jüngeren sämmtlich über 300 Jahre. Ja bei der Regierungsdauer der ältesten Gottheiten scheinen in den angegebenen Zahlen die Tage in Jahre umgewandelt werden zu müssen, weil sich nur so die lächerlichen Jahres-Bruchtheile von Monaten und Tagen wegschaffen lassen; wie wenn z. B. Agathodaemon 56 Jahre 6 Monate und 10 Tage geherrscht haben soll. Dadurch werden denn auch die widersprechenden Angaben der verschiedenen Chronikenfragmente in Uebereinstimmung gebracht. So giebt das Chronikfragment bei Syncellus (Idleri Hermap. Appendix p. 29, no. XVII) die Regierungsdauer des Helios auf 30,000 Jahre an, während sie Manetho auf 86 Jahre angiebt. Diese 86 Jahre sind aber ca. 31,400 Tage; es ist also klar, dass er eine ähnliche Zahl von Jahren als die Regierungsdauer des Helios in seinen Quellen angegeben fand, die er auf seine Weise durch Reduction in Tage wahrscheinlicher zu machen suchte.

156) Eusebii praep. ev. l. III, c. 9, p. 103: *Αἰγυπτίων δὲ ὁ λόγος, παρ' ὧν καὶ Ὀρφεὺς τὴν θεολογίαν ἐκλαβών, τὸν κόσμον εἶναι τὸν θεὸν ᾠετο ἐκ πλειόνων θεῶν τῶν αὐτοῦ μερῶν (ὅτι καὶ τὰ μέρη τοῦ κόσμου θεολογοῦντες ἐν τοῖς πρόσθεν ἀπεδείχθησαν) συνεστῶτα.*

157) Denn es gilt von den Aegyptern im Allgemeinen, was Diodor. Sicul. III, 9 von den Bewohnern von Meroe sagt: *Περὶ δὲ θεῶν οἱ μὲν ἀνώτερον Μερόης οἰκοῦντες ἐννοίας ἔχουσι διττάς. Ὑπολαμβάνουσι γὰρ τοὺς μὲν αὐτῶν αἰώνιον ἔχειν καὶ ἄφθαρτον τὴν φύσιν, οἷον ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὸν σύμπαντα κόσμον· τοὺς δὲ νομίζουσι θνητῆς φύσεως κεκοινωνηκέναι καὶ δι' ἀρετὴν καὶ κοινὴν εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίαν τετευχέναι τιμῶν ἀθανάτων· τήν τε γὰρ Ἶσιν, καὶ τὸν Πᾶνα (?), πρὸς δὲ τούτοις Ἡρακλέα καὶ Λία* (d. h. den Osiris) *σέβονται μάλιστα νομίζοντες ὑπὸ τούτων εὐεργετῆσθαι τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος.*

158) So sagt Herodot II, 156, wo er von der Leto spricht: *ἐοῦσα τῶν ὀκτὼ θεῶν τῶν πρώτων γενομένων*; und von Pan, dem Amun-Menth-Harseph, sagt er II, 46: *τὸν Πᾶνα τῶν ὀκτὼ θεῶν λογίζονται εἶναι· τοὺς δὲ ὀκτὼ θεοὺς τούτους προτέρους τῶν δυώδεκα θεῶν φασὶ γενέσθαι.* Die spätere Entstehung der Zwölfe bestätigt Diodor, indem er von der Regierung des Helios, der unter die acht Götter gehört, wie wir gesehen haben, 23,000 Jahre bis auf Alexander den Grossen zählt (I, 23), während Herodot von den Göttern zweiten Ranges bis auf Amasis 17,000 und von Osiris bis auf Amasis 15,000 Jahre zählt (Herodot II, 43 und 145; vgl. Diodor. I, 23).

159) Herodot III, 37: *Ἐξῆλθε δὲ (ὁ Καμβύσης) καὶ ἐς τῶν Καβείρων τὸ ἱρὸν* (in Memphis), *ἐς τὸ οὐ θεμιτόν ἐστι ἐσιέναι ἄλλογε ἢ τὸν ἱρέα· ταῦτα δὲ τἀγάλματα καὶ ἐνέπρησε, πολλὰ κατασκώψας· ἔστι δὲ καὶ ταῦτα ὁμοῖα τοῖσι τοῦ Ἡφαίστου· τούτου δέ σφεας παῖδας λέγουσι εἶναι.* Nach dieser Stelle sind also die auf Hieroglyphenbildern, z. B. bei Wilkinson pl. 41 vorkommenden unförmlichen Zwerggestalten, welche mit den Patäkengestalten des Phtah die grösste Aehnlichkeit haben, Abbildungen der Kabiren. Ob der Name Kabire ursprünglich ägyptisch sei und was er im Aegyptischen bedeute, lässt sich nicht sicher angeben, da der Name bis jetzt noch nicht auf Hieroglypheninschriften gefunden worden ist. Von dem koptischen ⲱⲃⲉⲉⲣ, amicus, socius, das mit dem hebräischen חָבֵר, socius, verwandt ist (da das ⲕ der altägyptischen Wörter im Koptischen häufig in die Zischlaute ⲱ, ⲭ, ϭ übergeht, wie schon öfters nachgewiesen worden ist), können die *Κάβειροι* nicht abgeleitet werden, da griechische und römische Schriftsteller die Bedeutung des Wortes durch *θεοὶ μεγάλοι, θεοὶ δυνατοί, κραταιοί,* dii potes, wiedergeben (Varro de l. l. IV, c. 10, Macrob. Saturn. III, 4). Dies setzt die Ableitung von כַּבִּיר, magnus, Deus magnus voraus (vgl. Gesen. monum. phoenic. p. 404). Die ägyptische Form des Wortes *Κάβειρος* müsste also diesem hebräischen כַּבִּיר

ähnlich gewesen sein, etwa ϫⲱⲏⲣ, ϫⲟⲩⲏⲣ, da ϫ in ⲕ, ⲟⲩ in ⲃ übergeht; eine solche Form findet sich aber im Koptischen nicht, sondern nur eine allerdings mit ihr verwandte: ϫⲟⲟⲣ, ϫⲱⲱⲣ, magnus, fortis.

Ueber die Bedeutung der Kabiren giebt eine bei Photius erhaltene Notiz Auskunft (Lobeck. Aglaopham. p. 1249): *Κάβειροι δαίμονες . . . εἰσὶ δὲ οὗτοι Ἡφαίστου ἢ Τιτᾶνες* (nach Lobeck's Verbesserung statt des sinnlosen *εἰσὶ δὲ ἤτοι Ἥφαιστος ἢ Τιτᾶνες*). Die Kabiren sind also Titanen, d. h. sie sind unter der Zahl derjenigen Gottheiten, welche an dem grossen Götterkampfe Theil genommen haben (s. Note 194). Dieser Titanen aber sind zwölfe (Hesiod. theog. v. 207 und v. 133): nämlich die auf Erden verkörperten vier Urgottheiten: Okeanos und Kronos, Rhea und Tethys (d. i. Leto-Reto, die Pflegemutter des Horus und der Bubastis). Die übrigen acht sind: Koios der Brennende, Glühende, von *καίειν*, brennen, also die Uebersetzung des ägyptischen Namens Phtah; Krios, der Widder, d. h. Amun-Menth-Harseph, der Pan-Mendes; Hyperion, der Sonnengott Re; Iapetos, d. h. Joh-pe-Toth, ⲓⲟϩ ⲡⲉ ⲧⲁⲁⲧⲉ, Joh der Lichtgott, der Mond; und die Göttinnen: Thia, *Θεῖα*, in der griechischen Mythologie die Gemahlin ihres Bruders Hyperion, dem sie die Eos, die Morgenröthe, gebar, also die Hathor, die Göttin der Nacht, die Gemahlin des Sonnengottes Re, die von dem Re den Ehu, den Gott des Tages, gebar; Phoebe, die Leuchtende, Glänzende, wörtliche Uebersetzung des Namens Sate, den die Göttin der erleuchteten Oberwelt bei den Aegyptern führt. An diese schliessen sich noch Themis und Mnemosyne, d. h. die beiden Göttinnen Tme und Chaseph. Mit Ausnahme dieser beiden letzten Göttinnen bezeichnen alle übrigen Namen Götter der ersten Klasse, kosmische Gottheiten: Menth-Harseph und Phtah die beiden Schöpfergottheiten Re und Joh, Sonne und Mond, Hathor und Sate, die Raumgottheiten der Unter- und der Oberwelt. Nur die Göttinnen Pe und Anuke, Himmel und Erde, fehlen, weil diese in der griechischen Mythologie zu einem Götterpaare: Uranos und Ge, waren umgestaltet worden, welche als das Urelternpaar der übrigen Titanengottheiten galten. An ihre Stelle setzt Hesiod, um die Zahl auszufüllen, Themis und Mnemosyne, Tme und Chaseph, welche bei den Aegyptern zur zweiten Götterklasse der Zwölfe gehören, wie wir weiter unten sehen werden. Unter dem Namen der Kabiren werden also die vier urweltlichen Gottheiten: Amun-Kneph und Neith, Sevek und Pascht, oder deren irdische Verkörperungen: Okeamos und Netpe-Rhea, Sev-Kronos und Reto-Tethys, und die acht grossen kosmischen Gottheiten: Menth-Harseph und Phtah, die beiden Schöpfergottheiten, Re und Joh, Sonne und Mond, Hathor und Sate, die Gottheiten der Unter- und Oberwelt, und endlich Pe und Anuke, Himmel und Erde, verstanden. Es begreift sich ohne weitere Erklärung, wie allen diesen Gottheiten der Titel: Mächtige, *Κάβειροι, θεοὶ δυνατοί, μεγάλοι*

mit vollem Rechte zukommt. Je nachdem man also den Begriff der Kabiren weiter oder enger fasste, verstand man unter ihnen die zwölf oder acht grössten und mächtigsten Gottheiten der Innenwelt, nämlich die acht kosmischen Gottheiten, die vier höchsten irdischen Gottheiten inbegriffen oder ausgeschlossen.

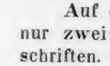
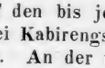
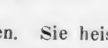
So begreift es sich nun, wie die Kabiren, die *θεοὶ κραταιοί*, unter den Gestirngottheiten vorkommen; sie waren ja die höchsten und mächtigsten kosmischen Gottheiten: die schöpferischen Kräfte, Raumgottheiten und Himmelskörper, welche den innenweltlichen Raum einnahmen. So bei Jamblich. de myster. Aegypt. sect. VIII, cp. 4: *Χαιρήμων δὲ καὶ εἴτινες ἄλλοι τῶν περὶ τὸν κόσμον ἅπτονται πρώτων αἰτίων, τὰς τελευταίας ἀρχὰς ἐξηγοῦνται* (denn die höchsten *ἀρχαί* sind ja nicht in der Welt, sondern es sind die vier ausserhalb der Welt befindlichen Urgottheiten)· *ὅσοι τε τοὺς πλανήτας, καὶ τὸν ζωδιακὸν, τούς τε δεκανοὺς καὶ ὡροσκόπους καὶ τοὺς λεγομένους κραταιοὺς καὶ ἡγεμόνας* (die acht kosmischen Gottheiten haben ja alle den Titel ϩON N̄ NENOYTP̄, duces, imperatores Deorum) *παραδίδωσι, τὰς μεριστὰς τῶν ἀρχῶν διανομὰς ἀναφαίνουσι* (denn die acht kosmischen Gottheiten sind ja eben nur einzelne Theile des beseelten Weltalls, wie in Note 156 vorkam).

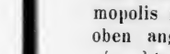
So begreift es sich ebenfalls, wie die Kabiren ebensowohl Dioskuren, Söhne des Zeus, d. h. der Urgottheit Amun (z. B. in einer Inschrift bei Gruter. p. 319, 2: *ἱερεὺς θεῶν μεγάλων Διοσκόρων Καβείρων*), wie Söhne des Hephaestos, des Phtah, genannt werden konnten (z. B. in der oben angeführten Stelle des Herodot). (Zeus als griechischer Name der Urgottheit Amun ist bekannt und oben [Note 80] nachgewiesen worden.) Da die Welt aus der Urgottheit entstanden war, so waren die grossen beseelten Theile der Welt, die acht kosmischen Gottheiten (s. Note 156), allerdings im strengsten Sinne Geburten der Urgottheit, Söhne des Zeus-Amun, *Διόσκουροι*. Insbesondere aber waren Menth-Harseph und Phtah, die beiden innenweltlichen Schöpfergottheiten, der geistige und materielle Erzeugungsgott, unmittelbare Geburten der Urgottheit; sie waren zuerst, wie wir oben gesehen haben, in dem aus dem Schoosse des Urdunkels, der Pascht-Leto, hervorgegangenen Weltei entstanden und durch sie wurde nun erst das Innere der Welt ausgebildet und die übrigen sechs kosmischen Gottheiten erzeugt. Im allgemeineren Sinne also konnten alle acht kosmischen Gottheiten Dioskuren, Söhne des Zeus-Amun, der Urgottheit, genannt werden. Im engeren Sinne dagegen waren Menth-Harseph und Phtah, die beiden innenweltlichen Schöpfergottheiten, unmittelbare Söhne der Urgottheit, Dioskuren, und die anderen sechs kosmischen Gottheiten erst Kinder dieser innenweltlichen Schöpfungsgötter, des Menth-Harseph und des Phtah. So begreift es sich also, wie man bald acht, bald zwei, bald sechs Kabiren oder Dioskuren zählt. Zählt man acht Kabiren, so umfasst man alle acht innenweltlichen Gottheiten als Kinder der Urgottheit; zählt man

zwei, so hat man insbesondere die zwei höchsten unmittelbar aus der Urgottheit hervorgegangenen weltschöpferischen Gottheiten, Harseph und Phtah, im Auge; ist von sechs Kabiren als Kindern des Phtah, Hephaestos, die Rede, so denkt man an jene sechs kosmischen Gottheiten, welche nicht unmittelbar aus der Urgottheit hervorgegangen sind, sondern erst durch die Wirksamkeit der innenweltlichen Schöpfergottheiten gebildet wurden. Von acht Kabiren ist die Rede in einer Stelle bei Photius (Bibliotheca codex 242 aus des Damasc. vita Isidori), worin es heisst, die Phöniker hätten dem Sadyk, d. i. eben der Urgottheit Amun, acht Söhne zugeschrieben, die Kabiren oder Dioskuren. — Zwei Dioskuren erwähnen die meisten griechischen Nachrichten, indem sie die Vorstellungen von diesen ägyptischen Gottheiten, ihrer Entstehung aus dem Weltei im Schoosse des Urdunkels, der Pascht-Leto, gemeiniglich auf die beiden Tyndariden, die Heroen Kastor und Pollux, übertragen und dieselben auch aus dem Schoosse der Leda in einem Ei geboren werden lassen. Es findet hierbei dieselbe Uebertragung ägyptischer Götterbegriffe auf die griechische Sage statt, wie bei dem thebanischen Helden, dem Sohne des Amphitryon, welchem die Griechen Namen und Charakter des Arueris-Herakles, des ϩAP-ϩEΛΛO, beilegten, oder wie bei dem argivischen Helden Perseus, welchen sie mit Bore-Seth, dem Perses der Griechen, verwechselten, oder wie bei dem Sohne der Penelope, dem sie Namen und Gestalt des Pan gaben. Sechs Kabiren endlich, drei männliche und drei weibliche, finden sich erwähnt in Bruchstücken des Akusilaos und Pherekydes bei Strabo (lib. X, p. 472 D): *Ἀκουσίλαος ὁ Ἀργεῖος ἐκ Καβείρης* (d. h. die Grosse, die Mächtige, TE ΩHPI, ein gewöhnlicher Beiname der Neith, welche als die Göttin der Urmaterie, aus der die Welt entstand, sowohl Gemahlin des Menth als des Phtah genannt wurde) *καὶ Ἡφαίστου Κάμιλον* (d. i. Hermes, Joh-Taate, der Mondgott, sc. *γεγονέναι*) *λέγει· τῶν δὲ* (nämlich von Hephaestos und der Kabeira) *τρεῖς Καβείρους, ὧν νύμφας* (deren Frauen) *Καβειράδας. Φερεκύδης δὲ . . . . . ἐκ Καβείρης τῆς Πρωτέως καὶ Ἡφαίστου, Καβείρους τρεῖς, καὶ Νύμφας τρεῖς Καβειρίδας, ἑκατέροις δ' ἱερὰ γενέσθαι . . . . . τὰ δ' ὀνόματα αὐτῶν ἐστι μυστικά* (werden nur den in ihren Dienst Eingeweihten mitgetheilt). — Himmel und Erde, Pe und Anuke, die ältesten der weiblichen kosmischen Gottheiten, macht ferner Varro (de ling. lat. IV, c. 10) als Kabiriden, als *θεοὶ δυνατοί* namhaft, obgleich er sie irrthümlich mit Sarapis, d. h. Osiris, und Isis, Taautes, d. i. Taate-Hermes, und Astarte, d. i. Netpe-Rhea-Demeter, oder mit Saturnus und Ops, d. i. Kronos und Rhea, verwechselt, welche erst durch den Synkretismus der späteren Griechen, aus denen Varro schöpft, mit den älteren kosmischen Gottheiten identificirt werden, aber in der ächten ägyptischen Lehre noch gar keine kosmische Bedeutung haben. Die Stelle lautet: ***Principes Dii coelum et terra, qui in Aegypto Sarapis et Isis, Taautes et Astarte apud Phoenices, in Latio Saturnus et Ops*** (die Ops war

nach Macrobius I, 12 und Varro p. 19 identisch mit der bona Dea und der Ceres, d. h. mit der Netpe-Rhea-Demeter; keine dieser Gottheiten aber ist einerlei mit Himmel und Erde). *Terra enim et coelum, ut Samothracum initia docent, sunt Dii magni, et hi, quos dixi, multis nominibus; . . . . . neque ut vulgus putat hi Samothraces Dii, qui Castor et Pollux* (zu den eigentlichen Kabiren gehören die Tyndariden nicht); *sed hi* (Samothraces Dii) *mas et femina, et hi, quos augurum libri scriptos habent sic: Divi potes, et sunt pro illis, qui in Samothracia coluntur*, θεοὶ δυνατοί.

In der ausgedehntesten Bedeutung, nämlich als gleichbedeutend mit dem Titel „Titanes", wird der Name „Kabiren" in denjenigen Nachrichten genommen, welche auch noch die Rhea, also eine von den vier grossen irdischen Gottheiten, unter die Kabiren rechnen (s. Lobeck. Aglaopham. p. 1224). Dasselbe thun auch diejenigen Nachrichten, welche die Demeter (die ja mit der Rhea-Netpe identisch ist, wie oben nachgewiesen wurde) sammt ihren Kindern Isis und Osiris und dem Hermes, d. i. dem Tat, unter die Kabiren rechnen. So der Scholiast zu Apollon. I, 916: *Οἳς δὲ μυοῦνται ἐν Σαμοθράκῃ, Καβείρους εἶναί φησι Μνασέας, τρεῖς ὄντας τὸν ἀριθμὸν, Ἄξιερον, Ἀξιόκερσαν, Ἀξιόκερσον. Ἄξιερον μὲν εἶναι τὴν Δήμητραν, Ἀξιόκερσαν δὲ τὴν Περσεφόνην* (d. h. die Isis), *Ἀξιόκερσον δὲ τὸν Ἅιδην* (d. h. den Osiris). *Οἱ δὲ προστιθέασι καὶ τέταρτον Κασμίλον· ἔστι δὲ οὗτος ὁ Ἑρμῆς* (d. i. Tat), *ὡς ἱστορεῖ Διονυσόδωρος.* Dadurch, dass alle diese Gottheiten am Titanenkampfe Theil nahmen und die grösseren Gottheiten in ihrem Kriege gegen Sev-Kronos unterstützten, erklärt es sich, wie auch sie in dem Dienste der Kabiren eine Rolle spielen konnten, zu denen wenigstens Osiris, Isis und Tat nicht mehr gehörten. Sie verdanken dies nur der engen Verbindung ihrer Mythen mit denen der Kabiren.

Auf den bis jetzt bekannten Hieroglyphenbildern finden sich nur zwei Kabirengestalten (bei Wilkinson pl. 41, part 2) mit Inschriften. An der unförmlichen Zwerggestalt, in welcher nach Herodot die Kabiren dargestellt wurden, sind sie als Kabiren nicht zu verkennen. Sie heissen Chait:  ϩΑΙΤ, und Bes:  ΒΗϹ. (kommt auch im Namen ϹΕΒΙ, Schakal, dem Beinamen des Anubis, vor und ersetzt das figurative Zeichen des Schakals, das sonst bei dem Namen Seb hinzugefügt wird:  ϹΕΒ.) Es ist (Champoll. gr. ég. p. 82) das generelle Zeichen der Vierfüssler. Offenbar steht es also auch bei den Namen des Bes und Chait als Ersatz einer bestimmten Thierfigur, derjenigen, welche jeder der beiden Gottheiten geheiligt war. Beide Titel müssen also Beinamen von Göttern der ersten Klasse, von innenweltlichen Gottheiten sein. Die Etymologie beider Namen

bestätigt diese Vermuthung. Chait scheint das Wort ϩΟΥΙΤ, primus, zu sein, verwandt mit ϩΟΥΕΙΤΕ, principium, ϩΟΟΥΤ, mas, masculum, ϩΑΟΥΤ, maritus; lauter Bezeichnungen, die auf Menth-Harseph passen, denn er ist der erste und höchste der innenweltlichen Götter, der Anfang der Weltschöpfung; als Zeugungsgott mit aufgerichtetem Phallus, wie Menth gewöhnlich abgebildet wird, mas *κατ' ἐξοχήν*; und endlich ist ja auch einer seiner Titel: Gemahl seiner Mutter; wenigstens ist das Zusammentreffen aller dieser Bedeutungen in einer und derselben Wortfamilie auffallend. — Bes scheint mit ΠΑϹ, inflammare, accendere, verwandt und würde dann ganz gleichbedeutend mit *Κοῖος* sein, der in der Reihe der Titanen dem Phtah entspricht; die Verwechslung des Β mit Π findet aber im Koptischen, wenn auch selten, statt. Dass aber Bes wirklich ein bedeutender Gott war, erhellt daraus, dass noch zu den Zeiten des Kaisers Constantius Besa ein zu Abydos in Aegypten verehrter Gott war, in dessen Tempel ein damals noch viel befragtes Orakel bestand (Ammian. Marcell. XIV, 12). Die Hieroglypheninschriften der beiden Götterbilder geben keine weitere Aufklärung, denn sie enthalten Nichts, als die Götternamen mit hinzugefügter Bitte um langes Leben:  ΒΗϹ ΕΙΡΙ ΟΥΕΙ ΝΝΙϥ, Besa, da diuturnitatem spiritus, i. e. proroga vitam (ΟΥΕΙ heisst longe esse, longitudo temporis; der Mann mit aufgehobenen Händen ist das Zeichen des Imperativs und entspricht der Interjection *ω*, oh! s. Champoll. gr. ég. II. Theil § 279).

Aus Hieroglyphenbildern sind also nur die zwei männlichen Kabiren Chait und Bes bekannt, welche den Gottheiten Menth und Phtah entsprechen. Auf Joh-Taate, den Herrn von Aschmun (Hermopolis magna), als vierten männlichen Kabiren führt die schon oben angeführte Stelle bei Photius (Biblioth. cod. 242): *Ὁ ἐν Βηρύτῳ Ἀσκληπιὸς οὐκ ἔστιν Ἕλλην, οὐδὲ Αἰγύπτιος, ἀλλά τις ἐπιχώριος Φοίνιξ. Σαδύκῳ γὰρ ἐγένοντο παῖδες, οὓς Διοσκόρους ἑρμηνεύουσι καὶ Καβείρους, ὄγδοος δὲ ἐγένετο ἐπὶ τούτοις ὁ Ἔσμουνος, ὃν Ἀσκληπιὸν ἑρμηνεύουσιν.* In dieser Stelle wird also als achter d. h. letzter der Kabiren Esmunos mit dem Beinamen Asklepios genannt. Esmunos ist ein phönikisches und zugleich ein ägyptisches Wort: שְׁמֹנָה, ϢΜΟΥΝ, octo, und bedeutet also selbst *ὄγδοος*, octavus, שְׁמִינִי. Joh-Taat heisst also Esmunos, ϢΜΟΥΝ, weil er der achte d. h. der letzte der acht kosmischen Gottheiten ist. Offenbar hängt auch der Name der ägyptischen Stadt ϢΜΟΥΝ, das Aschmunein der Araber, mit diesem Zahlworte zusammen, indem ΤΕ ΒΑΚΙ ϢΜΟΥΝ die Stadt des Achten, nämlich der kosmischen Gottheiten, der Kabiren, d. h. des Joh-Taate bedeutete. Jedenfalls ist das Wort Esmunos ebensogut ein ägyptisches Wort, wie ein phönikisches. Nicht weniger scheint aber auch der Name Askle-

pios ein ägyptisches Wort zu sein. Der griechischen Form *Ἀσκληπιός* entspräche nämlich vollkommen das ägyptische Wort ⲁⲱⲃⲉⲗⲡ, i. e. magnus revelator, der grosse Urheber der Offenbarung; ⲁⲱ, ⲟⲱ bedeutet multus, magnus, ⲃⲉⲗⲡ, ⲃⲱⲗⲡ oder im Altägyptischen ⲕⲉⲗⲡ bedeutet revelare; denn der Uebergang des altägyptischen ⲕ in das koptische ⲃ ist einer der häufigsten und gewöhnlichsten Lautwechsel, und das Koptische selbst enthält viele Stämme, in welchen ohne Aenderung der Bedeutung ⲕ und ⲃ mit einander wechseln, z. B. ⲕⲉ, ⲃⲉ, alius; ⲕⲉⲗⲭ, ⲃⲉⲗⲭ, flectere; ⲕⲗⲟⲙⲗⲉⲙ, ⲃⲗⲟⲙⲗⲉⲙ, implicare. Wörter daher, die im Griechischen *κ* haben, erhalten ins Koptische eingebürgert ein ⲃ, z. B. *κιβωτός*, die Kiste, wird im Koptischen zu ⲃⲓⲃⲟⲩⲗⲟⲥ; aus *ἐκκαλεῖν* wird im koptischen N. T. (Galat. VI, 9) ⲉⲅⲕⲁⲃⲉⲓ. Die Identität von *Ἀσκληπιός* und ⲁⲱⲃⲉⲗⲡ steht also vollkommen fest, mag nun das Wort im Altägyptischen ⲁⲱⲃⲉⲗⲡ oder ⲁⲱⲕⲉⲗⲡ gelautet haben. Dass die Bedeutung des Wortes vollkommen auf Joh-Taate passe, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung, denn es ist bekannt, dass von einer Offenbarung des Joh-Taate die heiligen Bücher und die ganze Priesterweisheit der Aegypter hergeleitet wurden. Wenn Asklepios bei den Griechen vorzugsweise die Bedeutung eines Gottes der Heilkunst bekam, so ist dies nur eine Beschränkung des Gesammtbegriffes dieser Gottheit auf einen seiner Theile, denn auch die ärztliche Wissenschaft, als ein Theil des ägyptischen Priesterwissens, wird auf die Offenbarung des Hermes zurückgeführt. Obgleich also in der angeführten Stelle Asklepios ausdrücklich für einen nicht-ägyptischen Gott erklärt wird, so erscheint doch diese Behauptung, die bei der Identität der phönikischen und ägyptischen Götterlehre an sich schon höchst unwahrscheinlich ist, noch insbesondere durch den Namen Asklepios selbst widerlegt. Daher scheint eine Stelle in dem hermetischen Dialoge Asclepius, der in der lateinischen Uebersetzung des Apulejus erhalten ist, sich auf den Joh-Taat zu beziehen. Es ist in dieser Stelle die Rede von einem avus des jüngeren Asklepios, an den der Dialog gerichtet ist, d. h. des Imuteph, der zu den Göttern zweiten Ranges gehört. Die Stelle heisst: *Avus enim tuus, o Asclepi, medicinae primus inventor, cui templum consecratum est in monte Libyae circa litus crocodilorum, in quo ejus jacet mundanus homo, i. e. corpus* (Asclep. p. 99). Der *primus medicinae inventor* kann kein Anderer sein, als Joh-Taate, der Urheber aller Priesterweisheit und also auch der Arzneiwissenschaft, obgleich hier Joh-Taate mit Tat-Kynokephalos verwechselt scheint, denn nur dieser letztere ist ein sterblicher Gott, keineswegs aber Joh-Taate, der Mondgott, der als kosmische Gottheit unsterblich und unvergänglich ist.

Ob die noch übrigen fünf kosmischen Gottheiten in ihrer Kabirenform ebenfalls besondere Beinamen hatten und welche, lässt sich vor der Hand nicht näher bestimmen, da keine Hieroglyphenbilder von ihnen bekannt sind.

Ueber die unförmliche Gestalt der Kabiren lässt sich keine bestimmtere Erklärung geben. Uebrigens scheinen diese plumpen unförmlichen Gestalten der Kabiren mit ihren grossen runden Augen bei den Griechen die Vorstellung von den Kyklopen hervorgebracht zu haben. Denn *κύκλωψ* von *κύκλος*, der Kreis, und *ὤψ*, das Auge, bedeutet rundäugig, eine Bezeichnung, welche auf die Kabirenbilder mit ihren grossen runden Augen vollkommen passt.

160) In dem schon oben Note 82 aus Diogen. Laert. l. I, s. 119 angeführten Fragmente des Pherekydes: *Ζεὺς μὲν καὶ χρόνος ἐς ἀεὶ καὶ χθὼν ἦν*, heisst es weiter: *Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο γῇ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοῖ*, die Erdmasse erhielt den Namen Erde erst, als ihr Zeus ihr Ehrengewand gab, d. h. sie mit ihrer jetzigen Anordnung und Schönheit schmückte. *Ζεὺς γὰρ*, fährt eine andere Stelle des Pherekydes bei Clem. Alex. (Stromota VI, p. 621 A) fort, *ποιεῖ φάρος μέγα* (einen grossen Mantel) *τε καὶ καλὸν καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλλει γῆν* (das Land) *καὶ ὠγῆνον* (ion. Form für *ὠκεανόν*, das Wasser, für den Aegypter insbesondere der Nil, denn ⲟϩⲁⲙ, *ὠκεαμός*, *ὠκεανός*, ist der ägyptische Name des Nil, wie sich sogleich in Note 161 ausweisen wird) *καὶ τὰ ὠγήνου δώματα* (die Gemächer, die Wohnung des Nil, d. h. das ihn einschliessende Küstenland, Aegypten). Jene Ehrengabe, wodurch die formlose Erdmasse zur jetzigen Erde wurde, war also dieser Mantel, auf den Wasser und Land, die jetzige Erdoberfläche, bunt eingewirkt war und welchen Zeus über die Erdmasse ausbreitete. Denn nichts Anderes als die Erdmasse selbst ist unter jener geflügelten Eiche zu verstehen, über welche nach einer anderen Stelle des Clemens Alexandrinus dieser Mantel ausgebreitet war (ibid. p. 642 A: *ἵνα μάθωσι, τί ἔστιν ἡ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ᾽ αὐτῇ πεποικιλμένον φάρος, καὶ πάντα ὅσα Φερεκύδης ἀλληγορήσας ἐθεολόγησεν*). Die Alten nämlich dachten sich die Erde als eine Scheibe, deren Wurzeln in den Tartarus, den Abgrund, herunterreichten. Hesiod. theogon. v. 719:

> *Τὸν (Τάρταρον) πέρι χάλκεον ἕρκος ἐλήλαται, ἀμφὶ δέ μιν νὺξ*
> *τριστοιχεὶ κέχυται περὶ δειρήν· αὐτὰρ ὕπερθεν*
> *γῆς ῥίζαι πεφύασι.*

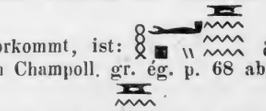
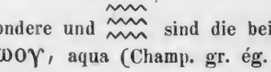
Diese Vorstellung von der Erde bietet also ganz einfach das Bild eines Baumes, dessen breites Blätterdach die obere Erdfläche bildet, während der Stamm mit den Wurzeln im Luftraume frei schwebt oder, in einer bildlichen Ausdrucksweise, geflügelt sich mit seinen eigenen Fittigen schwebend erhält. Wie sich bisher die Fragmente des Pherekydes als wörtlich getreue Darstellung des ägyptischen Religionssystems ausgewiesen haben, so auch in dieser Stelle. Ohne sie wäre die kurze Notiz des Jamblich. (de myst.

Aegypt. sect. VII, c. 2), welcher von einem Gotte redet, der auf einem Lotusbaume (*ἐπὶ λωτῷ*) über dem Schlamme (*ἰλύς*) sitze, also von einer die Erdmasse bildenden Gottheit, ganz unverständlich, während jetzt das Fragment des Pherekydes gleichsam den Kommentar zu dieser letzteren Stelle bildet.

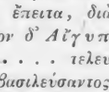
161) Dass der gute Urgeist **Amun-Kneph-Hornophre** (der Agathodaemon), von den Griechen *Ὀφίων, Ὀφιονεύς*, der schlangengestaltige Gott genannt, wegen seiner hieroglyphischen Darstellung als eine die Weltkugel umschlingende Schlange (s. oben Note **104** und **106**), sich mit seiner Gemahlin, der Neith, der Göttin der Urmaterie, des Urgewässers, auf der Erde verkörperte und so beide *θεοὶ ἐπίγειοι* wurden, beweisen ägyptische und griechische Quellen. Einen Agathodaemon als Herrscher Aegyptens, d. h. der Erde vor dem Kronos, nennen die Fragmente der ägyptischen Chronik des Manetho bei Eusebius (Idleri Hermapion, Appendix p. **31**, sect. XX). Es heisst daselbst: *Αἰγυπτίων γ' ἐβασίλευσεν Ἀγαθοδαίμων*, In Aegyptiis tertius regnavit Agathodaemon, und sect. XIX: ***Post Solem regnavit Agathodaemon.*** Ebenso sagt der Scholiast zu Lycophron's Alexandra v. **1192** (als Erklärung zu den Worten: *ἄνακτι τῶν Ὀφίωνος θρόνων* i. e. *τῷ Διΐ*, p. **245**, ed. Bachmann), dass Ophion, der schlangengestaltige Gott, mit seiner Gattin vor dem Kronos geherrscht habe: *Ὀφίων ὁ βασιλεὺς τῶν Τιτάνων· ὁ Ὀφίων γὰρ καὶ Εὐρυνόμη καὶ πρὸ τοῦ Κρόνου ἐβασίλευον.* Dass endlich Ophion, der schlangengestaltige Amun-Kneph-Hornophre, mit seiner Gemahlin der erste der Götterkönige, d. h. der erste irdische Gott, gewesen, sagt ausdrücklich Apollonius Rhodius in seinen Argonaut. I, v. **503** und **504**:

Ἤειδε δ' ὡς πρῶτον Ὀφίων Εὐρυνόμη τε
Ὠκεανὶς νιφόεντος ἔχον κράτος Οὐλύμποιο.

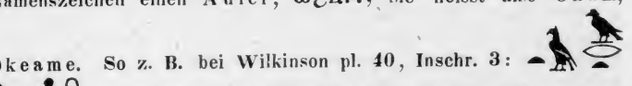
(Eurynome, die „weithin Herrschende", ist, wie man aus dieser letzten Stelle sieht, nur ein Beiname und Titel des eigentlichen Namens *Ὠκεανίς* und kein nomen proprium.) Es ist also klar, dass diese irdische Verkörperung des Amun-Kneph, sein Erscheinen auf der Erde als *θεὸς ἐπίγειος* gemeint ist, wenn in des Pherekydes theologischer Schrift von der *γένεσις τοῦ Ὀφιονέως* die Rede war, wie Maximus Tyrius bezeugt (dissertat. XXIX, p. **304**, ed. Davis): *Ἀλλὰ καὶ τοῦ Συρίου* (d. i. des Pherekydes, der von der Insel Syros gebürtig war) *τὴν ποίησιν σκόπει, τὸν Ζῆνα καὶ τὴν Χθονίην, καὶ τὸν ἐν τούτοις Ἔρωτα καὶ τὴν Ὀφιονέως γένεσιν καὶ τὴν θεῶν μάχην* (was diese bedeutet, wird sich weiter unten zeigen) *καὶ τὸ δένδρον* (die geflügelte Eiche) *καὶ τὸν πέπλον* (den gestickten Mantel).

Dass also Amun-Kneph, der schlangengestaltige Agathodaemon, sich als irdischer Gott verkörperte, ist aus dem Vorhergehenden sicher. Dass er sich aber als **Nil** verkörperte und mit dem griechischen Okeanos eine und dieselbe Gottheit ist, erhellt aus Folgendem. Der **Nil** wird nicht allein ein Gott genannt, z. B. auf einer römischen Medaille des Julian (Belley acad. inscript. XXVIII, p. 531: ***Deo sancto Nilo***, und ebenso in einer Inschrift bei Letronne p. **392**, ein Dekret der Busiritaner unter Nero enthaltend, wo in der **11.** Zeile die regelmässige Anschwellung des Nil *δικαία ἀνάβασις τοῦ θεοῦ* heisst), und hatte seine Priester in der Gegend der Katarakten (Heliodor. Aethiopica p. **94**, ed. Coray: *οὕτω καὶ παρὰ τῶν ἐν καταδούποις ἱερέων τοῦ Νείλου πυθόμενος*) und einen Tempel zu Nilopolis (s. Stephanus Byzant. s. h. v.), sondern er erhält geradezu den Namen **Zeus, Ammon**. So nennt ihn Parmenon von Byzanz bei Athenaeus V, p. **203 C** (vgl. Scholiast. zu Pindar. Pyth. IV, 99) *Αἰγύπτιε Ζεῦ Νεῖλε*, d. h. Ammon-Nilus. Dies bestätigt endlich eine Stelle des Ptolemaeus (Geogr. l. IV, c. **5**), der den Nil geradezu Agathodaemon nennt: *Μέγα Δέλτα καλεῖται καθὸ ἐκτρέπεται ὁ μέγας ποταμὸς* (i. e. Nilus) *καλούμενος ἀγαθὸς δαίμων*. So erklären sich denn auch die Stellen der Alten, in denen der Name Nilus geradezu für den Namen Amun gesetzt wird, z. B. bei Cicero de natura deorum III, **22**, sect. **55**, wenn es heisst: ein anderer Vulkan, den die Aegypter Phthas nennten, sei ein Sohn des **Nilus**, statt des Amun; oder sect. **56**: einer der Merkure werde ein Sohn des **Nilus** genannt, ***quem Aegyptii nefas habent nominare;*** nämlich nicht den Hermes, sondern die höchste Urgottheit, den **Amun**, als dessen Emanation der **Nil** angesehen wurde, wagten die Aegypter aus religiöser Scheu und Heilighaltung nicht zu nennen, wie die Juden den Jehovah. Nilus steht in diesen und ähnlichen Stellen also geradezu für Amun-Kneph, den Agathodaemon, wie denn bei Manetho (apud Syncell. p. **40**, ed. Goar) derselbe Hermes (Mercurius), welchen Cicero einen Sohn des Nilus nennt, als *ἀγαθοῦ δαίμονος υἱός* erscheint; eine klare Bestätigung der Einerleiheit des Agathodaemon und des Nilus. Die Namen Agathodaemon-Ophioneus und Nilus sind also Bezeichnungen eines und desselben Wesens. Die ersteren bezeichnen die Gottheit an sich als den guten Urgeist, der letztere bezeichnet ihre auf Erden angenommene Verkörperung, ihre Form als irdische Gottheit. Der Agathodaemon in seiner irdischen Verkörperung als Nil ist aber kein Anderer als Okeanos. Denn dass Okeanos der ägyptische Name des Nil war, sagt Diodor. Sicul. an mehreren Stellen ausdrücklich, z. B. I, 96: *Ὠκεανὸν μὲν οὖν* (*τὸν Ὅμηρον*) *καλεῖν τὸν ποταμόν* (der Fluss *κατ' ἐξοχήν*, der Nil), *διὰ τὸ τοὺς Αἰγυπτίους κατὰ τὴν ἰδίαν διάλεκτον Ὠκεανὸν λέγειν τὸν Νεῖλον*. Der gewöhnliche Titel, unter welchem der Okeamus-Nilus auch als „Vater der Götter" vorkommt, ist:  ϩωπι ⲙⲱⲟⲩ, abscondens aquas (nach Champoll. gr. ég. p. 68 abyssus aquarum), denn ϩωπ heisst abscondere und  sind die beiden figurativen Zeichen des Wortes ⲙⲱⲟⲩ, aqua (Champ. gr. ég. p. 98).

162) , ⲛⲉⲧⲡⲉ, ⲧⲛⲉⲧⲡⲉ, Netpe, die Neith des Himmels, die Rhea der Griechen. Netpe, die Neith, das Ur-

gewässer des Himmels, und Rhea, die Fliessende, bezeichnen offenbar einen und denselben Begriff, die himmlische Göttin des Urgewässers, der flüssigen Urmaterie. Dass aber die Netpe der Aegypter die Rhea der Griechen ist, erhellt daraus, dass die Netpe bei den Aegyptern ebenso in Verbindung mit Seb oder Kronos vorkommt, wie die Rhea bei den Griechen. So in einer unten (Note 171) angeführten Stelle des Todtenbuches. In einer bei Wilkinson pl. 33 vorkommenden Hieroglypheninschrift (s. unten Note 187) werden Seb und Netpe ausdrücklich als die Eltern des Osiris namhaft gemacht, welche bei den Griechen Kronos und Rhea hiessen. Da nun Seb der Kronos der Griechen ist, so ist auch Netpe die griechische Rhea. Dass aber die Aegypter auch eine Nilgöttin kannten und dass Neith in ihrer irdischen Verkörperung als Netpe, gleich ihrem Gemahle Agathodaemon, Okeame heisst, beweist eine Stelle des Diodor I, 12, worin er sagt: *τὸ δὲ ὑγρὸν* (das Wasser, der Nil) *ὀνομάσαι λέγουσι τοὺς παλαιοὺς* (*Αἰγυπτίους*) *Ὠκεάμην, ὃ μεθερμηνευόμενον μὲν εἶναι τροφὴν μητέρα.* Auch diese letzte Angabe ist insofern richtig, als „Nährmutter" ebenfalls, wie wir sehen werden, ein Titel der Nilgöttin, der Okeame ist, wenngleich auch der Name Okeame selbst nicht Nährmutter bedeutet; denn eine andere Stelle bei Diodor I, 19 führt auf die wahre Bedeutung des Wortes Okeanos. Diodor sagt daselbst: Während der Abwesenheit des Osiris sei der Nil durch seine Dämme gebrochen, was den Prometheus (den Pharmuti der Aegypter, wie sich weiter unten ergeben wird), dessen Obhut dieser Theil des Landes anvertraut gewesen, in die grösste Verzweiflung gestürzt habe. Herakles aber (Hor-hello, Horus der Aeltere, Harueris) habe den durchbrochenen Damm wieder verstopft und dadurch der Ueberschwemmung Einhalt gethan. Wegen der Heftigkeit und Gewalt aber, mit welcher die Strömung geflossen, habe der Fluss den Namen „der Adler" gehabt. Und dadurch sei die dichterische Erzählung der Griechen veranlasst worden, dass Herakles den Adler getödtet habe, der an der Leber des Prometheus frass. Und gleich darauf fährt er fort: *Τὸν δὲ ποταμὸν ἀρχαιότατον μὲν ὄνομα σχεῖν, Ὠκεάμην, ὅς ἐστιν ἑλληνιστὶ Ὠκεανός· ἔπειτα, διὰ τὸ γενόμενον ἔκρηγμα, φασὶν Ἀετὸν ὀνομασθῆναι, ὕστερον δ' Αἴγυπτον, ἀπὸ τοῦ βασιλεύσαντος τῆς χώρας προαγορευθῆναι . . . . . τελευταίας δὲ τυχεῖν αὐτόν, ἧς νῦν ἔχει, προσηγορίας ἀπὸ τοῦ βασιλεύσαντος Νειλέως.* Da aber der Adler, *ἀετός*, im Aegyptischen  ωϩαμ, koptisch ΑϩΩΜ, ΑϧΩΜ, ocham, okam heisst, so ist die Identität des Namens Adler und Okeame vollkommen klar. Offenbar wusste Diodor, wie auch leicht begreiflich ist, da er das Aegyptische nicht verstand, weder die griechische Bedeutung des Wortes *ὠκεάμη*, noch das ägyptische Wort für Adler; sonst hätte er nicht Adler und Okeame für zwei verschiedene Namen angesehen. Obgleich also Diodor die Namen Adler und Okeame irrthümlich für zwei verschiedene Benennungen

des Nil hält, so ist doch gerade diese seine Unkenntniss des Aegyptischen dafür Bürge, dass die Bedeutung von Okeame kein Erzeugniss seiner eigenen Deutungssucht ist, sondern wirklich in der ägyptischen Sprache wurzelt.

163) Durch die Angabe des Diodor wird Name und Bedeutung einer in hieroglyphischen Darstellungen vorkommenden Gottheit klar, die in einer abenteuerlichen, aufrecht gehenden Bärengestalt abgebildet wird, meistens bären-, zuweilen aber auch weiberköpfig mit menschlichen Armen und Brüsten. Diese Bärengestalt erhält sie, weil ihr von den Aegyptern am Himmel das Sternbild des Bären zugeeignet wurde, wie auch anderen Gottheiten andere Sternbilder und Gestirne, z. B. dem Amun-Menth-Pachis das Sternbild des Bootes (des Arktophylax), der Isis der Hundsstern, dem Seb der Planet Saturn, dem Osiris der Planet Jupiter u. s. w. (Vgl. die Abbildungen des Thierkreises von Tentyra, Description de l'Egypte im Bilderatlas). Diese bärengestaltige Götterfigur wurde bisher für eine Darstellung des Typhon angesehen, obgleich sie durch die weibliche Brust als eine Göttin unverkennbar ist, nach dem Vorgange des Plutarch, der auch (de Iside c. 21) das Sternbild der Bärin dem Typhon zuschreibt, eine Angabe, die ebenso irrthümlich und in dem ägyptischen Ideenkreise unbegründet ist, als überhaupt seine ganze Auffassungsweise des Typhon; denn er sieht den Typhon als den Repräsentanten des bösen Prinzips an, wovon die ächte ägyptische Lehre Nichts weiss, wie sich weiter unten zeigen wird. Diese bärengestaltige Göttin hat nun als hieroglyphisches Namenszeichen einen Adler, ωϩαμ; sie heisst also Okam, Okeame. So z. B. bei Wilkinson pl. 40, Inschr. 3:  ϯ ωϩαμ ϯ ωнρι ⲛⲟⲩⲧⲉр ϯ ⲉⲥ, Okeame magna Dea, antiqua; oder ebendas. Inschr. 2: ϯ ωϩαμ ϯ ωнρι ⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲧⲥⲉⲛⲕ ⲑⲱ, Okeame magna Dea, nutriens mundum (ⲥⲉⲛⲕ, ⲥⲁⲛϣ, nutrire, lactare; beide Wörter sind identisch, da die Uebergänge der beiden Buchstaben ⲕ und ϣ in einander sehr häufig vorkommen). Diese bärengestaltige Figur ist also eine Darstellung der Netpe-Okeame, der Gemahlin des Agathodaemon, und führt demnach den Titel: ϯ ωнρι, ϯ нⲥ, magna, antiqua, ϯ нⲥ ⲙⲁⲩⲑ, antiqua mater (Wilkinson pl. 40, fig. 4), welche nur den grossen Gottheiten zukommen, mit allem Rechte. Ebenso rechtfertigt sich ihr anderer Titel ⲥⲉⲛⲉⲕ ⲑⲱ, ⲥⲁⲛϣ ⲑⲱ, Nährerin der Welt, d. h. Aegyptens; denn von den Ueberschwemmungen des Nil hängt ja der ganze Acker- und Getreidebau Aegyptens ab. Durch diese letztere Stelle erhält daher

die Angabe Diodors (I, 19), die Okeame sei Nährmutter genannt worden, ihre volle Bestätigung. Aus diesem Titel CENK ΘΩ, Ernährerin der Welt, erklärt sich denn auch die Figur , welche die bärengestaltige Okeame auf Hieroglyphenbildern in der Hand hat (s. Wilkinson pl. 40, fig. 1 und 7). Es ist Nichts weiter als der Buchstabe C, Ⲥ, der Anfangsbuchstabe des Wortes CENK, CANⲰ, Ernährerin; sowie auch andere Gottheiten ihre Namenszeichen in der Hand tragen, z. B. Phtah und Joh-Thot als Todtenrichter, Totuon, das T, den Anfangsbuchstaben dieses Titels; die Me eine Strausfeder M, den Anfangsbuchstaben ihres Namens; Joh-Taate als Gott der Unterwelt das Zeichen , die Hieroglyphe des Wortes EMENT, Amenthes, Unterwelt u. s. w.

Zugleich erklärt sich aus dem Titel CENK, nutrix, wie die Netpe-Okeame bei den Griechen zu dem Titel *Τηθύς* kommt und mit der Reto, der Pflegemutter des Horus und der Bubastis, verwechselt wurde.

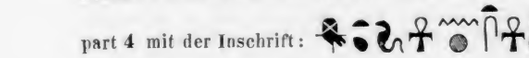
Als Nährmutter erhält die Nepte-Rhea-Okeame bei den Griechen den Titel *Δημήτηρ* oder *Δηώ*, die Nährmutter, denn *Δηώ* kommt ebenso von *δαίω*, Einem zu essen geben, Einen speisen, wie *ἀηδών*, die Nachtigall, von *ἀείδω*, *ᾠδω*, singen. *Δημήτηρ* ist also ganz synonym mit *τροφὴ μήτηρ*. Dass die Demeter mit Rhea identisch war, sagen die Alten ausdrücklich; Proclus in Cratyl. p. 96: *Τὴν Δήμητρα Ὀρφεὺς μὲν τὴν αὐτὴν λέγων τῇ Ῥέα εἶναι, λέγει ὅτι ἄνωθεν* (als überhimmlische und ausserweltliche Urgottheit) *μὲν μετὰ Κρόνου* (dem Sevek, der Urzeit) *οὖσα ἀνεκφοίτητος Ῥέα ἐστὶ, προβάλλουσα δὲ καὶ ἀπογεννῶσα τὸν Δία Δημήτηρ* (*τὸν Δία* d. i. den Osiris, denn dass dieser in seiner Eigenschaft als oberweltlicher Gott *Ζεύς*, als Stifter und Verbreiter des Weinbaues *Διόνυσος*, als unterweltlicher Gott aber *Ἅιδης* genannt werde und daher bei den Griechen in drei verschiedene Gottheiten zerfalle, während die Aegypter diese drei Wirkungskreise in einer und derselben Gottheit, dem Osiris, vereinigen, wird sich im weiteren Verlauf dieser Untersuchungen herausstellen)· *λέγει γὰρ*

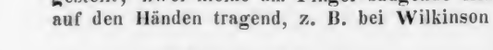
Ῥείην τὸν πρὶν ἐοῦσαν, ἐπεὶ Διὸς ἔπλετο μήτηρ

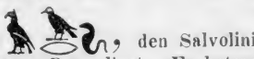
γεγονέναι Δήμητραν. Und ebenderselbe in Crat. p. 85 sagt: *Ὁ Ὀρφεὺς τρόπον μέν τινα τὴν αὐτὴν εἶναι τὴν Δήμητρα τῇ ὅλῃ ζωογονίᾳ* (nämlich als überhimmlische und ausserweltliche Urgottheit, wie Proclus gleich erklärt, wo sie als Urmaterie die Ursache aller Entstehung und Erzeugung ist), *τρόπον δ' ἄλλον οὐ τὴν αὐτήν· ἄνω* (d. h. über und ausserhalb der Welt) *μὲν γὰρ οὖσα Ῥέα ἐστὶ, κάτω δὲ* (als irdische Gottheit) *μετὰ τοῦ Διὸς Δημήτηρ.* Die Erklärung des Proclus, selbst wenn sie sich auf die orphischen Gedichte stützt, dass *Δημήτηρ* soviel als *Διὸς μήτηρ* sei, ist ebensowenig grammatisch begründet, als die Angabe des Diodor (I, 12), der, ebenfalls auf die orphischen Gedichte sich berufend, *Δημήτηρ* als *Γῆ μήτηρ* erklärt, denn da übrigens die Demeter auch *Δηώ* heisst, so fallen ohnehin beide Ableitungen über den Haufen. Durch die Identität der Demeter mit der Netpe-Okeame, der Nilgöttin, erklärt sich nun auch ganz einfach das der Demeter zugeschriebene Amt einer Vorsteherin des Ackerbaues und des Getreides, denn es ist bekannt, dass der Ackerbau in Aegypten ganz von den Ueberschwemmungen des Nils abhängt und nur durch sie möglich wird, da in Aegypten nur auf dem vom Nil überschwemmt gewesenen Lande Ackerbau stattfinden kann und fast in weiter Nichts besteht, als in dem Eineggen des Saamens in den vom Nil zurückgelassenen Schlamm.

Aus dem Gesagten ist also klar, dass die Rhea-Netpe-Okeame, und nicht die Isis, wie Herodot (II, 59 u. a. a. O.) will, die Demeter ist. Diese Annahme wird nun auch durch ihre vollkommene Uebereinstimmung mit der übrigen ägyptischen Göttergeschichte bestätigt, denn die mit der Demeter in Verbindung vorkommenden Gottheiten, Dionysos und Persephone, *Κόρος* und *Κόρη*, Liber und Libera, der Wortbedeutung nach die Kinder der Demeter (wie Cicero de natura Deorum II, c. 24 richtig sagt: *Sed quod ex nobis natos liberos appellamus, idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera*), sind Niemand Anderes als Osiris und Isis. Persephone heisst die Isis als Besiegerin und Tödterin des Perses, d. h. des Ombte-Seth-Typhon, wie sich weiter unten ausweisen wird. Wenn daher Persephone von Hades geraubt wird, so heisst dies Nichts weiter, als dass die Aegypter den Tod der Isis für eine durch den Osiris bewerkstelligte Entführung der Isis von der Erde in die Unterwelt ansahen, denn Osiris, der vor seiner Gattin, der Isis, starb, wurde nach seinem Tode der Beherrscher der Unterwelt, des Todtenreiches. Die Irren der überlebenden Rhea-Demeter, um ihre Tochter, die Isis-Persephone, aufzusuchen, der wechselnde Aufenthalt der Isis auf der Erde und in der Unterwelt u. s. w. stimmen dann vollkommen mit der ägyptischen Vorstellungsweise. Auch den Aegyptern war die Isis ja, wie die meisten übrigen Gottheiten, zugleich eine über- und unterirdische Göttin.

164) In Bezug auf das Verhältniss zu ihren Kindern Osiris und Isis, dem *Κόρος* und der *Κόρη*, erhält daher Netpe-Demeter den Beinamen *κουροτρόφος* oder *παιδοφίλη*. Ganz in demselben Sinne erhält die Netpe-Okeame bei den Griechen den Beinamen Tethys. Denn dass Tethys als Gattin des Okeanos bei den Griechen eine von der Demeter verschiedene Göttin ist, hat seinen Grund in der vielfach vorkommenden Erscheinung, dass ein ägyptischer Götterbegriff je nach seinen verschiedenen Aemtern und Beinamen in der griechischen Mythologie zu mehreren Göttergestalten ausgebildet wird. Beispiele hiervon werden im Verlaufe dieser Untersuchung noch vielfach vorkommen und die Netpe ist selbst eines der auffallendsten derselben, da sie in der griechischen Mythologie zur Rhea, Demeter, Tethys, Asteria, Aphrodite und Kybele

wird. *Τηθύς* ist nur eine andere Form des Wortes *τήθη*, Pflegerin, Amme, Grossmutter; *τηθύς* hat also auch dieselbe Bedeutung wie *τήθη* und ist ursprünglich Nichts als ein nomen appellativum, ein blosser Beiname. Als Pflegerin, Amme kommt die Okeame auch auf Hieroglyphenbildern vor. Sie wird dargestellt ein kleines am Finger saugendes Kind auf den Armen haltend, also offenbar den Osiris oder die Isis; denn das Lutschen am Finger ist in der Hieroglyphenschrift das allgemeine figurative Zeichen für ein junges, noch unmündiges Kind, ja selbst für einen Knaben, und alle jugendlichen Gottheiten werden so dargestellt, z. B. Ehu, der Gott des Tages, Horus, Bubastis, Harpokrates. Die schon im Alterthume herrschende Ansicht, in einer solchen jugendlichen Göttergestalt mit dem Finger auf dem Munde einen Gott des Schweigens zu sehen, ist also vollkommen grundlos, ein auf Unkenntniss der Hieroglyphenschrift beruhender Irrthum. In einer solchen Abbildung kommt die Okeame mehrfach vor; so z. B. bei Wilkinson pl. 65, part 4 mit der Inschrift:  ϢϩAM ΤΝΟΥΤϘ ΩΝϩ, ΤϹΩΝϩ, Okeame, Dea vivens, nutrix. ist ein Schild mit den inneren Querbändern zum Tragen, auf einem Untergestelle; da nun der Schild im Aegyptischen ΩΚΜ heisst, so ist es klar, dass er hier als figuratives Namenszeichen der Okeame steht, daher ihn die Göttin auch auf ihrem Kopfe trägt, wie das Weberschiff , weil es ΝΕΤ, ΝΑΤ heisst, als figuratives Namenszeichen der Neith gebraucht wird und auf Hieroglyphenbildern über dem Kopfe der Neith vorkommt; ΤϹΩΝϩ, ΤϹΝΚΑ, ΤϹΝΚΟ heisst nutrire, lactare, zu essen, zu trinken geben, denn das Wort besteht aus der Präformative Τ, †, dare (welche, einem Verbum vorgesetzt, demselben doppelt active Bedeutung giebt, wie tränken von trinken), und dem Stamme ϹΕΝΚ, ϹΑΝϢ, ϢΑΝϢ, sugere, nutrire, lactare (denn dass diese Wörter identisch sind, haben wir oben gesehen). Auch Okeanos selbst (der Nil, ϩΩΠΙ ΜΩΟΥ) wird als Pflegevater dargestellt, zwei kleine am Finger saugende Kinder, Osiris und Isis, auf den Händen tragend, z. B. bei Wilkinson pl. 56, fig. 3.

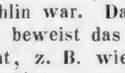
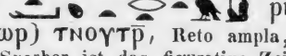
165)  ΑϹΘΕΡΘ ΤΝΟΥΤϘ, Dea Astharoth (Champollion gr. ég. p. 122). Der Name ist zusammengesetzt aus ΑϹ, ΑϢ, ΕϢ, particula intensiva in compositis, z. B. ΑϩΟΜ, gemitus, ΑϢΑϩΟΜ, magnus gemitus, ΙΡΙ, facere, ΑϢΙΡΙ, multum facere, diligens esse; verwandt ΟϢ, ΩϢ, multus esse, abundare, ΑϢΗ, multitudo, ΑϢΑΙ, multiplicare. Der zweite Theil des Wortes: ΘΕΡΩΤ kommt von ΡΩΤ, germinare, nasci; ΘΕΡΩΤ mit dem artic. fem. bezeichnet also: Geburt, Entstehung, Wachsthum. Der ganze Name bedeutet daher: Vermehrerin der Geburten, der Entstehung, des Wachsthumes; dass ein solcher Name der Nilgöttin, „der Ernährerin der Welt", der Netpe-Demeter als Vorsteherin des Ackerbaues mit Recht zukomme, braucht keiner weiteren Auseinandersetzung. Asteroth ist derselbe Name, עַשְׁתֹּרֶת oder עַשְׁתָּרוֹת, bei den Griechen *Ἀστάρτη*, unter welchem die Phöniker und Syrer (nach Cic. de nat. Deor. III, 23, vgl. Philo Byblius bei Euseb. pr. ev. I, 10, Gesenii Thesaurus p. 1082 s. v. עַשְׁתֹּרֶת) die Aphrodite als Himmelskönigin, מֶלֶכֶת הַשָּׁמַיִם (Jerem. VII, 18; XLIV, 17. 18) verehrten; dieselbe Gottheit wie die griechische *Ἀφροδίτη Οὐρανία*, deren Hauptverehrung in Kypros ihren Sitz hatte, wohin sie nach Herodots ausdrücklichem Zeugniss (I, 105) von Phönikern aus Syrien verpflanzt worden war. Sie wird von den Griechen, ebenso wie die Rhea, eine Tochter des Uranos genannt (Euseb. l. l.). Dieselbe Gottheit unter gräcisirter Form desselben Namens Astaroth, Astarte, ist die von Hesiod. Theog. v. 109 erwähnte *Ἀστερία*, die Gemahlin des Titanen Perses (ein Name, der nach seinem griechischen Wortsinne hier dem Kronos als übelthätiger Gottheit gegeben wird, obgleich Perses eigentlich nur der Bore-Seth, der Typhon ist, s. unten Note 184) und die Mutter der Hekate (der Isis, die, wie wir weiter unten sehen werden, mit mehreren anderen grossen Göttinnen den Titel ϩΕΚΤΕ, domina, regina, gemein hat). Dass aber auch bei den Phönikern die Astarte für die nämliche Gottheit gehalten wurde, wie die Netpe-Rhea, die Mutter der fünf Kroniden: des Osiris, der Isis, des Arueris, des Seth und der Nephthys, beweist eine Stelle des Eudoxus bei Athenaeus lib. IX, pag. 392, in welcher der phönikische Herakles ein Sohn der Asteria und des Zeus genannt wird. Der phönikische Herakles war aber nach Herodot derselbe Gott, wie der ägyptische (Herodot lib. II, c. 44), nämlich Arueris, der Sohn des Kronos und der Rhea. Die Identität von Astaroth und der Netpe ist also klar.

Nach Salvolini (analyse gramm. p. 15, no. 46) hat auf der Inschrift einer Stele im Museum zu Turin Netpe den Titel:  , den Salvolini ΤΕ ΩΗΡΙ ΝΟΥΤϘ, *ἡ μεγάλη θεά*, magna Dea, liest. Er betrachtet also den Adler hinter als ein blos phonetisches Zeichen und als den blossen weiblichen Artikel. Da nun bei keinem der folgenden Wörter, weder bei dem Adjectiv ΩΗΡΙ, noch bei dem figurativen Zeichen für Göttin der weibliche Artikel wiederholt ist, wie in den oben angeführten Inschriften der Okeame und in folgender Inschrift (bei Wilkinson pl. 40, Inschr. 4): der Fall ist, so lässt sich gegen die grammatische Richtigkeit dieser Lesung Nichts einwenden, obgleich es wahrscheinlich ist, dass auch in dieser Inschrift der

Adler nicht blos phonetisches, sondern figuratives Zeichen ist. Jedenfalls ist der Titel ⲧⲱⲏⲣⲓ kein Eigenname der Netpe, da er auch anderen grossen Göttinnen, der Pascht, der Hathor u. s. w. gegeben wird. Doch scheint man die Netpe vorzugsweise mit ihm bezeichnet zu haben, da bei Plutarch (de Iside c. 19) die Netpe unter der Bezeichnung *Θούηρις* als *παλλακή* des Typhon vorkommt; denn Ombte-Seth-Typhon hatte seiner Mutter Netpe gewaltsam beigewohnt, wie wir unten Note 184 sehen werden, so dass seine eigene Mutter seine *παλλακή* wurde, da seine Schwester Nephthys seine rechte Gemahlin war. Dass die Netpe auch in der Unterwelt eine Rolle spielte, beweist das Todtenbuch, in welchem die Netpe mehrfach vorkommt, z. B. wie sie in den Zweigen eines Perseabaumes die abgeschiedene Seele auf ihrer Wanderung durch die unterirdischen Himmelsräume tränkt und speist (Todtenbuch S. XXII, c. 57; vgl. Wilkinson pl. 32). Ob die von Jablonsky (l. I, p. 104) aus einer Stelle des Epiphanius adv. haeres. l. III, p. 1093 angeführten Weihen der Tithrambo: *ἄλλοι δὲ τῇ Τιθράμβῳ, Ἑκάτῃ ἑρμηνευομένῃ* (*Ἑκάτη*, ϩⲉⲕⲧⲉ, ist, wie wir gesehen haben, ein mehreren grossen Gottheiten gemeinschaftlicher Titel und kein Eigenname), *ἕτεροι τῇ Νέφθυϊ, ἄλλοι δὲ τῇ Θερμούθι* (der Isis, wie wir weiter unten sehen werden) *τελίσκονται*, — sich auf die Rhea-Netpe beziehen und nicht vielmehr auf die Hathor in ihrer Eigenschaft als Göttin der Unterwelt und Beherrscherin des Todtenreiches, lässt sich aus Mangel an hinreichendem hieroglyphischem Material auch nicht näher bestimmen.

166) ⲥⲉⲃ, ⲥⲉⲩ, der Kronos der Griechen. ⲥⲉⲩ im Koptischen und *χρόνος* im Griechischen bedeuten beide Zeit, tempus. Denn dass *κρόνος* nur eine ältere Form für *χρόνος* sein soll, widerspricht der Etymologie keineswegs, da auch in anderen Wörtern die Verwechslung der Tenuis mit der Aspirata vorkommt, z. B. *κιθών* für *χιτών*, *κύτρα* für *χύτρα*, *δέκομαι* für *δέχομαι* (siehe Maittaire graec. ling. dialecti p. 143 C und p. 98 C; Appoll. Synt. p. 61: *μεταιθέασιν οἱ Ἴωνες τὰ δασέα εἰς ψιλά*). Es ist also nicht erst eine allegorische Deutung der Späteren, *κρόνος* durch *χρόνος* zu erklären, wie Plut. de Iside c. 32 meint, oder blos die Meinung einiger Philosophen, wie er sagt quaest. roman. sect. XII, sondern *κρόνος* und *χρόνος* sind etymologisch wesentlich Ein Wort, und Servius zu Virg. Aeneis III, 104 hat vollkommen Recht, wenn er sagt: den Saturnus, d. h. den Kronos, hält man für den Gott der Ewigkeit und der Jahrhunderte. Da sich der Begriff der Zeit bildlich kaum bezeichnen lässt, so hilft sich die hieroglyphische Darstellungsweise, um den Seb kenntlich zu machen, ganz einfach dadurch, dass sie dem Gott die Gans, den Anfangsbuchstaben (*S*) seines Namens Seb, über dem Kopfe anbringt. So z. B. bei Wilkinson pl. 31, part 1.

Wenn auf einer dem Osiris zugeschriebenen Stele zu Nysa, wo die Gräber des Osiris und der Isis gezeigt wurden, Seb-Kronos der jüngste der Götter genannt wird (Diodor. Sicul. I, 27: *Ἐπὶ δὲ τοῦ Ὀσίριδος ἐπιγεγράφθαι λέγεται· πατὴρ μέν ἐστί μοι Κρόνος νεώτατος θεῶν ἁπάντων κτλ.*), so konnte dies nur in Bezug auf den Osiris gesagt werden, dem Kronos als sein unmittelbarer Vater der letztlebende aller Götter war; denn sonst ist Kronos in keinem Sinne der jüngste der Götter.

167)  ⲣⲏⲑⲟ, ⲣⲏⲧⲟ, Retho, Reto. Als Verkörperung der Pascht, der Göttin des Urraumes und der Weltordnung, der Adrastea, wird Reto als löwenköpfige Göttin dargestellt, welches auch die gewöhnliche Gestalt der Pascht ist (s. oben Note 98). So kommt sie vor bei Wilkinson pl. 51, part 5 mit der Ueberschrift:  ⲣⲏⲧⲱ ⲧⲛⲁⲁ ⲧⲱⲏⲣⲓ ⲧⲃⲏⲟ̄ (ⲧⲉ ϩⲱⲣ) ⲧⲛⲟⲩⲧⲣ̄, Reto ampla, magna Dea manifestata (denn der Sperber ist das figurative Zeichen für alle höheren in die Welt eingetretenen, sichtbar gewordenen Gottheiten, wie oben bei dem Sonnengotte Re, Hor-pi-re, nachgewiesen worden ist. Und dass nicht blos männliche, sondern auch weibliche Gottheiten diesen allgemeinen Titel erhalten, beweist ein Bild der Neith bei Wilkinson pl. 28, fig. 4, welches einen Sperber auf dem Kopfe trägt, um die Neith als Göttin der in die Welt übergegangenen, sichtbar gewordenen Urmaterie zu bezeichnen). Eine andere menschenköpfige Abbildung der Reto giebt Wilkinson pl. 68, part 4 mit der Ueberschrift: ⲣⲏⲧⲱ ⲧϩⲟⲛ (ⲛ̄) ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲛⲓⲃⲟⲩ, Reto imperatrix Deorum omnium, ein Titel, der nur den höchsten Gottheiten beigelegt wird und die bedeutende Stellung bezeichnet, welche der Reto in dem ägyptischen Götterkreise zukommt. Reto ist aber derselbe Name wie Leto, da R und L in der Aussprache der Aegypter einen so ähnlichen Laut hatten, dass sie mit einander verwechselt wurden, wie schon oben bei Mandulis (Note 142) nachgewiesen wurde. Reto, Leto war also die irdische Verkörperung des unendlichen Raumes, des Urdunkels, der Pascht, welche, wie wir gesehen haben, als Aufseherin der Sonne zugleich die Hüterin der Weltordnung ist, eine der drei Erinnyen, der Schicksalsgöttinnen, und deshalb von den Griechen Adrastea genannt wird. Aus dieser Identität der Leto mit der Reto, der irdischen Form der Pascht, erklärt sich nun die hohe Stellung, welche nach Herodots Bericht die Leto in Aegypten einnahm. Er rechnet sie (Herodot II, 156) unter die acht erst entstandenen Götter (*ἰῶν ὀκτὼ θεῶν τῶν πρώτων γενομένων*), und wenn es auch ungenau ist, dass sie zur ersten Klasse der acht kosmischen Gottheiten gehöre, so ist es doch richtig, dass die Leto bei den Aegyptern eine der höchsten und ältesten Gottheiten ist,

denn sie ist die irdische Form einer der vier Urgottheiten. Durch diese Identität der Leto und Reto bestätigt sich auch die Angabe griechischer Schriftsteller, dass Leto die *Νύξ* sei. So Plutarch bei Euseb. praep. ev. lib. III, c. 1, pag. 84: *Νὺξ δὲ ἡ Λητώ, λεχώ τις οὖσα τῶν εἰς ὕπνον τρεπομένων.* Ebenso der Scholiast zu Hesiod. Theogon. p. CXLI, A ed. Trincavelli: *Λητὼ λέγεται ἡ λήθη καὶ ἡ νύξ.* Ebenso endlich Eustath. comment. in Homer. Ilias A p. 22: *Λητοῦς υἱὸς ὁ Ἀπόλλων λέγεται, τουτέστι νυκτός· δοκεῖ γὰρ ἐξ αὐτῆς, οἷα μητρὸς, ὁ ἥλιος γεννᾶσθαι . . . . Λητὼ δὲ ἡ νύξ, διὰ τὴν παρ᾽ Εὐριπίδῃ σοφὴν καὶ ποτνίαν λήθην· ὑπνοῦντες γὰρ νυκτὸς πάντων λανθανόμεθα.* Man sieht aus diesen Stellen, dass die Griechen selbst nicht mehr wussten, woher die Bedeutung der Leto als Nacht herrühre, denn ihre etymologisirenden Herleitungen von *λανθάνειν* sind grammatisch unrichtig und logisch schief. Herodot berichtet ferner (II, 156), dass Leto zu Buto in Aegypten ein berühmtes Heiligthum und Orakel hatte. Wir haben schon oben gesehen (s. Note 97), dass auch die Pascht, die Göttin des Urdunkels, in Buto verehrt wurde und deshalb Herrin von Buto heiss. Dadurch wird die Verbindung der Leto-Reto mit der Pascht als deren irdische Form bestätigt, denn Reto wurde demnach in Buto gemeinschaftlich mit der Pascht verehrt, da es eine allgemeine ägyptische Sitte war, in einem grösseren Tempel eine Mehrzahl, gewöhnlich eine Dreizahl, verwandter Gottheiten zusammen zu verehren. Zugleich erklärt sich hieraus, warum das mit dem Heiligthume der Leto verbundene Orakel in so grossem Ansehen stand, denn die Pascht, die Bewacherin der Weltordnung, die Schicksalsgöttin, musste in dem Glauben der Aegypter am besten im Stande sein, untrügliche Weissagungen zu ertheilen. Daraus erklären sich nun auch die Stellen der orphischen Theogonie, in denen gesagt wird, Phanes-Erikepaeus, d. h. der innenweltliche Schöpfergeist, Pan-Harseph, habe der Nacht das Zepter der Weltherrschaft und untrügliche Weissagung verliehen. Proklus in Cratyl. p. 59: *ἡ Νὺξ παρ᾽ ἑκόντος τὸ σκῆπτρον λαμβάνει τοῦ Φάνητος*

— — σκῆπτρον δ᾽ ἀριδείκετον εἷο χέρεσσι
Θῆκε θεὰς νυκτὸς [ἵν᾽ ἔχῃ] βασιληίδα τιμήν.

Lobeck Aglaopham. p. 502, oder wie es ebendaselbst p. 577 in einer Stelle des Syrianus heisst: *ἡ Νὺξ*

σκῆπτρον ἔχουσ᾽ ἐν χερσὶν ἀριπρεπὲς Ἡρικεπαίου.

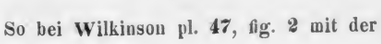
Hermias in Phaedrum p. 145: *Ὀρφεὺς περὶ τῆς Νυκτὸς λέγων, θεῶν γὰρ ἔχει* (das nun folgende Wort fehlt, wahrscheinlich *βασιλείαν* oder *σκῆπτρον*), *φησὶ καὶ*

Μαντοσύνην δέ οἱ δῶκεν ἔχειν ἀψευδέα πάντη.

Die Aegypter kennen also drei verschiedene Gottheiten der Nacht, des Dunkels: die Göttin des dunkeln Urraumes, des Urdunkels, eine der vier Urgottheiten, die Pascht; deren irdische Verkörperung, die Hüterin der irdischen Weltordnung, die Mitgöttin zu Buto, die Leto-Reto; und endlich die Gottheit des dunkeln Weltraumes, der Unterwelt, die Hathor. Die Angabe des Hermias in Phaedr. p. 144, dass auch Orpheus drei Göttinnen der Nacht gekannt habe, wird hierdurch als richtig bestätigt und hat, wie überhaupt der ganze Inhalt der orphischen Theogonie, ägyptischen Ursprung. Seine Worte sind: *τριῶν παραδιδομένων νυκτῶν παρ᾽ Ὀρφεῖ — τὴν μὲν πρώτην μαντεύειν φησὶ* (d. i. die Pascht, die Orakelgöttin zu Buto), *τὴν δὲ μέσην αἰδοίην καλεῖ* (d. i. die Hathor, die Göttin der Unterwelt), *τὴν δὲ τρίτην ἀποτίκτειν φησὶ τὴν δικαιοσύνην* (d. i. die Leto-Reto, von welcher die Tme, die Themis, eine der Gottheiten dritten Ranges, herkommt).

So abweichend sich nun auch in der griechischen Mythologie die Vorstellungen von der Leto gestaltet haben, so sind doch auch selbst die Bestandtheile zu dieser Umgestaltung aus dem ägyptischen Religionskreise entnommen. In diesem nämlich erscheint die Leto als Pflegemutter des Horus (des Apollo) und der Bubastis (der Artemis), der Kinder des Osiris und der Isis, welche die Isis vor den Verfolgungen des Typhon (Bore-Seth, des feindlichen Bruders von Osiris und Isis) dadurch retten wollte, dass sie dieselben der Leto übergab. Herodot II, 156: *Λητὼ ἐοῦσα τῶν ὀκτὼ θεῶν τῶν πρώτων γενομένων, οἰκέουσα δὲ ἐν Βουτοῖ πόλι, ἵνα δή οἱ τὸ χρηστήριον τοῦτό ἐστι, Ἀπόλλωνα παρὰ Ἴσιος παρακαταθήκην δεξαμένη, διέσωσε κατακρύψασα ἐν τῇ νῦν πλωτῇ λεγομένῃ νήσῳ* (die zu Buto lag), *ὅτε τὸ πᾶν διζήμενος ὁ Τυφὼν ἐπῆλθε, θέλων ἐξευρεῖν τοῦ Ὀσίριος τὸν παῖδα. Ἀπόλλωνα δὲ καὶ Ἄρτεμιν Διονύσου καὶ Ἴσιος λέγουσι εἶναι παῖδας, Λητοῦν δὲ τροφὸν αὐτοῖσι καὶ σώτειραν γενέσθαι. Αἰγυπτιστὶ δὲ Ἀπόλλωνα μὲν Ὧρος, Δημήτηρ δὲ Ἴσις, Ἄρτεμις δὲ Βούβαστις.* Bei den Aegyptern war also die Leto nur die Pflegerin des Horus und der Bubastis, bei den Griechen ward sie deren Mutter. Diese Umwandlung des Begriffes der Leto wird Niemanden befremden, der die Entwicklung religiöser Ideenkreise genauer verfolgt hat und die Veränderungen kennt, denen sie alle unterworfen sind, wenn sie von ihrem ursprünglichen Grund und Boden zu einem anderen Volke übergetragen werden und mit fremden Ideenkreisen in Berührung kommen.

168) Dass Tat, der einmal grosse Hermes, der Zeitgenosse des Osiris und der Isis, als ein Sohn des Joh-Taate, des zweimal grossen, betrachtet worden sei, beweist die schon oben (Note 153) angeführte Stelle des Manetho bei Syncellus p. 40, wo der zweite Hermes, der Thot dismegas, *πατὴρ τοῦ Τάτ* genannt wird. Dasselbe sagen Eusebius in seinem Chron. ad annum 530, St. Cyrillus advers. Julian l. I, und l. II, Stobaeus in seinen eclog. phys., der hermetische Dialog Asclepius bei Apulejus p. 77 und 99 u. s. w. Tat wird auf den Hieroglyphenbildern gewöhnlich unter der Gestalt eines Kynokephalos abgebildet. Denn diese Affenart war dem Tat, Hermes, geweiht (Horapollo I, 14); daher das Mährchen, das Horapollo auftischt, der Kynokephalos könne lesen und schreiben, weil *τὸ ζῶον ἐπὶ Ἑρμῇ ἐνεμήθη τῷ πάντων μετέχοντι γραμμάτων.*

So bei Wilkinson pl. 47, fig. 2 mit der Ueberschrift: 

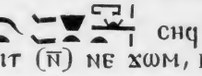
ΚΕϥ, ΠϢΙΤ (Ⲛ) ϩΒΑΙ ΤΑΤΕ ΝΑΑ (Ⲛ) ΝΕϹΗΒΕ, Kynokephalus numerator (ordinator) panegyrium, magnus Thot calamorum. (Der Name ΚΕϥ, ϪΕϥ, bezeichnet eine Affenart, den *κῆπος* des Strabo (l. XVII), daher wahrscheinlich *Σιφῶας* als Beiname des Hermes (Syncell. chronogr. p. 124 A; Idleri Hermapion, Appendix sect. XVI, p. 29, no. 35: *Θηβαίων λέ ἐβασίλευσεν Σιφώας, ὁ καὶ Ἑρμῆς υἱὸς Ἡφαίστου*). Die vierte Hieroglyphe ist das figurative Zeichen der alle 40 Jahre wiederkehrenden grossen Priesterversammlungen (*πανηγύρεις*), deren Zähler, Regler Thot genannt wird. Die fünfte Hieroglyphe ist das ibisköpfige Bild des Taate, hier also figuratives Zeichen des Namens Tat. Die letzten hieroglyphischen Zeichen stellen Schreibrohre, calami, vor, also nach der bekannten hieroglyphischen Schreibweise: ein Bild der Sache selbst statt ihres Namens. Der Kynokephalos dient daher mit Hinzufügung der Endsylbe ΤΕ, geradezu als figuratives Zeichen des Namens Taate, wie der Ibis mit hinzugesetzter Sylbe ΤΕ, ist alsdann ganz identisch mit . So bei Champollion panth. ég. pl. 30 G. Aus demselben Grunde endlich erhält auch der Kynokephalos geradezu die Ueberschrift: ΤΑΑΤΕ ΠΝΕΒ (Ⲛ) ΤΒΑΚΙ Ⲛ ϨⲰΜΟΥΝΟΥ, Taate dominus urbis Eschmuni (i. e. Hermopolis); so bei Champollion panth. ég. pl. 30 G.

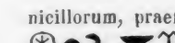
Die ägyptische Lehre kannte demnach zwei Thot: Joh-Thot, den Mondgott, den zweimal grossen Thot, den Hermes dismegas, und Tat, den *θεὸς θνητός*, den einmal grossen Hermes. Dadurch erklärt sich eine Stelle des Plutarch (de Iside c. 12), in welcher Hermes (Tat) dem Mondgotte (Selene, Joh-Taate) im Würfelspiele die Schalttage abgewinnt, damit die von dem Sonnengotte Re der Geburtszeit beraubte Netpe, die auch von dem Hermes, Tat, dem einmal grossen, schwanger ist, gebähren kann. Die Stelle würde eine Ungereimtheit in sich schliessen, wenn es nur den Einen Tat, den Thot dismegas, gäbe, der selbst mit dem Monde identisch ist.

Bei dem Todtengerichte in der Unterwelt hat Tat das Amt eines Vorstehers der Sündenwägung. Er wird deshalb in der Darstellung des Todtengerichtes abgebildet, als oben auf der Wage sitzend, während Horus der Jüngere, der Sohn des Osiris und der Isis, die Zunge der Wage beobachtet, und Anubis die Wagschale mit dem Bildchen der Me, der Themis, das als Gewicht dient.

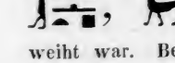
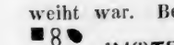
Wenn es noch eines Beweises bedürfte, dass Joh-Thot, der zweimal grosse, und Tat, der einmal grosse, von einander verschieden sind, so würden es diese Darstellungen der Sündenwägung beweisen; denn während Tat-Kynokephalos auf der Wage thront, steht Joh-Taate, der ibisköpfige, daneben, beschäftigt, das Ergebniss der Wägung aufzuschreiben. Dadurch ergiebt sich nun auch die Bedeutung des einen der vier Genien der Unterwelt, die ebenfalls bei dem Todtengerichte vorkommen. Während nämlich die drei anderen durch ihre Ueberschriften oder durch ihre eigenthümlichen Kopfbildungen als Amseth, d. h. Ombte-Seth, Typhon, der Bruder des Osiris, als Horus, der Sohn des Osiris und der Isis, und als Anubis sich ausweisen, hat der vierte mit einem Kynokephalos-Kopfe den Namen ΑΠΙ, ϩΑΠΙ, judex, Richter. Er ist also offenbar der dem Todtengerichte, der Sündenwägung vorstehende Tat-Kynokephalos.

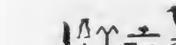
Nach seinem Abscheiden von der Erde nahm Tat-Hermes seinen Wohnsitz im Monde. Plutarch de Iside c. 41: *Μυθολογοῦσιν (οἱ Αἰγύπτιοι) ἐνιδρυμένον συμπεριπολεῖν τῇ Σελήνῃ τὸν Ἑρμῆν.* Diese Angabe wird von Hieroglyphenbildern bestätigt, auf welchen Tat-Kynokephalos zusammen mit dem ibisköpfigen Joh-Taate in einer Baris über den Himmel fährt; so z. B. bei Champollion panth. ég. pl. 30 G.

169) Als Begleiterin des Tat kommt auf Hieroglyphenbildern eine Göttin , ϹΗϥ, Dea calami, Dea scriba, vor, die auch den Titel: domina scribarum d. i. der *ἱερογραμματεῖς*, führt, sowie auch Thot ϹϩΕΤ, scriba und dominus scribarum, Herr der Hierogrammateis, genannt wird. Die Seph scheint demnach als die Gemahlin des Thot angesehen worden zu sein und es ist nicht unwahrscheinlich, dass sie die zweite der Göttinnen Me, der Themiden ist (s. unten Note 175), nämlich die Aletheia oder Mnemosyne, die Göttin der Erkenntniss und der Wissenschaft. In der Gesellschaft des Thot kommt sie vor bei Wilkinson pl. 54 A, wo sie nach einer Darstellung auf dem Memnonium zu Theben mit Atmu und Thot den Namen Rameses des Grossen auf die Frucht des Perseabaumes schreibend abgebildet wird. Die über ihr stehende Inschrift lautet: ϹΗϥ ϮϩΑ (Ⲛ) ΝΕΚΑⲰ ΤΝΕΒ (Ⲛ) ΝΕ ϹϩΕΤ, ϮϩΟΝ (Ⲛ) ΤΙ ϩΑΕΙΤ (Ⲛ) ΝΕ ϪⲰΜ, Dea scriba, magistra penicillorum, domina scribarum, praefecta aedi librorum, i. e. bibliothecae. Oder bei Wilkinson pl. 54:  ϹΗϥ ϮϩΑ (Ⲛ) ΝΕΚΑⲰ, ϮϩΟΝ (Ⲛ) ΤΙ ϩΑΕΙΤ (Ⲛ) ΝΕ ϪⲰΜ, Dea scriba, magistra pe-

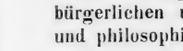
nicillorum, praefecta aedi librorum, i. e. bibliothecae. Oder (ibid.):  ТСНҀ ТNОУТР̄ ТNЄВ (Ⲛ̄) ΝЄ ϹϩЄТ, Dea Seph, domina scribarum. ϹΗΒ, ϹΗϥ, ϹΗϥЄ, ϹΗΒΙ heisst im Koptischen das Schreibrohr, calamus, und also metaphorisch der Schreiber. Die Zeichen ∫∫∫ und ⚌ sind die figurativen Zeichen der Haarlocken (Champollion gr. ég. p. 91) und bezeichnen hier die aus Haaren verfertigten Schreibepinsel, denn der Rohre und der Pinsel bedienten sich die Aegypter zum Schreiben. Die Seph als Vorsteherin der Hierogrammateis, der heiligen Schreiber, d. h. der gelehrten Priesterklasse, ist offenbar eine Göttin der Wissenschaft, der Gelehrsamkeit. Ihre Bedeutung als Aletheia, Mnemosyne ist also allerdings wahrscheinlich, wenn auch die bisher bekannt gewordenen hieroglyphischen Inschriften genauere Beweise für diese Annahme nicht darbieten.

Unter dem Titel „Vorsteherin des Büchersaales“ kommt die Göttin Seph auf einem Denkmale vor, das dem Rameses, dem Sesostris der Griechen, gewidmet ist, und Champollion entdeckte in den Räumen des Rhamesseions zu Theben noch die Umfangsmauern eines solchen Büchersaales, an dessen Eingange zu beiden Seiten die Gottheiten Tat und Seph als Vorsteher der Wissenschaft abgebildet sind. Diese Beweise für das Vorhandensein von Büchersammlungen in dem 16. Jahrhundert vor Chr. G. — denn Sesostris regierte von 1571—1503 vor Chr. G. — sind der Beachtung werth, denn sie sprechen beredter als die weitläufigsten Beweisführungen für die Höhe der ägyptischen Bildung in einem so frühen Alterthume.

170) Die hermetischen Bücher in des Stobaeus Eclog. phys. (Fabricius biblioth. gr. I, p. 51 und 52) erwähnen eines Asklepios mit dem ägyptischen Namen *Ἰμούθης*, den sie einen Sohn des Hephaestos, des Phtah, nennen. Die Stelle lautet: *Βουλῆς δὲ (ἡγεμών) ἐστι ὁ παιὴρ πάντων καὶ καθηγητὴς ὁ τριςμέγιστος Ἑρμῆς· ἰατρικῆς δὲ ὁ Ἀσκληπιὸς ὁ Ἡφαίστου . . . . ποιητικῆς δὲ Ἀρνεβασκῆνις· φιλοσοφίας δὲ πάλιν ὁ Ἀσκληπιὸς ὁ Ἰμούθης.* (So muss wohl die Stelle geordnet werden; denn Imuthes ist Imuteph, der Weisheit-Spendende, und Arnebaskenis bedeutet den Verfertiger der Gesänge. Es ist also klar, dass Imuteph, der Spender der Weisheit, der Gott der Philosophie; Arnebaskenis aber, der Verfertiger der Gesänge, der Gott der Dichtkunst war. Nicht aber umgekehrt, wie der bisherige Text lautete.) Diese Angabe wird durch die Denkmäler bestätigt. Zu Philae wurde ein Heiligthum aufgefunden, das nach der griechischen Inschrift dem Asklepios, nach der ägyptischen dem  ЄΙΜΩΤЄΠ, ЄΙΜΩΤЄϥ, Imuteph, geweiht war. Bei Wilkinson (pl. 55, part 2) heisst er:  ΙΜΩΤЄΠ ΠΤΑϩ-ϹΙ, Imuteph, filius Hephaesti; oder:

 ЄΙЄΜΩΤЄΠ ΠΙ ΩΗΡΙ ϹΙ (Ⲛ̄) ΠΤΑϩ, Imuteph, magnus filius Hephaesti. Nach den Inschriften ist also Imuteph, der Asklepios der Griechen, der Sohn des Phtah. Der Name Imuteph bedeutet: der Weisheit-Gebende, Erkenntniss-Schenkende, von ЄΙΜЄ, ЄΙΜΙ, scire, intelligere, cognoscere, ЄΙΜЄ, ΙΜЄ, scientia, cognitio, und von ΩΤЄΠ, ferre, portare, donare; wie ΝΟϥΡЄΩΤЄΠ, der Gutes-Spendende, ein Titel des Chonsu. Nach Ammian. Marcell. XXII, 14 wurde der Aeskulap besonders in Memphis verehrt: *Memphis urbs frequens praesentiaque numinis Aesculapii clara.* Dieser Asklepios muss der also sein, welcher in den hermetischen Büchern als Zeitgenosse des Thot, des Gesetzgebers der Aegypter, vorkommt und den nach Manetho (Apotelesmata l. V, v. 4, pag. 88 ed. Gronovii) Tat, als er die heiligen Bücher der Aegypter aus den von Hermes trismegistos verfassten Stelen zusammentrug, zum Helfer und Rathgeber hatte: *σύμβουλον πυντῆς σοφίης Ἀσκληπιὸν εὑρών.* Dieses begreift sich leicht aus der Natur der ägyptischen heiligen Schriften, welche ja neben der bürgerlichen und religiösen Gesetzgebung auch Bücher ärztlichen und philosophisch-wissenschaftlichen Inhalts in sich fassten.

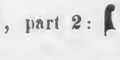
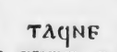
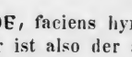
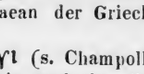
Da der Name Imuteph der Weisheit-Spendende bedeutet, so ist es offenbar nur ein Beiname, wie Osiris „onuphre“, der Gütige, heisst, Isis „tson-nophre“, die gute Schwester, u. s. w.; der eigentliche Eigenname des Gottes ist nicht bekannt.

171) Unter den Gottheiten von Theben finden sich nach Champollion (lettres de l'Égypte) eine Göttin Nahimeu, Nohimeui:  ТЄ ΝΑϩΙΜЄΟΥ, ТЄ ΝΟϩΙ-ΜЄΟΥΙ. Nach Champollion ist sie geierköpfig abgebildet, gleich der Seven-Ilithyia. Bei Wilkinson pl. 66, part 3 kommt sie ganz menschengestaltig vor, mit Kuhhörnern auf dem Kopfe, oder einer Vase, dem Anfangsbuchstaben ihres Namens: N. Die über ihr stehende Inschrift lautet: ΝЄϩΙΜЄΟΥΙ ТΝЄΒ Ν ТЄΒΑΚΙ ΑϢΜΟΥΝЄΙΝ ΠЄΤ ТΒΑΚΙ ΜΑΝΘΙ (?) ТСΙ Ⲛ̄ ΡΗ ТЄ ϩΙΚ Ⲙ̄ ТΚΑϩ ТΟϹЄϹ, Nehimeu domina urbis Aschmunein (Hermopolis) in urbe Manthi (?), filia Solis, regina in regione conversionis (Ort der Bekehrung, Unterwelt). Nehimeu ist also, wie die Tme, zugleich eine ober- und unterweltliche Göttin. Der Name Nehimeu bedeutet: sanans, salvans, sanatrix von ΝΑϩЄΜ, ΝΟϩЄΜ, sanare, salvare, und ist also ganz gleichbedeutend mit dem griechischen Namen *Ὑγίεια, Ὑγεία.* Da nun in den orphischen Gedichten (Hymn. Orphic. 67) die Hygica Gattin des Asklepios genannt wird, was von der gewöhnlichen griechischen Mythologie abweicht, nach

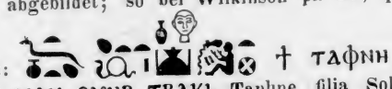
welcher sie eine Tochter des Asklepios ist, so scheint diese Angabe eine ägyptische Vorstellung zu enthalten; denn alle den Orphikern eigenthümlichen Götterbegriffe haben sich bis jetzt als ägyptische ausgewiesen. Diese Vermuthung wird durch eine Stelle des Proklus (in Tim. III, p. 158) bestärkt, der zwei Hygieen namhaft macht: eine jüngere als Gattin des Asklepios und eine ältere, schon bei der Weltschöpfung gegenwärtige. Diese letztere kann also nur eine der beiden weiblichen, in die Welt übergegangenen Urgottheiten und zwar nur die Pascht sein, die als Ilithyia, als Geburtshelferin, der Geburt der kosmischen Gottheiten, der beseelten Theile des Weltalls, beistand (s. oben Note 99 zu Ende). Nehimeu-Hygiea wäre demnach die irdische Verkörperung der Pascht-Ilithyia, was für eine Gemahlin des Imuteph-Asklepios, die irdische Verkörperung des Phtah, vollkommen passt. Die Stelle lautet (Lobeck, Aglaopham. p. 593): *Οἱ θεολόγοι τὴν μὲν εἰς Ἀσκληπιὸν ἀναφέρουσιν Ὑγείαν, τὴν ἰατρικὴν πᾶσαν τῶν περὶ φύσιν — τὴν δὲ πρὸ Ἀσκληπιοῦ γεννῶσι τῇ δημιουργίᾳ ἐφεστῶσαν τῶν πραγμάτων, ἣν παράγουσιν ἀπὸ Πειθοῦς καὶ Ἔρωτος* (d. h. von der Anangke-Adrastea, der unendlichen Ausdehnung, der Pascht, und von dem Urgeiste Kneph; der Name *Ἔρως*, der sonst nur den Harseph-Menth, den innenweltlichen Schöpfergeist, bezeichnet, ist hier offenbar auf den vorweltlichen Urgeist Kneph übergetragen, da nur dieser in der vorweltlichen Urgottheit mit der Pascht verbunden war).

172) Als ein Götterpaar kommen Mu und Taphne vor in dem von Lepsius herausgegebenen Todtenbuche Seite LV, sect. 134 oben (vgl. Champollion panth. ég. pl. 26 C). Es wird daselbst eine Reihe von neun Gottheiten hinter dem sperbergestaltigen Bilde des Sonnengottes Re in einer Baris sitzend dargestellt, und in der achten Columne der 134. Section des hieroglyphischen Textes werden dazu die Namen Atmu, Mu, Taphne, Seb, Netpe, Osiris, Horus, Isis und Nephthys genannt. Die Stelle enthält den Anfang einer dem Sonnengotte in den Mund gelegten Rede und lautet so:

ⲭⲁⲑ (ⲛ̄) ⲥⲟ-ⲃⲏⲃ ⲣⲏ ⲙ̄ ⲩⲁ (ⲃⲁ), ⲡⲥⲱⲛⲧ ⲙ̄ ⲡⲉⲕⲥⲟ, ⲭⲱⲭ (ⲛ̄) ⲉⲧⲙⲟⲩ, ⲙⲟⲩ, ⲧⲁⲫⲛⲉ, ⲥⲉⲃ, ⲛⲉⲧⲡⲉ, ⲟⲩⲥⲓⲣⲓ, ⲥⲱⲣ, ⲏⲥⲓ, ⲛⲉⲃϯ, Rede des sperberköpfigen Re (des Sonnengottes) in der Baris mit dem Pschent (dem königlichen Kopfputze) auf seinem Haupte: Bete an den Etmu, den Mu, die Taphne, den Seb, die Netpe, den Osiris, den Horus, die Isis, die Nephthys. Dass in dieser Götterreihe Mu und Taphne wirklich ein Götterpaar ausmachen, erhellt aus den unmittelbar darauf folgenden Götternamen Seb und Netpe, die ebenfalls ein Götterpaar sind. Dass ferner Mu und Taphne Kinder des Sonnengottes sind, lehren die Hieroglypheninschriften; so bei Champoll.

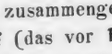
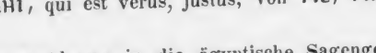
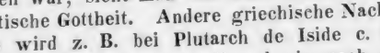
panth. ég. pl. 25 und bei Wilkinson pl. 46, part 2:  oder: ⲙⲟⲩ ⲥⲓ ⲣⲏ, Mu filius Solis. Ebenso bei Wilkinson pl. 51, part 1:  ⲧⲁⲫⲛⲉ ⲧⲥⲓ ⲣⲏ, Taphne filia Solis. Nach Salvolini (analyse gramm. p. 227, vgl. p. 53, no. 219) hat Mu auf hieroglyphischen Inschriften, z. B. zu Dakkeh und zu Philae im Tempel der Hathor, den Beinamen:  ⲁⲣⲓ-ϩⲱⲥ-ⲛⲟϥⲣⲉ, faciens hymnos suaves, der Verfertiger schöner Gesänge. Er ist also der ägyptische Gott der Dichtkunst und des Gesanges. Gründet sich, wie zu vermuthen ist, die Angabe Champollion's und Salvolini's, welche den Gott auch Mui, Mevi nennen (Champoll. gr. ég. p. 112; Salvolini analyse grammatic. p. 227), auf hieroglyphische Denkmäler, so würde Mu, Mui ganz mit dem Phoebus-Paean der Griechen zusammenfallen; denn  ⲙⲟⲩⲉ, ⲙⲟⲩⲓ (s. Champoll. gr. ég. p. 79) bedeutet splendor, lumen, fulgor, wie auch das die hieroglyphischen Lautzeichen begleitende figurative Zeichen der lichtausstrahlenden Sonnenscheibe beweist. Mui wäre also der Gott des Sonnenlichtes, wie der Phoebus der Griechen, und von dem Gotte des Sonnenkörpers Re ebenso verschieden, wie Phoebus-Apollon von Helios-Hyperion. Als Vorsteher der Dichtkunst hat sich Mui so eben ausgewiesen, Mui würde also, gleich dem Phoebos der Griechen, die Eigenschaften eines Sonnengottes und Dichtgottes in sich vereinigen. Es ist daher wahrscheinlich, dass der Note 170 erwähnte Arnebaskenis kein anderer Gott als Mui-Phoebos sei, denn der Name Arnebaskenis, *Ἀρνεβασκῆνις* scheint nur verschrieben zu sein für *Ἀρνεβωκῆνις*, und dies ist die gräcisirte Form des ägyptischen Wortes ⲁⲣⲓ-ⲛ̄-ⲃⲱϩⲉⲙ, Ari-en-bochem, conditor cantuum, auctor carminum, der Verfertiger von Gesängen, was, wie man sieht, nur ein Synonym des Titels ⲁⲣⲓ-ϩⲱⲥ-ⲛⲟϥⲣⲉ, conditor hymnorum suavium, ist, der dem Mui als Vorsteher der Dichtkunst beigelegt wird. Mui wäre demnach vollkommen mit dem griechischen Phoebos gleichbedeutend und die von den Griechen dem Phoebos beigelegten Aemter wurden von den Aegyptern dem Mui ebenfalls beigelegt.

Daneben können die Angaben der griechischen Schriftsteller ganz wohl bestehen, die noch einen vom Mui-Asklepios getrennten Apollon unter den ägyptischen Gottheiten aufzählen und bald den Arueris, den älteren Horus, bald den jüngeren Horus, den Sohn des Osiris, Apollon nennen; denn bei den älteren Griechen war ja auch Apollon, „der Vertilger", von Phoebos, dem Sonnengotte, noch gesondert, und erst später wurden beide verschmolzen.

173) Ueber die Bedeutung der Taphne, der Gemahlin des Mui, lässt sich nichts Sicheres festsetzen, da das bis jetzt bekannte hieroglyphische Material keine Aufschlüsse gewährt. Sie wird als löwenköpfige Göttin abgebildet; so bei Wilkinson pl. 51, part 1 mit der Ueberschrift:  † ΤΑΦΝΗ ΤϹΙ (Ν) ΡΕ ϩΡΑΙϩΗΤ ΜΑΝ ΟΥΗΒ ΤΒΑΚΙ, Taphne filia Solis in loco puritatis, d. h. eigentlich im Abaton, im Allerheiligsten des Tempels: hier aber scheint es ein Städtename zu sein, da das figurative Zeichen dabei steht. Auch die griechische Mythologie giebt keinen weiteren Aufschluss, denn Daphne wird von den Griechen nur als eine von Apollo, d. h. Mui, dem Dichtergotte, geliebte Nymphe erwähnt, der ein Lorbeerhain bei Antiochia in Syrien geweiht war, ein Zeichen jedoch, dass die Tafne eine in Syrien verehrte Gottheit war und auch da mit dem Dichtergotte in Verbindung stand. Ihr Name kann die Gnädige, die Barmherzige bedeuten, von ΝΗ, ΝΑ, ΝΑΙ, ΝΕΕΙ, misereri, und ΤΑΦ, particula praeform.: qui est, zusammengesetzt aus ΤΑ, ΕΤΕ, ΕΤ, qui, quae, quod, und Π, ΠΕ (das vor Β, Μ, Ν, Ο, Υ, Ρ in Φ übergeht), esse; ΤΑΦΗΝ bedeutet also: qui est miserens, misericors, wie ΤΑΦΜΗΙ, qui est verus, justus, von ΜΕ, ΜΗΙ, veritas, justitia.

174) Dass Prometheus in die ägyptische Sagengeschichte von Osiris verflochten war, sieht man aus Diod. Sicul. I, 19; er war also eine ägyptische Gottheit. Andere griechische Nachrichten bestätigen dies, so wird z. B. bei Plutarch de Iside c. 37 Isis eine Tochter des Prometheus genannt, während sie nach der gewöhnlichen Angabe eine Tochter des Hermes-Thot ist: Ἐῶ, sagt Plutarch, καὶ Ἀντικλείδην λέγοντα, τὴν Ἶσιν Προμηθέως οὖσαν θυγατέρα Διονύσῳ συνοικεῖν. Daraus möchte man also schliessen, dass Prometheus im ägyptischen Sagenkreise eine dem Thot ähnliche Gottheit gewesen sei, weil er mit Thot verwechselt werden konnte; und diese Vermuthung wird noch dadurch bestärkt, dass Beide, Prometheus und Thot, von einem und demselben Vater hergeleitet werden. Denn nach Hesiod. theogon. v. 507 war Prometheus ein Sohn des Titanen Iapetos. Iapetos ist aber, wie Note 194 nachgewiesen wird, der grächisirte Name des Mondgottes Joh-pe-Thot, ΙΟϩ-ΠΕ-ΘΩΤ, des Joh-Taate, ΙΟϩ-ΤΑΑΤΕ, des Hermes dismegas, der auch der Vater des Thot-Hermes ist. Etwas Genaueres über den ägyptischen Begriff des Prometheus findet sich aber bei den griechischen Berichterstattern nicht. Auf Hieroglyphenbildern hat sich bis jetzt noch keine Gottheit gefunden, die man mit einiger Sicherheit auf Prometheus beziehen könnte. Also ist selbst nicht einmal der ägyptische Name des Gottes bekannt. Da aber unter den ägyptischen Monatsnamen, die meistens nach Gottheiten benannt

sind, ein Pharmuthi sich findet, der mit dem Namen Prometheus offenbar sehr verwandt, ja fast identisch ist, so ist es sehr wahrscheinlich, dass Pharmuthi der Name des ägyptischen Gottes war, dem Prometheus entspricht, und dass der griechische Name selbst nur die grächisirte Form des ägyptischen ist, wie z. B. Iapetos das grächisirte ΙΟϩ-ΠΕ-ΤΑΑΤΕ. Die eigentliche Bedeutung des Wortes Pharmuthi ist aber auch noch nicht bekannt, und erst aus Hieroglyphenbildern und Inschriften lassen sich Aufschlüsse erwarten.

175) ,  ΤΜΕ (Τ articul. fem. und subst. ΜΕ), veritas, justitia, ΘΜΕ, ΘΜΗΙ, vera, justa (Θ ist dann das pronom. Τ, ΕΤ, qui, quae, quod, das den Verbalstämmen vorgesetzt Participia und Adjectiva bildet), die Θέμις der Griechen, die Göttin der Wahrheit und Gerechtigkeit. Ihr gewöhnlicher Titel ist:  ΘΜΗΙ, ΤϹΙ (Ν) ΡΗ, ΤΝΕΒ (Ν) ΤΠΕ Thme (justitia) Dea, filia Solis, domina coeli (so bei Champollion panth. ég. pl. 7 und 7 A) oder auch bei Wilkinson:  ΤΜΕ ΤΝΟΥΤΡ̄ ΤϹΙ (Ν) ΡΗ ΤϩΟΝ (Ν) ΝΕΝΟΥΤΡ̄, Themis Dea, filia Solis, imperatrix Deorum. Nach diesen Inschriften ist die Tme eine Tochter des Re, des Sonnengottes. Als ihre Mutter wird in der orphischen Theogonie eine der drei Gottheiten des Dunkels, d. h. gemäss den vorgetragenen Untersuchungen, eine der drei Gottheiten Pascht, Hathor und Reto angegeben, und zwar die dritte derselben, also die Reto. Diese Angabe findet sich bei Hermias ad Phaedr. p. 144: τριῶν παραδιδομένων νυκτῶν παρ' Ὀρφεῖ, — τὴν μὲν πρώτην μαντεύειν φησὶ (also die Pascht, die in Buto das berühmte Orakel hatte), τὴν δὲ μέσην (die Hathor) αἰδοίην καλεῖ, τὴν δὲ τρίτην (also die Reto) ἀποτικτεῖν φησι τὴν δικαιοσύνην. Die innere Verwandtschaft des Begriffes der Reto als Hüterin der irdischen Weltordnung mit dem der Tme, Themis als Vorsteherin der Rechtspflege macht diese Angabe sehr wahrscheinlich, und bei dem engen Zusammenhange der orphischen Lehre mit der ägyptischen lässt sich annehmen, dass auch bei den Aegyptern die Tme eine Tochter der Reto war. Ein Hieroglyphenbild bei Wilkinson pl. 47, fig. 3 giebt Aufschluss über diese auf den ersten Anblick befremdende Verbindung des Sonnengottes mit einer Göttin der Nacht zur Erzeugung der Gerechtigkeit. In der zu diesem Hieroglyphenbilde gehörigen Inschrift wird nämlich Re-Etmu, die unterweltliche Sonne, Vater der Tme genannt. Re-Etmu erscheint in einer Baris fahrend. Joh-Thot, Hathor und Tme stehen auf dem Vordertheile des Schiffes; auf dem Hintertheile des Schiffes steht Horus der Jüngere als Steuermann, dem nach der hieroglyphischen Inschrift die Baris zugehört; in der Mitte sitzt Re-Etmu auf einem Throne in einem Tabernakel; eine vor ihm knieende Königsfigur überreicht ihm eine sitzende Bildsäule der Tme, und

darüber steht folgende Inschrift: MA N TME TNOYTP̄ N ΠΕC ETEϥ (oder das pronom. ⟋ EC als Suffix angehängt: N ETϥEC), Donum Themidis (justitiae) ad patrem suum. Das Ganze stellt also die feierliche Widmung einer Themis-Bildsäule an den Sonnengott Re-Etmu dar. Durch diese Herleitung der Tme von Re-Etmu wird das ganze Verhältniss zwischen Re, der Reto und der Tme klar. Re-Etmu war die Sonne während ihrer nächtlichen Wanderung durch die Unterwelt und als Alles-sehender „Wächter der Nacht", des Todtenreiches, eine der Hauptgottheiten beim Todtengerichte. Reto, die Göttin der irdischen Weltordnung, die irdische Form der Pascht, des Urdunkels, war aber ebensogut wie die Tme bei dem Todtengerichte eine sehr bedeutende Gottheit, und in Bezug auf dieses streng richtende Todtengericht konnte nun sehr wohl die Gerechtigkeit eine Tochter des unterweltlichen Sonnengottes und der irdischen Weltordnung genannt werden.

Das Wort TME hat aber auch noch im Koptischen die doppelte Bedeutung: verus und justus, veritas und justitia, Geradheit und Truglosigkeit in Worten und in Werken. Die Aegypter unterschieden daher zwei Me, eine Göttin der Wahrheit, der Truglosigkeit in Worten und in Einsicht, und eine Göttin der Gerechtigkeit, der Truglosigkeit in den Handlungen. Die erste stand der Erkenntniss, der Wissenschaft vor, die andere dem bürgerlichen Verkehre und insbesondere der Rechtspflege. Die erste ist die griechische *Μνημοσύνη* oder *Ἀλήθεια*, die zweite die griechische *Δίκη* oder *Δικαιοσύνη*. Darauf bezieht es sich denn auch, wenn Plutarch (de Iside c. 3) von zwei Musen spricht, deren ältere zugleich Isis und Dikaeosyne, d. h. Erkenntniss, Einsicht und Gerechtigkeit heisst: *Διὸ καὶ τῶν ἐν Ἑρμουπόλει* (Aschmunein) *Μουσῶν τὴν προτέραν Ἶσιν ἅμα καὶ δικαιοσύνην καλοῦσι, σοφίαν, ὥσπερ εἴρηται, οὖσαν* (nach Reiske's nothwendiger Verbesserung) *καὶ δεικνύουσαν τὰ θεῖα τοῖς ἀληθῶς καὶ δικαίως ἱεροφόροις καὶ ἱεροστόλοις προσαγορευομένοις.* Die Isis nämlich, in welcher er als Neuplatoniker das zweite Urprinzip seiner Schule, die Urmaterie, wiederfindet, und die ihm daher Alles in Allem ist, hat er im vorhergehenden Abschnitte (c. 2) als die Göttin der Weisheit und der Philosophie erklärt (*σοφίαν ὥσπερ εἴρηται οὖσαν*), denn sie sei vorzugsweise *σοφὴ καὶ φιλόσοφος, ὡς τοὔνομά τε φράζειν ἔοικε παντὸς μᾶλλον αὐτῇ τὸ εἰδέναι καὶ τὴν ἐπιστήμην προσήκουσαν.* Oder wie er c. 60 sagt, nachdem er als ächter Neuplatoniker im vorhergehenden Abschnitte die Isis für die beseelte Urmaterie erklärt hat, welche die Ausflüsse des geistigen Urprinzips, des Osiris, als einer treuen Ehefrau (c. 58) in sich aufnimmt und sich nach ihm hinbewegt: *Κινεῖται γὰρ τῆς φύσεως τὸ μὲν γόνιμον καὶ σωτήριον ἐπ' αὐτὸν* (τὸν *Ὄσιριν*) *. . . . διὸ Ἶσιν καλοῦσι, παρὰ τοῦ ἕεσθαι μετ' ἐπιστήμης καὶ φέρεσθαι, κίνησιν οὖσαν ἔμψυχον καὶ φρόνιμον· οὐ γάρ ἐστι τοὔνομα*

βαρβαρικὸν, ἀλλὰ . . . . . τὴν θεὸν ταύτην ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης ἅμα καὶ τῆς κινήσεως Ἶσιν μὲν ἡμεῖς, Ἧσιν (denn so ist der ägyptische Name) *δ' Αἰγύπτιοι καλοῦσιν.* Es braucht keines besonderen Beweises, dass diese Etymologie des Namens Isis ebenso unbegründet ist als die Angabe, die ältere der Themiden habe Isis geheissen. Vielmehr heisst HC, AC, ΤΙ HC eben die ältere, die alte, aber dann ist es kein nomen proprium, sondern ein blosses Adjektiv, und in diesem Sinne erhalten dann mehrere Gottheiten diesen Beinamen. Plutarch verwechselt ein blosses Eigenschaftswort mit der eigentlichen Bedeutung der Gottheit, indem er diese wirkliche Bedeutung irrthümlich in diesen missverstandenen Beinamen hineinlegt, obgleich dieser auch nicht im Entferntesten Etwas mit jener zu schaffen hat. Obgleich also Plutarch in dieser Stelle die ägyptischen Vorstellungen ganz schief aufgefasst hat — und von solchen Schiefheiten wimmelt die ganze Abhandlung de Iside —, so bestätigt er doch, dass die Aegypter zwei Göttinnen der Wahrheit kannten, von Plutarch Musen genannt, eine Göttin der truglosen Erkenntniss, und eine der truglosen Handlungsweise. Diese zwei Themiden kommen nun auch auf Hieroglyphenbildern vor als zwei dicht neben einander stehende oder sitzende Göttinnen mit oder ohne Flügel und mit einer Straussfeder, dem Anfangsbuchstaben M ihres Namens Me, auf dem Kopfe. So bei Wilkinson pl. 67, part 1; customs and manners of the ancient Egypt. first series, vol. II, pag. 27 und 28. Ebenso kommen die beiden Me in manchen Papyrusrollen auf der Darstellung des Seelengerichtes bei der Sündenwägung vor, indem sie die zu richtende Seele in ihre Mitte nehmen, so z. B. auf der verkleinerten Kopie eines Papyrus in Champoll. gr. ég. p. 49. Es ist natürlich, dass gerade bei dem Seelengericht die Göttinnen der Wahrheit und der Gerechtigkeit eine Hauptrolle hatten. Daher erwähnt auch Diodor (I, 96) auf dem grossen Begräbnissplatze bei Heliopolis am Nil und dem See Acherusia neben einem Tempel der Hekate (der Isis-Hekte) „die Pforten der Wahrheit, der *ἀλήθεια*, und ein Bildniss der Gerechtigkeit, *δικαιοσύνη*, ohne Haupt", also die beiden Göttinnen Me. Ein solches hauptloses Bild der Gerechtigkeit findet sich auch noch in erhaltenen Hieroglyphenbildern, z. B. bei Wilkinson, pl. 67, part 1, fig. 4 mit der Inschrift: TME TCI ΡΗ, Me, Themis, filia Solis. Ebenso ist die Darstellung der Gerechtigkeit mit geschlossenen Augen als Vorsteherin der Gerechtigkeitspflege und der Gerichtshöfe eine altägyptische. Beides berichtet Diodor (I, 48), wo er die Beschreibung eines Grabmals des Osymandyas mit den Worten des Hekataeos anführt: *Οἶκον ὑπάρχειν ὑπόστυλον ὠδείου τρόπον κατεσκευασμένον. Ἐν τούτῳ δ' εἶναι πλῆθος ἀνδριάντων ξυλίνων, διασημαίνον τοὺς τὰς ἀμφισβητήσεις ἔχοντας καὶ προσβλέποντας τοῖς τὰς δίκας κρίνουσι· τούτους δ' ἐφ' ἑνὸς τῶν τοίχων ἐγγεγλυφθαι τριάκοντα τὸν ἀριθμὸν, καὶ κατὰ τὸ μέσον τὸν ἀρχιδικαστὴν, ἔχοντα τὴν ἀλήθειαν ἐξηρτημένην ἐκ τοῦ τραχήλου καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς*

ἐπιμύουσαν, καὶ βιβλίων αὐτῷ παρακείμενον πλῆθος· ταύτας δὲ τὰς εἰκόνας ἐνδείκνυσθαι διὰ τοῦ σχήματος, ὅτι τοὺς μὲν δικαστὰς οὐδὲν δεῖ λαμβάνειν, τὸν ἀρχιδικαστὴν δὲ πρὸς μόνην βλέπειν τὴν ἀλήθειαν. Auch solche Darstellungen der δικαιοσύνη oder ἀλήθεια mit geschlossenen Augen kommen noch in Hieroglyphenbildern vor; so z. B. bei Wilbinson, customs and manners of the ancient Egypt. first series, vol. II, p. 27 und 28. Kleine Bildsäulchen der beiden Göttinnen Me verbunden mit Bildchen des Re und des Joh-Thot als Halsgehänge, wie die Oberrichter sie trugen, haben sich noch erhalten.

Dadurch erklären sich denn nun die bisher unerklärlichen אוּרִים וְתֻמִּים, die Lichter und die Gerechtigkeiten, welche der jüdische Oberpriester an seinem Halse trug, wenn er einen Gottesspruch gab. Sie sind nichts Anderes als die Götterbilder, welche die ägyptischen Oberrichter, die ja auch Priester waren, bei ihren Rechtsentscheidungen am Halse trugen: die Bildchen der beiden Lichtgötter, des Re (des dreimal grossen Horhat, des Thot trismegistos) und des Joh-Taate (des zweimal grossen Thot) als der Gottheiten aller höheren Erleuchtung und Erkenntniss, nebst den Bildchen der beiden Tme, der ἀλήθεια und der δικαιοσύνη, als der aller Wissenschaft und Rechtspflege vorstehenden Göttinnen. So erklären sich selbst die Namen; die אוּרִים sind die beiden Hori, die Lichtgottheiten Re und Joh, da wir ja ϩωρ als ein nomen appellativum aller höheren Gottheiten kennen gelernt haben, und die תֻמִּים sind die beiden ΤΜΕ, die Θέμιθες. Dass aber diese ägyptischen Götterbilder als Orakelbildchen eines hebräischen Oberpriesters vorkommen, wird den nicht befremden, der genauer überlegt, dass der ganze hebräische Kultus aus Aegypten herstammt und dass die eine der Lichtgottheiten ⲓⲟϩ zum hebräischen Nationalgott יָהּ, יְהוֹה, Ἰαώ, wurde, denn so: Ἰαώ, wird von den Alten (s. Gesenii Thesaurus ling. hebr. s. v. יְהוָה) die Aussprache des Namens יהוה fast einstimmig angegeben. Der den Orientalisten bisher so anstössige Umstand, dass der Name, so ausgesprochen, keine hebräische Wortform hat, hebt sich hierdurch von selbst, denn der Name Ἰαώ ist, wie man sieht, gar kein hebräisches, sondern ein ägyptisches Wort, das die Hebräer mit dem ganzen Kultus des ⲓⲟϩ, Joh, von den Aegyptern überkamen, und so kann es denn auch nicht befremden, dass der Name des hebräischen Nationalgottes keine hebräische Wortform hat.

176) Die Trennung der ägyptischen Gottheiten in drei verschiedene Klassen und Generationen beruht auf dem ausdrücklichen Zeugnisse des Herodot. Er sagt II, 145: Ἓν Ἕλλησι μέν νυν νεώτατοι τῶν θεῶν νομίζονται εἶναι Ἡρακλῆς τε καὶ Διόνυσος καὶ Πάν, παρ' Αἰγυπτίοισι δὲ Πὰν μὲν ἀρχαιότατος καὶ τῶν ἐκτὼ τῶν πρώτων λεγομένων θεῶν, Ἡρακλῆς δὲ τῶν δευτέρων τῶν δυώδεκα λεγομένων εἶναι, Διόνυσος δὲ τῶν τρίτων, οἱ ἐκ τῶν δυώδεκα θεῶν ἐγένοντο. Ἡρακλέϊ μὲν δὴ ὅσα αὐτοὶ Αἰγύπτιοί φασι εἶναι ἔτεα ἐς Ἄμασιν βασιλέα, δεδήλωταί μοι πρόσθε (nämlich II, 43, wo er gesagt hatte: Ἡρακλέος δὲ πέρι τόνδε τὸν λόγον ἤκουσα, ὡς εἴη τῶν δυώδεκα θεῶν .... Ὡς δὲ αὐτοὶ [οἱ Αἰγύπτιοι] λέγουσι ἔτεά ἐστι ἑπτακισχίλια καὶ μύρια ἐς Ἄμασιν βασιλεύσαντα, ἐπεί τε ἐκ τῶν ὀκτὼ θεῶν οἱ δυώδεκα θεοὶ ἐγένοντο, τῶν Ἡρακλέα ἕνα νομίζουσι). Παρὶ δὲ ἔτι τούτων (τῶν ἑπτακισχιλίων καὶ μυρίων ἐτέων) πλέονα λέγεται εἶναι (nach Diod. Sicul. I, 26 mehr als 23,000 Jahre). Διονύσῳ δ' ἐλάχιστα τούτων, καὶ τούτῳ πεντακισχίλια καὶ μύρια λογίζονται εἶναι ἐς Ἄμασιν βασιλέα. Aus dieser Stelle geht also hervor, dass die Aegypter drei Klassen von Göttern annahmen: eine erste Klasse, die ältesten Götter, acht an der Zahl, von denen sie bis auf Amasis ungefähr 23,000 Jahre zählten; eine zweite Klasse, zwölf an der Zahl, seit deren Entstehung bis auf Amasis 17,000 Jahre gerechnet wurden; und endlich eine noch jüngere dritte Klasse, die Kinder der Götter zweiten Ranges, von deren Geburt bis auf Amasis 15,000 Jahre gezählt wurden. Diese drei Götterklassen unterscheiden sich also dadurch, dass die spätere Klasse immer jünger als die vorhergehende ist und aus den Kindern der vorhergehenden Klasse besteht Die drei Götterklassen waren zugleich drei auf einander folgende Generationen. Dies findet in dem bisher Vorgetragenen seine Erklärung und Bestätigung. Die acht grossen Götter, die Kabiren, die Gewaltigen, waren Emanationen aus der unentstandenen, von Ewigkeit her existirenden vierfaltigen Urgottheit; sie waren in der ersten und zweiten Weltperiode entstanden, unter der Weltherrschaft des Phtah und des Helios. Die zweite Klasse, die der Zwölfe, sind die irdischen Verkörperungen der vier urgöttlichen Wesen und der acht kosmischen Gottheiten. Die dritte Klasse sind die Geschwister und Nachkommen des Osiris und der Isis, wie wir sehen werden. Die bisher aufgeführten Gottheiten: Okeanos, Netpe-Rhea, Sev-Kronos, Reto-Leto und der Götterpaare: Imuteph und Nehimeu, Mui und Taphne, Tat und Seph, Pharmuti und Tme sind also die Gottheiten, welche die zweite Göttergeneration, die Klasse der Zwölfe, ausmachen.

177) Diodorus Siculus (I, 24) sagt zum Beweis, dass der ägyptische Herakles älter gewesen sei als der griechische: es werde von Allen zugegeben, Herakles habe den Göttern im Kriege gegen die Giganten beigestanden; nun sei es aber doch nicht wahrscheinlich, dass noch zur Zeit des griechischen Herakles, d. h. ein Menschenalter vor dem trojanischen Kriege, die Erde Giganten hervorgebracht habe: τῇ γῇ μηδαμῶς ἁρμόττειν, γεγεννηκέναι τοὺς Γίγαντας κατὰ τὴν ἡλικίαν, ἣν οἱ Ἕλληνές φασιν Ἡρακλέα γενέσθαι, γενεᾷ πρότερον τῶν Τρωϊκῶν· ἀλλὰ μᾶλλον, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς γένεσιν τῶν ἀνθρώπων. Daraus folgt also, dass die Giganten von den Aegyptern als Söhne der Erde angesehen wurden. Das Nämliche sagt er I, 26: Οἱ δ' οὖν Αἰγύπτιοι

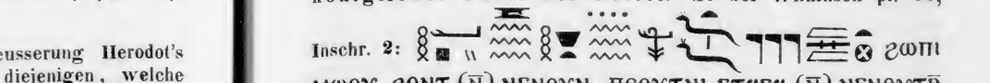
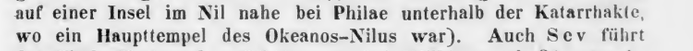
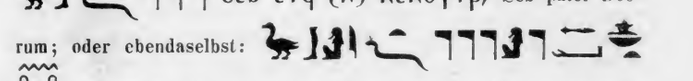
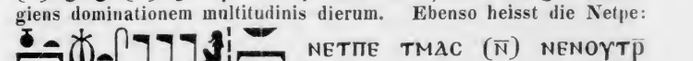
μυθολογοῦσι κατὰ τὴν Ἶσιδος ἡλικίαν γεγονέναι τινὰς πολυσωμάτους τοὺς ὑπὸ μὲν τῶν Ἑλλήνων ὀνομαζομένους Γίγαντας, ὑφ' ἑαυτῶν δὲ διακοσμουμένους τερατωδῶς ἐπὶ τῶν ἱερῶν, καὶ τυπτομένους ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ὄσιριν· ἔνιοι μὲν οὖν αὐτοὺς γηγενεῖς φασιν ὑπάρξαι, προσφάτου τῆς τῶν ζώων γενέσεως ἐκ τῆς γῆς ὑπαρχούσης.

178) Die oben Note 175 angeführte Aeusserung Herodot's (II, 145), die Götter der dritten Klasse seien diejenigen, welche von den Göttern der zweiten Klasse, der Zwölfe, geboren wurden, muss dahin eingeschränkt wurden, dass die Götter der dritten Generation von einzelnen Göttern der zweiten Klasse abstammen, nämlich von den verkörperten vier Urgottheiten: Okeanos, Netpe-Rhea, Sev-Kronos und Reto; denn von den acht übrigen Gottheiten aus der Zahl der Zwölfe sind keine Nachkommen bekannt, es müssten denn die acht Halbgötter sein, die von den alten Chronikenfragmenten (Idleri Hermapion, Append. p. 31) nach Horus dem Jüngeren, dem letzten göttlichen Könige, noch als Beherrscher von Aegypten angeführt werden. Ueber diese Halbgötter sind keine Hieroglypheninschriften und Abbildungen bekannt, also lässt sich Nichts über sie bestimmen.

Von Okeanos machen die griechischen Mythen keine einzelnen Nachkommen namhaft, sondern reden überhaupt nur von der grossen Zahl seiner Kinder, wohin die Tausende von Meer- und Flussgöttinnen gehören. Die ägyptische Mythologie dagegen zählte aller Wahrscheinlichkeit nach einzelne seiner Nachkommen mit Namen auf, und nur die Mangelhaftigkeit des hieroglyphischen Materiales, sowie es uns bis jetzt vorliegt, ist Schuld daran, dass sie uns unbekannt sind. Wenigstens macht Musaeos den Triptolemos-Schai zu einem Sohne des Okeanos und der Netpe-Rhea-Demeter, was auf einer ägyptischen Angabe zu beruhen scheint.

Von der Netpe stammen aus ihrer Verbindung mit Kronos und anderen Göttern der zweiten und ersten Generation die fünf Kroniden: Osiris und Isis, Bore-Seth-Typhon und Nephthys sammt Arueris; ausser diesen noch Schai und Rannu u. A. Vom Osiris stammen: Horus der Jüngere, Anath-Bubastis, Harpokrates und Anubis. Die Kroniden sind die Hauptgottheiten der dritten Göttergeneration. Wenn daher Herodot in der angeführten Stelle den Herakles, d. h. den Arueris (denn dass Herakles und Arueris eine und dieselbe Gottheit sind, werden wir weiter unten sehen), zur zweiten Generation, und dagegen den Osiris zur dritten rechnet, so ist er mit den übrigen Nachrichten der Griechen und den Hieroglypheninschriften selbst im Widerspruche, welche alle den Arueris zu den Kindern der Netpe, also zur dritten Göttergeneration rechnen. Aber auch sonst begeht Herodot in der ägyptischen Götterlehre Irrthümer, wie wenn er z. B. die Isis mit der Demeter identificirt

(Herodot II, 59 und a. a. O.) und die Leto-Reto zu den acht kosmischen Gottheiten, den acht ältesten Göttern, zählt (Herodot II, 156).

179) So heisst Okeanus-Nilus auf Hieroglypheninschriften: königlicher Vater der Götter. So bei Wilkinson pl. 56, Inschr. 2:  ϩωπι ⲙⲱⲟⲩ ϩⲟⲛⲧ (ⲛ̄) ⲛⲉⲛⲟⲩⲛ, ⲡⲥⲟⲩⲧⲛⲓ ⲉⲧϥⲉϥ (ⲛ̄) ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲙ̄ ⲧⲃⲁⲕⲓ ⲥⲛⲉⲙ, Abyssus aquarum (oder abscondens aquas, Name des Okeanus-Nilus, s. oben Note 161), ductor aquarum, regius pater Deorum in urbe Snem (ϩⲟⲛⲧ heisst adducere, admovere, nicht zu verwechseln mit ϩⲟⲛ, jubere, imperare. Das Zeichen in der zweiten Gruppe ist verwischt, aber aus dem übriggebliebenen figurativen Zeichen leicht zu ergänzen; Snem lag auf einer Insel im Nil nahe bei Philae unterhalb der Katarrhakte, wo ein Haupttempel des Okeanos-Nilus war). Auch Sev führt den Titel: Vater der Götter; so bei Wilkinson pl. 31, part 1:  ⲥⲉⲃ ⲉⲧϥ (ⲛ̄) ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲣ̄, Seb pater Deorum; oder ebendaselbst:  ⲥⲉⲃ ⲉⲧϥ (ⲛ̄) ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲣ̄, ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲛⲁⲁ, ⲱⲧⲉⲡ ⲧⲛⲉⲃ (ⲛ̄) ϩⲁϩ (ⲛ̄) ϩⲟⲟⲩ, Seb pater Deorum, Deus magnus, largiens dominationem multitudinis dierum. Ebenso heisst die Netpe:  ⲛⲉⲧⲡⲉ ⲧⲙⲁⲥ (ⲛ̄) ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲧⲛⲉⲃ (ⲛ̄) ⲧⲡⲉ, Netpe mater Deorum, domina coeli; so bei Wilkinson pl. 32, 1; Champoll. panth. ég. pl. 36.

Es ist also eine ägyptische Lehre, wenn die Griechen den Okeanos und die Tethys, d. i. die Netpe-Rhea, den Nilgott und die Nilgöttin, als die Ureltern der irdischen Gottheiten ansehen; denn die Mehrzahl der griechischen Gottheiten, insbesondere die sämmtliche Götterfamilie der Kroniden, sind, wie wir sehen werden, aus der dritten ägyptischen Göttergeneration, den von Plutarch sogenannten „sterblichen Göttern, den *θεοῖς θνητοῖς*", entstanden. So sagt Diod. I, 12: *Παρ' ἐνίοις δὲ τῶν Ἑλλήνων Ὠκεανὸν ὑπάρχειν ὑπειλῆφθαι* (werde angenommen, dass Okeanos zuerst vorhanden gewesen sei, den Beginn der Götterreihe gemacht habe, nicht wie Wesseling die Stelle übersetzt) *περὶ οὗ καὶ τὸν ποιητὴν λέγειν·*

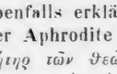
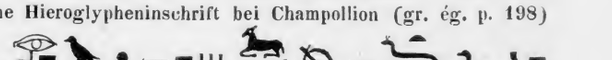
Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν.

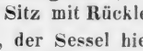
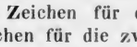
Οἱ γὰρ Αἰγύπτιοι νομίζουσιν Ὠκεανὸν εἶναι τὸν παρ' αὐτοῖς ποταμὸν Νεῖλον, πρὸς ᾧ καὶ τὰς θεῶν γενέσεις ὑπάρξαι.

180) In dem weiteren Verlaufe der Untersuchung wird sich herausstellen, dass der Kultus des Seb und der Netpe und der von ihnen stammenden Götter der dritten Generation sich über ganz Vorderasien, Phönikien und Kleinasien bis nach Griechenland ausgebreitet hatte. Daher ist auch die in Phönikien, Phrygien, Kreta, Samothrake u. s. w. verehrte Göttermutter Kybele keine andere Gottheit als die Netpe. Es ist daher mit dem ägyptischen Ideenkreise vollkommen übereinstimmend, wenn auch die Rhea bei den Griechen Mutter der Götter genannt und mit der phrygischen Göttermutter (mater Deorum, magna mater), der Kybele, identificirt wird. Hymn. Orphic. XXVII, v. 1 und 12: *Ἀθανάτων θεότιμε θεῶν μῆτερ . . . . . Φρυγίης σώτειρα Κρόνου συνόμευνε.* Da zugleich die Netpe als die irdische Verkörperung der Neith, der mit der vorweltlichen Urgottheit verbundenen Urmaterie, die Göttin aller irdischen Erzeugung ist, so ist es aus dem Begriffe der Netpe ebenfalls erklärlich, wenn die magna mater (die Rhea-Kybele) mit der Aphrodite identificirt wird. Hesychius s. v. *Κυβήκη*: *Κυβήκη ἡ μήτηρ τῶν θεῶν καὶ ἡ Ἀφροδίτη.* Photius s. v. *Κύβηβος*: *Χάρων ὁ Λαμψακηνὸς τὴν Ἀφροδίτην ὑπὸ Φρυγῶν καὶ Λυδῶν Κυβήβην λέγεσθαι.*

181) Dieser im Texte aufgestellte Satz stützt sich auf keine bestimmte Beweisstelle, sondern ist nur eine durch die von den griechischen Dichtern angegebene zahlreiche Nachkommenschaft des Okeanos veranlasste Vermuthung, bis ein reichlicheres hieroglyphisches Material oder eine bisher übersehene Stelle der Alten eine sicherere Lehre über die Entstehung der Seelen möglich macht.

182) Die Hauptstelle über die fünf Kinder der Rhea-Netpe findet sich bei Plutarch de Iside c. 12. Nach dieser Stelle hatte die Rhea-Netpe zu gleicher Zeit Umgang mit dem Kronos-Seb, dem Helios-Re und dem Hermes-Tat, eine Gemeinschaft, die nur dann anstössig erscheint, wenn man diese Gottheiten als persönlich-moralische Wesen auffasst, wie die Griechen ihre Götter sich dachten, die aber in der ägyptischen Vorstellungsweise gänzlich wegfällt, da nach ihr die Gottheiten als kosmische und physische Wesen betrachtet wurden und die obige Angabe des Plutarch weiter Nichts aussagt, als dass die Göttin des Niles, die Urheberin aller irdischen Erzeugung, ihre Geburten unter dem Einflusse der höheren kosmischen Gottheiten hervorgebracht habe. Auffallender ist es dagegen, dass in dieser Stelle Helios als der eigentliche Gatte der Netpe erscheint, während Kronos-Seb nur verstohlen mit ihr Umgang hat, ein Zeichen, dass die ägyptische Götterlehre den Kronos-Seb und die Rhea-Netpe nicht so als ein zusammengehöriges Götterpaar verband, wie es in der griechischen Mythologie zu geschehen pflegt. Die Stelle lautet: *Τῆς Ῥέας φασὶ κρύφα τῷ Κρόνῳ συγγενομένης, αἰσθόμενον ἐπαράσασθαι τὸν Ἥλιον αὐτῇ μήτε μηνὶ μήτε ἐνιαυτῷ ἐκτεῖν· ἐρῶντα δὲ τὸν Ἑρμῆν* (d. i. Tat, der einmal grosse) *τῆς θεοῦ συνελθεῖν, εἶτα παίξαντα πέττια πρὸς τὴν Σελήνην* (d. i. Joh-Taate, der zweimal grosse) *καὶ ἀφελόντα τῶν φώτων ἑκάστου τὸ ἑβδομηκοστὸν, ἐκ πάντων ἡμέρας πέντε συνελεῖν καὶ ταῖς ἑξήκοντα καὶ τριακοσίαις ἐπάγειν, ἃς νῦν ἐπαγομένας Αἰγύπτιοι καλοῦσι καὶ τῶν θεῶν γενεθλίους ἄγουσι· τῇ μὲν πρώτῃ τὸν Ὄσιριν γενέσθαι . . . . τῇ δὲ δευτέρᾳ τὸν Ἀρούηριν, ὃν Ἀπόλλωνα, ὃν καὶ πρεσβύτερον Ὧρον ἔνιοι καλοῦσι· τῇ τρίτῃ δὲ Τυφῶνα, μὴ καιρῷ μηδὲ κατὰ χώραν, ἀλλ' ἀναῤῥήξαντα πλαγίᾳ διὰ τῆς πλευρᾶς ἐξαλέσθαι· τετάρτῃ τὴν Ἶσιν γενέσθαι· τῇ δὲ πέμπτῃ Νέφθυν, ἣν καὶ Τελευτὴν καὶ Ἀφροδίτην, ἔνιοι δὲ καὶ Νίκην ὀνομάζουσιν. Εἶναι δὲ τὸν μὲν Ὄσιριν ἐξ Ἡλίου καὶ τὸν Ἀρούηριν, ἐκ δὲ Ἑρμοῦ τὴν Ἶσιν, ἐκ δὲ τοῦ Κρόνου τὸν Τυφῶνα καὶ τὴν Νέφθυν. . . . . Γήμασθαι δὲ τῷ Τυφῶνι τὴν Νέφθυν. Ἶσιν δὲ καὶ Ὄσιριν ἐρῶντας ἀλλήλων, καὶ πρινὴ γενέσθαι κατὰ γαστρὸς ὑπὸ σκότῳ συνεῖναι· ἔνιοι δέ φασι καὶ τὸν Ἀρούηριν οὕτω γεγονέναι.* (Das diesem letzten Satze zu Grunde liegende Missverständniss ist oben Note 145 aufgeklärt worden.)

183)  ⲟⲥⲓⲣⲓ, *Ὄσιρις* ist bei Plutarch l. l. das älteste der fünf Kinder des Kronos. Dies wird durch eine Hieroglypheninschrift bei Champollion (gr. ég. p. 198) bestätigt: 
ⲟⲥⲓⲣⲉ ⲡⲱⲛⲣⲓ ⲛ̄ ϯⲟⲩ ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲱⲛⲩ ⲛ̄ ⲡⲉϥⲧⲩⲉ ⲥⲛⲩ, Osiris maximus natu quinque Deorum liberorum patris sui Sev (Saturni, Croni). Osiris und Dionysos sind eine und dieselbe Gottheit; letzteres ist der gewöhnliche Name des Gottes bei den Griechen, Herodot II, 144: *Ὄσιρις δέ ἐστι Διόνυσος καιὰ Ἑλλάδα γλῶσσαν.*

Die Hieroglyphe des Namens Osiris ist aus zwei figurativen Zeichen zusammengesetzt, deren eines ein Ruhebett oder einen Sessel, einen Sitz mit Rücklehne, deren anderes ein Auge darstellt. Das Ruhebett, der Sessel hiess: ⲏⲥ oder ⲁⲥ, ⲟⲥ; das Auge ⲓⲣⲓ oder ⲉⲓⲣⲓ (Plutarch de Iside c. 10); beiderlei Gegenstände sind also figurative Zeichen für die sie bezeichnenden Worte und dadurch Lautzeichen für die zwar ähnlich klingenden, nicht aber dieselben Gegenstände bedeutenden Sylben des Namens ⲟⲥⲓⲣⲓ. Ganz mit Lautzeichen geschrieben findet sich der Name bei Wilkinson pl. 33, fig. 5:  ⲟⲥ-ⲣⲏ, denn ist der Vocal ⲟ, ⲟⲩ, und ⲣⲏ, ⲣⲓ ist der Name der Sonne, daher der Name auch  ⲟⲥ-ⲣⲏ geschrieben vorkommt (Wilkinson pl. 37, part 1), denn ⊙ ist das figurative Zeichen für Sonne. Endlich findet sich der Name auch blos durch einen Scepter und ein Auge bezeichnet: (s. Champollion gr. ég. p. 110), wobei der Scepter offenbar gleiche Lautgeltung mit dem Sessel oder Ruhebett

hat. Diese letzte Schreibweise hatte Plutarch vor Augen, wenn er (de Isid c. 10) sagt: *τὸν Ὄσιριν ὀφθαλμῷ καὶ σκήπτρῳ γράφουσιν.*

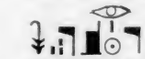
Ueber die Bedeutung des Namens ist nichts Sicheres überliefert. Am Wahrscheinlichsten ist er herzuleiten von ⲟⲥⲉ, *ζημία*, Schaden, Strafe, Vergeltung, und ⲉⲓⲣⲓ, ⲓⲣⲓ, als Verb: facere, als Substantiv: oculus; in beiden Bedeutungen wird ⲉⲓⲣⲓ durch das hieroglyphische Zeichen 𓂀 ausgedrückt, also: der da Vergeltung ausübt, oder Auge, d. i. Wächter des Frevels, der Strafe; eine Erklärung, die mit der Hauptrolle des Osiris als Herrschers und höchsten Richters in der Unterwelt stimmen würde. Dass aber in der That der Titel Osiris nicht sowohl ein Eigenname, als ein Beiname, ein nomen appellativum ist, erhellt daraus, dass auch Phtah in seiner Eigenschaft als Gott der Unterwelt den Titel führt: Phtah-Sokari-Osiris, ϕⲑⲁϩ ⲥⲱⲃⲉⲣⲓ ⲟⲥⲓⲣⲓ, Phtah poenam retribuens; denn ⲥⲱⲃⲉⲣⲓ und ⲟⲥⲓⲣⲓ sind ganz synonyme Wörter, nämlich ⲥⲱⲃⲉ, ⲱⲱⲃⲉ (identische Formen desselben Wortes wie ⲥⲁϫⲉ, ⲱⲁϫⲉ, loqui) und ⲟⲥⲉ bedeuten beide damnum, poena. Daher heissen denn auch die vier Genien der Unterwelt ⲟⲥⲓⲣⲓ (s. in einer späteren Note), poenam retribuentes, die Bestrafer, Vergelter. *Ὄσιρις* ist dasselbe Wort wie *Ἐρινύς*, so verschieden auch beide Wörter für den ersten Anblick scheinen, denn beides sind Zusammensetzungen aus den nämlichen Bestandtheilen: ⲟⲥⲉ und ⲓⲣⲓ. *Ὄσιρις* besteht aus ⲟⲥⲉ-ⲓⲣⲓ, poenam retribuens; und *Ἐρινύς* aus ⲓⲣⲓ-ⲛ̄-ⲟⲥⲉ, *ποιῶν τὴν ζημίαν*, retribuens poenam; in Osiris steht das Objekt ⲟⲥⲉ voran und das Verbum ⲓⲣⲓ nach; in *Ἐρινύς* steht das Verbum voran und das Objekt mit dem Zeichen des Accusat. ⲛ̄ nach. Ja sogar der griechische Name Dionysos scheint ein ägyptisches Wort und von derselben Bedeutung zu sein wie Osiris. Es scheint nämlich zusammengesetzt aus ⲧⲟⲩ-ⲛ̄-ⲟⲥⲉ oder ⲧ-ⲛ̄-ⲟⲥⲉ, retribuens poenam. Denn ⲧⲟⲩ und ⲧⲁ sind nur Nebenformen des Zeitwortes ⲧ, dare; z. B. ⲧⲟⲩ-ⲛ-ⲉⲓⲁⲧ, ⲧⲟⲩ-ⲛ-ⲓⲁⲧ, ⲧ-ⲛ-ⲓⲁⲧ, wörtlich: dare mentem, animadvertere, edocere; ebenso: ⲧⲁ-ⲛ-ϧⲟ, dare vitam, vivificare; ⲧⲁ-ⲛ-ϩⲉⲧ, Zutrauen schenken, glauben. Dass in *Διόνυσος* und *Ἐρινύς* die Sylbe ⲟⲥ und ⲟⲥⲉ durch *νς* wiedergegeben wird, kann keinen Einwand gegen die Richtigkeit der Herleitung abgeben, da *υ* im Altgriechischen noch nicht den Laut *ü*, sondern wohl naturgemäss den Laut *u* hatte; daher denn auch der Name *Ὄσιρις* in der Form *Ὕσιρις* vorkommt (Plut. de Iside c. 34: *καὶ γὰρ τὸν Ὄσιριν Ἑλλάνικος Ὕσιριν ἔοικεν ἀκηκοέναι ὑπὸ τῶν ἱερέων λεγόμενον*). Dadurch würde sich aber auch erklären, warum das Griechische keine genügende Etymologie des Wortes *Διόνυσος* darbietet. Denn wenngleich die Griechen in den ersten Sylben den Genitiv von *Ζεύς* zu

erkennen glaubten, so sind doch die Endsylben auf keinen griechischen Stamm zurückführbar. Es ist also rein willkührlich, *Διόνυσος* durch *Διὸς υἱός* erklären zu wollen, wie Plutarch thut (de Is. c. 36: *Ἄλλος δὲ λόγος ἐστὶν Αἰγυπτίων, ὡς Ἄποπις, Ἡλίου ὢν ἀδελφός, ἐπολέμει τῷ Λιΐ, τὸν δ' Ὄσιριν ὁ Ζεὺς συμμαχήσαντα καὶ συγκαταστρεψάμενον αὐτῷ τὸν πολέμιον, παῖδα θέμενος, Διόνυσον προσηγόρευεν*).

Andere Erklärungen des Namens Osiris giebt Plutarch, z. B. de Iside c. 10: *Ἔνιοι δὲ καὶ τοὔνομα διερμηνεύουσι πολυόφθαλμον, ὡς τοῦ μὲν ὸς* (ⲟⲱ, multum esse, ⲁⲱⲉ, multitudo) *τὸ πολύ, τοῦ δὲ ἰρι* (ⲓⲣⲓ) *ὀφθαλμὸν αἰγυπτίᾳ γλώττῃ φράζοντος.* Dieselbe Erklärung giebt Diodor (I, 11). Man sieht, diese Etymologie rührt von einem des Aegyptischen Kundigen her; sie ist aber nichtsdestoweniger ein blosses etymologisches Spiel, da sie keinen dem Namen eigenthümlichen Begriff entwickelt; denn als vieläugiger Argos erscheint Osiris nirgends, und, wie Diodor thut, den Osiris als die Sonne anzusehen und demgemäss das vieläugig als allessehend zu erklären, ist eine geradezu falsche Verwechslung des Osiris mit dem Re; denn Osiris wird zwar als in der Sonne wohnend gedacht, aber erst der spätere Synkretismus der Griechen und Aegypter vermengt darum den Osiris mit dem Re. Eine zweite Erklärung Plutarchs (de Is. c. 37) ist nicht bezeichnender: *Ἑρμαῖος ἐν τῇ πρώτῃ περὶ τῶν Αἰγυπτίων, ὄμβριμόν φησι μεθερμηνευόμενον εἶναι τὸν Ὄσιριν. Ὄμβριμος, ὄβριμος*, der Gewaltige, der grosse Thaten thut, ⲟⲱ-ⲓⲣⲓ, multa, magna faciens, ist, wenngleich eine richtige ägyptische Etymologie, doch kein bezeichnender Name für den Osiris, der sich rücksichtlich grosser Thaten vor anderen Göttern nicht auszeichnet.

Wenn dagegen Jamblich (de myst. Aegypt. sect. VIII, c. 3) sagt: *Ὁ δημιουργικὸς νοῦς* (denn diese Worte müssen aus dem vorhergehenden Satze ergänzt werden) *ἀγαθῶν ποιητικὸς ὢν Ὄσιρις κέκληται*, so liegt dieser Erklärung die Verwechslung des Osiris mit dem Harseph, Arsaphes, zu Grunde, denn dass die Späteren, wie z. B. Plutarch in seiner ganzen Abhandlung de Osiride et Iside, auf den Osiris und die Isis die Bedeutungen der älteren grösseren Gottheiten übertrugen, ist schon oben (Note 145) nachgewiesen worden. So erhält z. B. bei Plutarch de Iside c. 57 Osiris den Titel Eros, weil Arsaphes, mit dem Osiris vermengt wird, als der höchste innenweltliche Schöpfergott diesen Titel erhielt (s. oben Note 114). So heisst auch hier Osiris nur deswegen *ὁ δημιουργικὸς νοῦς*, weil er mit Arsaphes verwechselt wird. Ebenso unrichtig wie dieser Titel ist aber auch die Erklärung selbst, denn *Ὄσιρις* kann nach gar keiner möglichen Etymologie die Bedeutung *ἀγαθῶν ποιητικός* haben. Wenn daher Plutarch (de Iside c. 42) etymologisirend sagt: *ὁ γὰρ Ὄσιρις ἀγαθοποιός, καὶ τοὔνομα πολλὰ φράζει, οὐχ ἥκιστα δὲ κράτος ἐνεργοῦν καὶ ἀγαθοποιόν*, so bezieht sich dies weniger auf die Wortbedeutung des Namens Osiris, als vielmehr auf seinen Charakter als wohlthätige und gütige Gottheit, weshalb auch

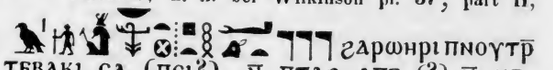
Onuphri, der Gütige, einer der gewöhnlichen Beinamen des Osiris ist, so z. B. bei Wilkinson pl. 33, Inschr. 10:

 ⲟⲩⲛⲛⲟⲩⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲡⲥⲟⲩⲧⲛ̄ (ⲛ̄) ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲟⲩⲥⲓⲣⲓ, Onuphris (benignus) Deus, rex Deorum Osiris, denn ⲟⲩⲛ ⲛⲟⲩⲣⲉ heisst manifestans bona, von ⲟⲩⲛ, ⲟⲩⲱⲛ, manifestare, aperire, und ⲛⲟⲩⲣⲉ bonum. Diesen letzten Namen hat denn auch wohl Plutarch vor Augen gehabt, wenn er (l. l.) fortfährt: *τὸ δ' ἕτερον ὄνομα τοῦ Θεοῦ τὸν Ὄμφιν* (Onuphri) *εὐεργέτην ὁ Ἑρμαϊὸς φησιν δηλοῦν ἑρμηνεύομενον.* Andere Erklärungen Plutarchs, z. B. de Iside c. 34 u. a. a. O., verdienen keine Widerlegung.

Wie anderen höheren Gottheiten ein Ochse geweiht war, z. B. dem Harseph-Menth in seiner Eigenschaft als Gemahl seiner Mutter (ⲡⲉ ⲕⲓⲏ ⲛ̄ ⲧⲉⲙⲁⲩ) der Ochse Pachis, dem Re der Ochse Mnevis, dem Joh-Taat, dem Hermes dismegas, in seiner Eigenschaft als Todtenrichter (ϩⲁⲡⲓ) der Ochse Apis: so auch dem Osiris der Ochse Onuphis, der in der Stadt Hermonthis in dem Heiligthume des Osiris gehalten wurde. Aelian de animal. l. XII, c. 11: *Σέβουσι δὲ Αἰγύπτιοι καὶ μέλανα ταῦρον καὶ καλοῦσι Ὄνουφιν αὐτόν· καὶ τὸ ὄνομα τοῦ χώρου ἔνθα τρέφεται, αἰγύπτιοι λεγέτωσαν ἡμῖν λόγοι, τραχὺ γάρ.* Es ist nämlich die Stadt Hermonthis, in welcher der Onuphis gehalten wurde. Wie also die übrigen heiligen Ochsen die Namen der Gottheiten trugen, denen sie geweiht waren, so trug auch der dem Osiris geweihte Ochse den Beinamen des Osiris, denn Onuphis ist offenbar dasselbe Wort wie Onuphri. Mit Beziehung auf den Onuphis wird daher Osiris auch ochsenköpfig dargestellt, so z. B. bei Wilkinson pl. 31, part 2 mit der Ueberschrift:

ⲟⲥⲓⲣⲓ ϩⲁⲡⲓ, Osiris judex, Osiris als Todtenrichter; ebenso wie die übrigen Gottheiten mit der Kopfbildung der ihnen geweihten Thiere vorkommen: Kneph mit dem Widderkopfe, Suan mit dem Geierkopfe, Sevek mit dem Krokodilkopfe, Chonsu-Joh mit dem Ibiskopfe u. s. w. Nach seinem Tode wurde Osiris in der Sonne wohnend gedacht (s. unten Note 234) und hatte zugleich in der Unterwelt eine Hauptrolle, denn er wurde als der Herrscher des Todtenreiches angesehen (s. unten Note 246).

184) Nach der angeführten Stelle des Plutarch (de Iside c. 12) war am zweiten Schalttage, unmittelbar nach Osiris, Arueris geboren, den, wie er sagt, Einige auch den älteren Horus nennen; denn die Aegypter kannten auch noch einen jüngeren Horus, einen Sohn des Osiris und der Isis: also zwei Hori, einen älteren und einen jüngeren. Nach Champollion bedeutet Arueris, *Ἀρούηρις*, ϩωρ-ωηρι, im Aegyptischen eben: Horus der Aeltere (gr. ég. p. 55), in hieroglyphischen Zeichen (gr. ég.

p. 121): oder: und (Champollion gr. ég. p. 114) auch: , einen Sperber, das figurative Zeichen des Begriffes ϩωρ, Deus manifestus, und das figurative Zeichen eines Volksältesten, einen Anführer vorstellend. Wenn also Plutarch (l. l.) sagt, dass Einige den Arueris auch den älteren Horus nannten, so wäre dies nur die Uebersetzung des ägyptischen Namens Arueris, ϩωρ-ωηρι, wie derselbe gewöhnlich in den Hieroglypheninschriften vorkommt, z. B. bei Wilkinson pl. 37, part II, Inschr. 1:  ϩⲁⲣⲱⲏⲣⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲡⲛⲉⲃ ⲛ̄ ⲧⲉⲃⲁⲓ ⲥⲁ (ⲡⲥⲓ?), ⲛ̄ ⲡⲧⲁϩ ⲁⲡⲉ (?) ⲛ̄ ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲣ̄, Arueris Deus, dominus urbis Sais (?), filius (?) Hephaesti, caput (dux) Deorum. Die Lesung der mit ? bezeichneten Worte ist nicht sicher. Der Titel: filius Hephaesti beruht auch blos auf Muthmaassung, denn das vor dem Worte Phtah vorhergehende Zeichen ist in der Inschrift verlöscht; ohnehin würde er mit den Angaben der Alten im Widerspruche stehen, welche den Arueris in der Mehrzahl zu einem Sohne des Re machen. Das bis jetzt bekannte hieroglyphische Material gewährt keinen weiteren Aufschluss über die Bedeutung des Arueris, denn es finden sich nur zwei ihn betreffende Inschriften vor, die oben angeführte und noch eine andere bei Wilkinson a. a. O., welche beide keine Begriffsbestimmung des Arueris enthalten.

Ebensowenig führen die griechischen Nachrichten zu einem bestimmten Ergebniss. Plutarch und Diodor nennen den Arueris: Apollo. Plutarch de Iside c. 12 sagt: *τῇ δὲ δευτέρᾳ* (*τῶν ἡμερῶν ἐπαγομένων γενέσθαι φασὶ*) *τὸν Ἀρούηριν, ὃν Ἀπόλλωνα, ὃν καὶ πρεσβύτερον Ὧρον ἔνιοι καλοῦσι.* Diodor. Sicul. I, 13 zählt daher unter den fünf Kindern des Seb und der Netpe (des Kronos und der Rhea) an der Stelle des Arueris geradezu den Apollon auf: *Ἐκ δὲ τούτων* (*ἐκ τοῦ Κρόνου καὶ τῆς Ῥέας*) *γενέσθαι πέντε θεούς, καθ' ἑκάστην τῶν ἐπαγομένων παρ' Αἰγυπτίοις πένθ' ἡμερῶν ἑνὸς γεννηθέντος. Ὀνόματα δὲ ὑπάρξαι τοῖς τεκνωθεῖσιν Ὄσιριν καὶ Ἶσιν, ἔτι δὲ Τυφῶνα* (Ombte-Seth) *καὶ Ἀπόλλωνα* (Arueris) *καὶ Ἀφροδίτην* (Nephthys). Uebereinstimmend hiermit nennt er daher den Apollon als Arueris einen Bruder des Osiris; Diod. I, 17: *Αὐτὸν* (*τὸν Ὄσιριν*) *δ' ἐξ Αἰγύπτου μετὰ τῆς δυνάμεως ἀναζεῦξαι πρὸς τὴν στρατείαν, ἔχοντα μεθ' ἑαυτοῦ καὶ τὸν ἀδελφόν, ὃν οἱ Ἕλληνες Ἀπόλλωνα καλοῦσιν.*

Bei Herodot dagegen wird Horus, der Sohn der Isis, also Horus der Jüngere, der Bruder der Bubastis-Artemis, Apollon genannt. Herod. II, 156: *Λητὼ, ἐοῦσα τῶν ὀκτὼ θεῶν τῶν πρώτων γενομένων, οἰκέουσα δὲ ἐν Βουτοῖ πόλι, ἵνα δή οἱ τὸ χρηστήριον τοῦτό ἐστι, Ἀπόλλωνα παρὰ Ἴσιος παρακαταθήκην δεξαμένη, διέσωσε κατακρύψασα ἐν τῇ νῦν πλωτῇ λεγομένῃ νήσῳ· ὅτε τὸ πᾶν διζήμενος ὁ Τυφὼν*

ἐπῆλθε, θέλων ἐξευρεῖν τοῦ Ὀσίριος τὸν παῖδα. Ἀπόλλωνα δὲ καὶ Ἄρτεμιν Διονύσου καὶ Ἴσιος λέγουσι εἶναι παῖδας, Λητοῦν δὲ τροφὸν αὐτοῖσι καὶ σώτειραν γενέσθαι. Αἰγυπτιστὶ δὲ Ἀπόλλων μὲν Ὧρος· Δημήτηρ δὲ Ἴσις· Ἄρτεμις δὲ Βούβαστις. Dasselbe sagt Herodot II, 144, wo er Horus als den letzten Götterkönig über Aegypten anführt: Ὕστατον δὲ αὐτῆς (τῆς Αἰγύπτου) βασιλεῦσαι Ὧρον τὸν Ὀσίριος παῖδα, τὸν Ἀπόλλωνα Ἕλληνες ὀνομάζουσι· τοῦτον καταπαύσαντα Τυφῶνα, βασιλεῦσαι ὕστατον Αἰγύπτου. Für die Annahme Herodots würde ihre Uebereinstimmung mit der griechischen Mythologie sprechen, denn die griechische Leto mit ihren Kindern Apollon und Artemis ist offenbar aus der ägyptischen Reto mit ihren Pflegekindern Horus und Bubastis entstanden. Gegen dieselbe sprechen aber die sonstigen Ungenauigkeiten in der Stelle, dass nämlich Leto eine der acht Gottheiten genannt und Demeter mit der Isis identificirt wird. Da Beides ungenau ist, so verliert dadurch auch die Angabe rücksichtlich des Horus an Zuverlässigkeit.

Ein weiteres Nachdenken über das letzte der beiden Zeichen in dem Namen führt jedoch auf eine andere Vermuthung über den Begriff des Arueris. Es ist nämlich auffallend, dass das Adjektiv ⲟⲩⲏⲣⲓ, magnus, gross, quantus, wie gross — denn dass beide Begriffe als Correlate mit einander verwandt sind, bedarf keines besonderen Beweises — hier durch das figurative Zeichen ausgedrückt sein soll, während es gewöhnlich als einer der häufigst vorkommenden Beinamen der grösseren Gottheiten mit den phonetischen Zeichen , geschrieben wird. Das Zeichen , das offenbar einen am Stabe gehenden Mann darstellt, scheint viel eher geeignet, den Begriff alt auszudrücken, denn das Alter geht am Stabe, als den Begriff gross, der mit dem Stabe Nichts zu thun hat. Alt aber heisst im Koptischen ϩⲉⲗⲗⲟ, die Zeichen würden demnach ϩⲁⲣ-ϩⲉⲗⲗⲟ zu lesen sein und wörtlich Ὧρος πρεσβύτερος bedeuten; ϩⲁⲣ-ϩⲉⲗⲗⲟ würde also die ägyptische Form des Namens Herakles sein; Arueris wäre daher Herakles.

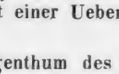
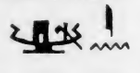
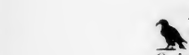
Nun kennen aber die Griechen unter dem Namen Herakles allerdings einen älteren ägyptischen und phönikischen Gott, und sowohl Diodor als Herodot stimmen darin überein, dass die Hellenen Namen und Begriff des Herakles von den Aegyptern entlehnt und nur auf einen griechischen Helden übergetragen haben. Diodor. Sicul. V, 76 sagt: Ἡρακλέα δὲ μυθολογοῦσιν ἐκ Διὸς γενέσθαι παμπόλλοις ἔτεσι πρότερον τοῦ γεννηθέντος περὶ τὴν Ἀργείαν ἐξ Ἀλκμήνης . . . . Τὸν δ' ἐξ Ἀλκμήνης Ἡρακλέα παντελῶς νεώτερον ὄντα, καὶ ζηλωτὴν γενόμενον τῆς τοῦ παλαιοῦ προαιρέσεως, διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας τυχεῖν τε τῆς ἀθανασίας, καὶ χρόνων ἐγγενομένων, διὰ τὴν ὁμωνυμίαν, δόξαι τὸν αὐτὸν εἶναι, καὶ τὰς τοῦ πρότερου

πράξεις εἰς τοῦτον μεταπεσεῖν, ἀγνοούντων τῶν πολλῶν τἀληθές. Ὁμολογοῦσι δὲ τοῦ παλαιοτέρου Θεοῦ κατὰ τὴν Αἴγυπτον πράξεις τε καὶ τιμὰς ἐπιφανεστάτας διαμένειν, καὶ πόλιν ὑπ' ἐκείνου κτισθεῖσαν. Dasselbe sagt Herodot II, 43: Καὶ μὴν ὅτι γε οὐ παρ' Ἑλλήνων ἔλαβον τοὔνομα τοῦ Ἡρακλέος Αἰγύπτιοι, ἀλλὰ Ἕλληνες μᾶλλον παρ' Αἰγυπτίων, καὶ Ἑλλήνων οὗτοι οἱ Θέμενοι τῷ Ἀμφιτρύωνος γόνῳ τοὔνομα Ἡρακλέα, πολλά μοι καὶ ἄλλα τεκμήριά ἐστι, τοῦτο οὕτω ἔχειν. Durch diese Stelle des Herodot wird also der Name Herakles geradezu für einen ägyptischen erklärt, und es ist daher vollkommen begreiflich, warum die Versuche, eine griechische Ableitung desselben aufzufinden, fehlschlagen mussten. Ob nun die angegebene koptische Herleitung des Namens richtig und wirklich die Lesung der figurativen Zeichen sei oder nicht, kann nur durch ein reichlicheres hieroglyphisches Material zur Entscheidung gebracht werden.

Demnach trennt nun Herodot den jüngeren griechischen Herakles, den thebanischen Helden, völlig von jenem älteren ägyptischen und phönikischen Herakles — denn beide erklärt er (II, 44) für eine und dieselbe Gottheit —, indem er a. a. O. nachweist, dass der ägyptische und phönikische Herakles nicht blos für eine sehr alte Gottheit angesehen worden seien, während der griechische Herakles nur 900 Jahre vor seiner, des Herodot, Zeit gelebt habe (II, 145), sondern auch dass die Verehrung des phönikischen Herakles zu Tyros schon viele Jahrhunderte vor den Zeiten des griechischen Herakles stattgefunden habe und so alt sei, wie Tyros selbst; ja dass sogar der von Phönikern herrührende Tempel des Herakles auf der Insel Thasos (im ägeischen Meere an der Küste von Thrakien) schon fünf Generationen vor dem griechischen Herakles gebaut worden sei. Daher stimmt er denn denjenigen bei, welche einen doppelten Herakles annehmen, einen himmlischen, olympischen Gott, und einen irdischen Heros: καὶ δοκέουσι δέ μοι οὗτοι ὀρθότατα Ἑλλήνων ποιέειν, οἳ διξὰ Ἡράκλεια ἱδρυσάμενοι ἔκτηνται· καὶ τῷ μὲν ὡς ἀθανάτῳ, Ὀλυμπίῳ δὲ ἐπωνυμίην, θύουσι, τῷ δ' ἑτέρῳ ὡς ἥρωϊ ἐναγίζουσι (II, 44). Auf eine ganz verschiedene Beweisführung ägyptischer Schriftsteller gestützt sucht Diodor (I, 24) das höhere Alter des ägyptischen Herakles ebenfalls nachzuweisen. Nachdem er im Vorhergehenden (c. 23) den Satz aufgestellt hatte: Καθόλου δέ φασι (οἱ Αἰγύπτιοι) τοὺς Ἕλληνας ἐξιδιάζεσθαι τοὺς ἐπιφανεστάτους ἥρωάς τε καὶ θεοὺς ἔτι δὲ ἀποικίας τὰς παρ' ἑαυτῶν, fährt er (c. 24) fort: Καὶ γὰρ Ἡρακλέα τὸ γένος Αἰγύπτιον εἶναι . . . . Ὁμολογουμένου γὰρ ὄντος παρὰ πᾶσιν, ὅτι τοῖς Ὀλυμπίοις θεοῖς Ἡρακλῆς συνηγωνίσατο τὸν πρὸς τοὺς Γίγαντας πόλεμον, φασὶ τῇ γῇ μηδαμῶς ἁρμόττειν γεγεννηκέναι τοὺς Γίγαντας κατὰ τὴν ἡλικίαν, ἣν οἱ Ἕλληνές φασιν Ἡρακλέα γενέσθαι, γενεᾷ πρότερον τῶν Τρωϊκῶν· ἀλλὰ μᾶλλον, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς γένεσιν τῶν ἀνθρώπων. Ἀπ' ἐκείνης μὲν γὰρ παρ' Αἰγυπτίοις ἔτη καταριθμεῖσθαι πλείω τῶν μυρίων, ἀπὸ δὲ τῶν Τρωϊκῶν ἐλάττω τῶν χιλίων καὶ διακοσίων . . . . Τὸν δὲ ἐξ Ἀλκμήνης γενόμενον ὕστερον πλείοσιν ἔτεσιν ἢ μυρίοις Ἀλκαῖον ἐκ γενετῆς καλούμενον, ὕστερον Ἡρακλέα

μετονομασθῆναι, οὐχ ὅτι δι' Ἥραν ἔσχε κλέος, ὡς φησιν ὁ Μάτρις, ἀλλ' ὅτι τὴν αὐτὴν ἐζηλωκὼς προαίρεσιν Ἡρακλεῖ τῷ παλαιῷ, τὴν ἐκείνου δόξαν ἅμα καὶ προσηγορίαν ἐκληρονόμησε. Wir erfahren zugleich durch diese Stelle, dass der ältere ägyptische Herakles an dem Kriege der Götter gegen die Giganten Theil genommen habe.

Unsere Annahme, dass Arueris, der ältere Horus, mit ϩΑΡ-ϩΕΛΛΟ, Herakles, identisch ist, fände nun ihre Bestätigung in einer Angabe des Eudoxus bei Athenaeus lib. IX, p. 392, der den phönikischen Herakles, welcher nach Herodot l. l. mit dem ägyptischen identisch ist, für einen Sohn der Asteria, d. h. für einen Sohn der Netpe, erklärt (s. Note 165); denn Arueris ist ja auch einer der fünf Söhne der Netpe. Die Stelle bei Athenaeus lautet: *Εὔδοξος δ' ὁ Κνίδιος ἐν πρώτῳ γῆς περιόδου τοὺς Φοίνικας λέγει θύειν τῷ Ἡρακλεῖ ὄρτυγας, διὰ τὸ τὸν Ἡρακλέα τὸν Ἀστερίας καὶ Διός, πορευόμενον εἰς Λιβύην ἀναιρεθῆναι ὑπὸ Τυφῶνος· Ἰολάου δ' αὐτῷ προσενέγκαντος ὄρτυγα καὶ προσαγάγοντος ὀσφρανθέντα ἀναβιῶναι.* Dass Eudoxus den Zeus als Vater des Herakles angiebt, während bei Plutarch Re-Helios der Vater des Arueris ist, beweist Nichts gegen diese Annahme, denn rücksichtlich der Väter der Kroniden sind die Angaben nicht einstimmig (s. unten Note 187).

Die Identität des Herakles und des älteren Horus, des Arueris, fände ferner ihre Bestätigung in der Angabe des Plutarch (de Iside c. 56), dass Horus den Beinamen *Καίμις* gehabt habe: *Τὸν μὲν Ὧρον εἰώθασιν Καίμιν προσαγορεύειν, ὅπερ ἐστὶν ὁρώμενον.* Woher Plutarch diese Etymologie hat, ist schwer zu begreifen; der Urheber dieser Herleitung müsste denn etwa an ⲔⲒⲘ ⲛ̀ ⲂⲀⲖ, nutus oculi, gedacht haben. Man könnte sich versucht fühlen, das plutarchische *καίμις* auf den Namen ϩⲈⲘⲒ, ϩⲈⲘⲘⲈ, gubernare, regere, navem gubernare, zurückzuführen, da Horus in der Unterwelt gewöhnlich als Fährmann oder Steuermann  ϩⲈⲘ der Baris erscheint, worin die Götter oder die Seelen über den acherusischen See fahren; so ist bei Wilkinson pl. 47, fig. 3 die Baris des Atmu abgebildet, in welcher der sperberköpfige Horus am Steuerruder steht, mit einer Ueberschrift über dem Steuer, welche die Baris als das Eigenthum des Horus bezeichnet:   ⲂⲀ ⲈⲚ ϩⲱⲣ ⲥⲓ (ⲛ̀) ⲟⲩⲥⲓⲣⲓ, Baris Hori, filii Osiridis. Es kommen aber noch andere Formen desselben Namens vor, die auf eine ägyptische Wurzel ⲤⲈⲘ, ⲔⲞⲘ, ⲤⲰⲘ schliessen lassen, die gleichzeitig mit einer Form ⲔⲈⲘ, ⲤⲰⲘ, ⲤⲰⲘ in Gebrauch gewesen zu sein scheint, da nach einem schon mehrfach berührten Lautgesetze im Aegyptischen die Zischlaute ⲍ, ⲥ, ϣ mit den Gaumenlauten ⲕ, ⲭ, ϩ eng verwandt sind und vielfach in einander übergehen. So allein erklärt es sich, wie von Eratosthenes in seinem Canon regum Thebanorum bei Syncellus p. 109 (Hermapion, Appendix p. 28) ein ägyptisches Wort ϭⲈⲘ durch Herakles übersetzt werden kann; denn der Grieche, der keinen dem ⲍ, ϭ, ϣ entsprechenden Zischlaut *sch* in seiner Sprache hatte, musste sich begnügen, das ägyptische ⲤⲈⲘ durch *ΣΕΜ* wiederzugeben; seine Worte lauten: *Θηβαίων κϛ΄ ἐβασίλευσε Σεμφουκράτης, ὅ ἐστιν Ἡρακλῆς Ἁρποκράτης, ἔτη ιη̄. Φουκράτης* ist, wie wir sehen werden, das ägyptische und koptische ⲠⲞⲨ ϩⲢⲞⲦⲈ, infans parvulus, so dass *Σεμ-φου-κρατης* dem ägyptischen ⲤⲈⲘ-ⲠⲞⲨ-ϩⲢⲞⲦⲈ vollständig entspricht: Herakles das Kind. Derselbe Name findet sich im Etymologicum magnum (s. v. *χῶνες*) unter der Form *ΧΩΝ*: *τὸν Ἡρακλῆν φασι κατὰ τὴν Αἰγυπτίων διάλεκτον χῶνα λέγεσθαι* Von diesem Worte kommt endlich auch noch die Form *ΧΩΜ* vor; denn eine Gegend Aegyptens in der Nähe der Pyramiden, die bei Eusebius (chronic. p. 14) in einem Citate aus Manetho *Κωχώνη* heisst, wird bei Syncellus p. 55 in dem nämlichen Citate aus Manetho von Julius Africanus *Κωχώμη* genannt; das sind aber die ägyptischen Wörter ⲔⲞⲒ ϩⲰⲘ, regio Herculis. Die Wörter ⲤⲈⲘ, ⲔⲎⲘ, ⲤⲰⲘ entsprechen aber alle dem koptischen ⲤⲰⲘ, robur, fortitudo, virtus, fortis, ein für den Herakles passender Beiname. Damit würden zugleich andere Stellen der Alten stimmen, welche den Namen Herakles durch virtus erklären. So Macrobius Saturnal. I, 20: ***Hercules creditur et Gigantes interemisse, cum coelo propugnaret, quasi virtus Deorum.*** In demselben Sinne nennt Jamblich (vita Pythag. c. 28, p. 131) *τὸν Ἡρακλέα τὴν δύναμιν τῆς φύσεως.* Auf dieser Identität der Namen Horus und Herakles scheint es demnach zu beruhen, wenn ein und derselbe Plutarch (de Iside c. 61) erklärt: *Τὴν μὲν ἐπὶ τῆς τοῦ ἡλίου περιφορᾶς τεταγμένην δύναμιν Ὧρον, Ἕλληνες δὲ Ἀπόλλωνα καλοῦσιν,* während er an einer anderen Stelle desselben Traktates (de Iside c. 41) sagt: *Καὶ τῷ μὲν ἡλίῳ τὸν Ἡρακλέα μυθολογοῦσιν ἐνιδρυμένον συμπεριπολεῖν.*

Nach allem diesem wäre also die Identität von Horus dem Aelteren und Herakles sehr wahrscheinlich. Horus dem Aelteren entspräche dann in der griechischen Mythologie Herakles, und Horus dem Jüngeren Apollon, wie Herodot es angiebt. Damit steht aber die Angabe des Herodot im Widerspruch, dass Herakles einer der Zwölfe, d. h. der zweiten Göttergeneration, gewesen sei, während er den Osiris zu den Göttern der dritten Generation rechnet; denn II, 43 sagt er: *Ἡρακλέος δὲ πέρι τόνδε τὸν λόγον ἤκουσα, ὡς εἴη τῶν δυώδεκα θεῶν . . . . ὡς δὲ αὐτοὶ λέγουσι, ἔτεά ἐστι ἑπτακισχίλια καὶ μύρια ἐς Ἄμασιν βασιλεύσαντα, ἐπεί τε ἐκ τῶν ὀκτὼ θεῶν οἱ δυώδεκα θεοὶ ἐγένοντο, τῶν Ἡρακλέα ἕνα νομίζουσι.* Und II, 145: *Διόνυσος δὲ (νομίζεται εἶναι) τῶν τρίτων (θεῶν) οἳ ἐκ τῶν δυώδεκα θεῶν ἐγένοντο. Ἡρακλεῖ μὲν δὴ ὅσα αὐτοὶ Αἰγύπτιοί φασι εἶναι ἔτεα ἐς Ἄμασιν βασιλέα, δεδήλωταί μοι πρόσθε . . . . Διονύσῳ δὲ . . . . πεντακισχίλια καὶ μύρια*

λογίζονται εἶναι ἐς Ἄμασιν βασιλέα. Denn da Osiris der ältere Bruder des Arueris ist, so kann entweder Herakles nicht zur zweiten Göttergeneration, zu den Zwölfen, gehört haben, oder Osiris nicht zur dritten Generation, oder, wenn beide Angaben richtig wären, so könnten Herakles und Arueris nicht identisch sein. Nur ein reichlicheres hieroglyphisches Material kann über diese Widersprüche in den Angaben der Alten entscheiden.

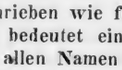
Noch andere Widersprüche haben in der Verwechslung des Herakles-Arueris mit verwandten oder ähnlich klingenden Gotternamen ihren Grund. So z. B. wenn Diodor I, 21 neben der Besiegung des Typhon, d. i. des Ombte-Seth, durch Horus den Jüngeren noch eine Besiegung des Antaeus durch Herakles erwähnt, so ist offenbar auf den Herakles übergetragen, was Horus dem Jüngeren zukommt; denn da Antaeus derselbe Name ist wie Ombte, nur in grăcisirter Form, so ist die Identität der Begebenheit klar.

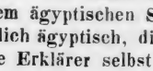
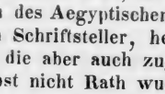
Eine zweite Verwechslung findet bei Diodor I, 18 zwischen Arueris und Mui statt. Da nämlich Arueris von den Späteren durch Apollon wiedergegeben wurde, der bei den Griechen Gott der Dichtkunst ist, so macht Diodor den Arueris, denn diesen versteht auch er unter dem Apollon, zum Musagetes, eine Rolle, die bei den Aegyptern offenbar nur dem Mui, dem Ari-hos-nofre, dem Dichtgotte, zukommen konnte. Aus dieser Verwechslung mag es sich denn auch erklären, dass Diodor dem Arueris als Apollo den Lorbeer, die *δάφνη*, geheiligt sein lässt (I, 17), wie dem Osiris den Epheu, während wahrscheinlich dem Mui der Lorbeer geheiligt war, von dessen Gattin Taphne er wohl den Namen trug.

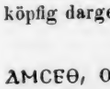
Eine dritte Verwechslung des Herakles mit Sevek, der Urzeit, findet sich bei Damascius quaest. de prim. princ. p. 381. Damascius nennt das dritte der göttlichen Urwesen, den *χρόνος ἀγήραος*, Herakles. Dies ist, wie oben Note 82 nachgewiesen worden, eine Verwechslung des Wortes ⲁⲣϩⲉⲗⲗⲟ, non-senescens, *ἀγήραος*, mit dem Namen ϩⲁⲣ-ϩⲉⲗⲗⲟ, Horus der Alte, *Ὧρος πρεσβύτερος*, der von uns aufgestellten ägyptischen Urform des grăcisirten Namens Herakles. Da die Aehnlichkeit zwischen den beiden Wörtern ⲁⲣ-ϩⲉⲗⲗⲟ und ϩⲁⲣ-ϩⲉⲗⲗⲟ gross genug ist, so erklärt sich die Uebertragung des griechischen Namens Herakles auf Sevek daraus auf das Einfachste und ist zugleich ein Umstand, der für die Richtigkeit des Namens ϩⲁⲣ-ϩⲉⲗⲗⲟ günstig spricht.

Eine Verwechslung des Hor-oeri mit Hor-pi-Re, dem Sonnengotte, findet endlich in der schon oben (Note 181) angeführten Stelle des Plutarch (de Iside c. 12) statt. Die Stelle heisst: *Ἴσιν δὲ καὶ Ὄσιριν ἐρῶντας ἀλλήλων καὶ πρινὴ γενέσθαι κατὰ γαστρὸς ὑπὸ σκότῳ συνεῖναι· ἔνιοι δέ φασι καὶ τὸν Ἀρούηριν οὕτω γεγονέναι.* Nach dem bei Plutarch herrschenden Synkretismus ist in dieser Stelle Osiris für den Schöpfergeist Menth-Harseph, den *Ἁρσαφής*, genommen,

mit welchem Osiris auch sonst bei Plutarch (z. B. de Iside c. 37) verwechselt wird, und Isis als die Neith die Urmaterie, wie Plutarch die Isis durchgängig auffasst. Diese waren in dem Schooss ihrer Mutter, d. h. in der alles Vorhandene noch ungesondert in sich schliessenden Urgottheit, im Urdunkel, schon mit einander vermählt und erzeugten so den grossen Horus (Hor-oueri, *Ἀρούηρις*) d. h. den Sonnengott Hor-pi-Re. Dass der Sonnengott, weil er, gleich allen übrigen kosmischen Gottheiten, Horus, Deus manifestus, *θεὸς ἐπιφανής* hiess, mit Arueris verwechselt und aus einem Sohne des Harseph und der Neith zu einem Sohne des Osiris und der Isis gemacht wurde, haben wir oben (Note 145) schon gesehen. So kommt in diese Stelle Sinn und Verstand. Nach seinem Tode wurde Arueris-Herakles mit Osiris und Typhon u. s. w. in der Sonne wohnend gedacht (s. unten Note 234), und in der Unterwelt war er einer der vier Genien des Todtenreiches (s. Note 247). Als solcher stand er auch, als Himmelspförtner, einer der vier Weltgegenden vor (ibid.).

185) Als Dritten in der Reihe der Kroniden nennt Plutarch ferner den Typhon. Dieser Name, der bei den griechischen Schriftstellern so häufig erwähnt wird, findet sich auf den bis jetzt bekannt gewordenen Hieroglypheninschriften nicht. Dagegen giebt Plutarch (de Iside c. 41) den Namen Seth als den bei den Aegyptern gebräuchlicheren Namen des Gottes an: *τὸν Τυφῶνα Σὴθ ἀεὶ Αἰγύπτιοι καλοῦσι.* Und dieser Name findet sich auf hieroglyphischen Inschriften geschrieben wie folgt:  ϹⲈⲦ, ϹⲎⲦ, Seth. Das Zeichen bedeutet einen behauenen Stein und ist das bildliche Zeichen bei allen Namen von künstlichen oder natürlichen Steinarten; es steht bei dem Götterzeichen, um durch die Hinzufügung eines mit dem Götternamen gleichlautenden Gegenstandes die Lesung der Zeichen genauer zu bestimmen, denn ϹⲈⲦ heisst auch lapis, Stein (Champoll. gr. ég. p. 100), und als Verbum: lapidare, steinigen. So wird bei dem Namenszeichen der Göttin Neith das Weberschiff ⲚⲈⲦ zur Lautbestimmung hinzugefügt. Das dem Namen beigefügte Götterzeichen trägt die Kopfbildung des Bore, ⲃⲱⲣⲉ, eines wahrscheinlich nur phantastischen Thieres (s. Champoll. gr. ég. p. 119). Ganz dieselbe Götterfigur mit derselben Kopfbildung kommt auf Hieroglyphenbildern unter dem Namen oder ⲞⲘⲂⲦⲈ oder auch und ⲃⲱⲣ-ⲞⲘⲂⲦⲈ vor (Wilkinson pl. 38, part 2; pl. 39; pl. 78, fig. 1). Ombte, Bor, Seth sind also nur verschiedene Namen einer und derselben Gottheit. Dies bestätigt sich durch den Namen eines der 4 Genien der Unterwelt. Die sämmtlichen 4 Genien sind aus der Familie der Osiriden; der eine

ist der affenköpfige Thot-Hapi, der andere der sperberköpfige Horus, der dritte der schakalköpfige Anepo, der vierte endlich, menschenköpfig dargestellt, ist unser Gott, denn er heisst:  , 

AMCEΘ, OMCEΘ, oder  (was offenbar nur eine kalligraphische Umstellung der Zeichen ist) d. h. Ombte-Seth.

Von diesem Namen ist zuvörderst der Name Ombte ein blosser Lokal-Beiname, weil Seth in Ombos verehrt wurde. Dies beweist nicht allein die völlig gleiche Schreibung der Stadt Ombos: , sondern auch der Name Ombte selbst, der sehr häufig, als ein Ortsbeiname, das bildliche Zeichen für den Begriff Stadt bei sich hat; so steht z. B. bei Wilkinson pl. 39 über dem Boreköpfigen Gott die Inschrift: OMBTE, der aus Ombos. Ombte ist also kein eigentliches nomen proprium, sondern nur ein Ortszuname. Bei den Griechen kommt der Name Ombte auch vor unter der Form Antaeus, sowie auch die Stadt Ombos selbst als *Ἀνταιούπολις* vorkommt. Da ihnen aber der Name weniger geläufig war, so machten sie eine besondere Persönlichkeit daraus, welche in der griechischen Mythologie zu einem Riesen umgebildet wurde, den Herakles umgebracht habe: was eben nichts Anderes ist, als die Besiegung des Ombte-Typhon durch Horus-Herkeli. Diesen doppelten Irrthum, die Trennung des Herakles von Horus und des Antaeus von Typhon enthält eine Stelle bei Diodor. Sicul. 1, 21. Er erzählt, die Isis habe den Mord ihres Gemahles Osiris gerächt und *συναγωνιζομένου τοῦ παιδὸς αὐτῆς Ὥρου, ἀνελοῦσαν τὸν Τυφῶνα καὶ τοὺς συμπράξαντας, βασιλεῦσαι τῆς Αἰγύπτου· γενέσθαι δὲ τὴν μάχην παρὰ τὸν ποταμὸν, πλησίον τῆς νῦν Ἀνταίου κώμης καλουμένης, ἣν κεῖσθαι μὲν λέγουσιν ἐν τῷ κατὰ τὴν Ἀραβίαν μέρει, τὴν προσηγορίαν δ' ἔχειν ἀπὸ τοῦ κολασθέντος ὑφ' Ἡρακλέους Ἀνταίου, τοῦ κατὰ τὴν Ὀσίριδος ἡλικίαν γενομένου.* Es ist auffallend genug, dass Diodor nicht ahnt, wie er eine und dieselbe Begebenheit (die Niederlage des Ombte-Typhon durch Horus) an einem und demselben Orte (Ombos, Antaeupolis) vor sich gegangen, unter verschiedenen Namen doppelt erzählt.

Ebenso scheint Typhon kein Eigenname, sondern ein nomen appellativum zu sein. Typhon scheint auch kein griechisches Wort zu sein, wie die verunglückten Herleitungen des Wortes aus dem Griechischen hinlänglich darthun. Es ist wahrscheinlich nur die hellenisirte Form des ägyptischen Wortes †ΟΥΒΕ, adversarius, inimicus, Widersacher, Feind, von †ΟΥΒΕ, adversari, resistere, contradicere, pugnare, †ΟΥΒΕ, oppositio, ΕΤΟΥΒΕ, adversarius, u. s. w.; also wäre Typhon der Widersacher, der Feind *κατ' ἐξοχήν*, da ja die ganze Geschichte der Osiriden sich um die Feindschaft und den Kampf zwischen Osiris und Seth herumdreht.

Von Seth giebt Plutarch (de Iside c. 41, 49 u. 62) ein paar Erklärungen, die zwar von einem des Aegyptischen Kundigen, also wahrscheinlich einem ägyptischen Schriftsteller, herrühren müssen, denn sie sind wirklich ägyptisch, die aber auch zugleich beweisen, dass der ägyptische Erklärer selbst nicht Rath wusste, denn seine Erklärungen führen durchaus zu keinem festen Begriff. An einer der Stellen (c. 49) sagt z. B. Plutarch: Typhon bedeute die ungeregelten und „titanischen" Begierden der Seele, und das deute der ägyptische Name Seth selbst an, *καὶ τοὔνομα κατηγορεῖ τὸ Σὴθ, ᾧ τὸν Τυφῶνα καλοῦσι· φράζει μὲν τὸ καταδυναστεῦον καταβιαζόμενον* (weil nämlich CΕΤ im Aegyptischen und Koptischen projicere, prosternere, niederwerfen, hinwerfen u. s. w. bedeutet), *φράζει δὲ τὴν πολλάκις ἀναστροφὴν* (ΤΑ-CΘΕ heisst reducere, reverti) *καὶ πάλιν ὑπερπήδησιν* (denn CΑΑΤ heisst transgredi, transire, praetergredi). Solcher Etymologieen liessen sich noch ein halbes Dutzend machen, denn die Zahl der Stämme auf CΤ mit wechselnden Vokalen ist nicht unbedeutend. Es ist in solchen Fällen besser zu sagen, dass man keine wirklich erklärende Herleitung des Wortes angeben kann; und das soll hiermit von Seiten des Verfassers gesagt sein.

Ebensowenig lassen sich von den übrigen Namen des Ombte: Bore, Bebon u. s. w. genügende Erklärungen geben, und was Plutarch vorbringt, ist von demselben Schlage, wie seine Etymologie von Seth. Βωρ heisst intumescere, fervere, ardere, ΒΩΡ als nom. appellat. könnte also intumescens, fervens, ardens bedeuten und die feindselige heftige Gemüthsart des Gottes bezeichnen. Aus der Zusammensetzung von ΒΩΡ und CΗΘ ist ohne Zweifel der griechische Name Perses entstanden, mit welchem Typhon ebenfalls bezeichnet wird. Die gräcisirte Form: Perses schliesst sich an die griechische Wurzel *πέρθω*, zerstören, an, wie die Griechen überhaupt lieben, ausländische Wörter so umzuwandeln, dass sie sich an griechische Stämme anschliessen und dadurch für das griechische Ohr eine Bedeutung erhalten; so wird aus ΤΟΥΒΙ, adversarius, *Τυφῶν*, der Gluthwind, u. s. w. Dass Perses mit dem griechischen Heroen Perseus verwechselt wurde, erhellt aus Herod. II, 91; Diod. I, 24. Der Name *βηβων* könnte das ägyptische ΒΑΙ-ΒΩΝ, genius malus, spiritus (Deus) malus, bedeuten; denn ΒΑΙ heisst spiritus, anima, und ΒΩΝ malus; das würde ebenfalls ein passender Name für den Typhon sein, da er ja in den späteren Zeiten als das böse Prinzip betrachtet wurde; doch mehr als wahrscheinlich sind beide Etymologieen nicht, und die eigentliche Bedeutung des Gottes bestimmen sie auch nicht.

Die wahre Bedeutung des Ombte-Seth-Typhon wird aus Folgendem erhellen: nach Plutarch (de Is. c. 50) waren dem Typhon der Esel, das Krokodil und das Nilpferd geweiht: *Τῶν μὲν ἡμέ-*

ρων ζώων ἀπονέμουσιν αὐτῷ (τῷ Τυφῶνι) τὸ ἀμαθέστατον, ὄνον· τῶν δ' ἀγρίων τὰ θηριοδέστατα κροκόδειλον καὶ τὸν ποτάμιον ἵππον. Nun sagt Herodot II, 71, dass die Flusspferde nur im papremitischen Kreise und sonst nirgends in Aegypten heilig gehalten wurden: ἱ δὲ ἵπποι οἱ ποτάμιοι νομῷ μὲν τῷ Παπρημίτῃ ἱροί εἰσι, τοῖσι δὲ ἄλλοισι Αἰγυπτίοισι οὐκ ἱροί. Es sind aber bekanntlich die einem Nomos heiligen Thiere diejenigen, welche der Schutzgottheit des Nomos geweiht waren. Der Schutzgott des papremitischen Kreises war nach Herod. II, 63, 64 Ares der Kriegsgott, das Hippopotamus also dem Ares geweiht. Das Hippopotamus war demnach zugleich dem Typhon und dem Ares heilig. Dies macht schon geneigt, den Typhon und den Ares für einen und denselben Gott zu halten. Diese blosse Vermuthung wird aber durch Folgendes zur Gewissheit gesteigert: wenn das Hippopotamus dem Ares geweiht war, so musste nun auch das Hippopotamus geradezu als Repräsentant des Ares betrachtet werden können, wie z. B. die der Neith geheiligte Kuh Ehe geradezu die Neith vorstellte und ihre Titel erhielt (s. oben in Note 135 die Inschrift „Ehe (die Kuh) die Mutter der Götter"). Dies zu vermuthen giebt folgende Erzählung Plutarchs Veranlassung. In seiner Abhandlung de Iside c. 32 sagt er bei Gelegenheit der Erklärung einer in der Vorhalle des Minerventempels zu Sais befindlichen Inschrift, das Hippopotamus sei ein Symbol der Unverschämtheit, und als Begründung dieser Erklärung fährt er fort: denn es (das Hippopotamus) soll seinen Vater umgebracht und mit der eigenen Mutter sich begattet haben. Dass hier das Flusspferd als Thier nicht gemeint sei, braucht man Niemandem erst zu beweisen. Es ist also offenbar, dass hier das Flusspferd durch irgend eine Ideenverbindung der Stellvertreter einer bestimmten Persönlichkeit ist. Jeder Sachkenner wird daher augenblicklich darauf verfallen, dass dieser Stellvertretung irgend eine mythologische in den Götterkreis gehörige Erzählung zu Grunde liegen müsse, indem nach ägyptischer Vorstellungsweise unter dem Thiere nur die durch das Thier vorgestellte Gottheit verborgen sein kann: nach dem Vorhergegangenen also unter dem Hippopotamus nur Ares oder Typhon. Dies wird denn bestätigt und zugleich alles weitere Rathen unnöthig gemacht durch eine bei Herodot (II, 63 und 64) erhaltene Notiz. Am Feste des Ares zu Papremis, erzählt er, findet eine grosse Prügelei zu Ehren des Gottes Statt, zur Erinnerungsfeier, dass er einst mit Gewalt in das Haus seiner Mutter eingedrungen sei und seiner Mutter beigewohnt habe. Was also Plutarch vom Hippopotamus erzählt, berichtet Herodot von dem Ares selbst. Die vollkommene Identität des Ares und des Hippopotamus ist dadurch bewiesen. Das Hippopotamus stellt gerade so gut den Ares vor, wie der Kynokephalus den Tate, der Schakal den Anubis, der Ibis den Joh-Taate, die Schlange den Kneph, der Bock den Pan-Menth, der Widder den Amun u. s. w. Nun nennt aber Plutarch das Hippopotamus ausdrücklich auch als

Bild d. h. Repräsentant des Typhon (de Iside c. 50): Ἐν Ἑρμουπόλει Τυφῶνος ἄγαλμα δεικνύουσιν ἵππον ποτάμιον, ἐφ' οὗ βέβηκεν ἑῤαξ (der Arueris), ὄφει (mit Apophis der Schlange, Kronos) μαχόμενος· τῷ μὲν ἵππῳ τὸν Τυφῶνα δεικνύντες. Dasselbe bestätigt Eusebius in seiner praep. ev. l. III, c. 12: Τὸ δὲ δεύτερον φῶς τῆς Σελήνης ἐν Ἀπόλλωνος πόλει καθιέρωται· ἔστι δὲ τούτου σύμβολον ἱεράκοπρόσωπος ἄνθρωπος, ζιβύνῃ χειρούμενος Τυφῶνα, ἱπποποτάμῳ εἰκασμένον. Die Identität des Ares und des Typhon ist mithin klar.

Nun erhält noch Manches Licht, was von Typhon berichtet wird. Typhon hatte seine Schwester Nephthys zur Gemahlin; ausserdem wird aber auch noch eine Göttin Thueris als Nebenfrau des Typhon genannt (Plut. de Iside c. 19). Diese Thueris soll aber im Kampfe des jüngern Horus gegen Typhon auf der Seite des Horus gestanden sein, nachdem dieser sie von den Verfolgungen einer Schlange gerettet hatte. Dies Alles wird nun durch die Identität des Ares und des Typhon klar. Ist Ares der Typhon, so ist die Mutter des Ares dieselbe wie die Mutter des Typhon, nämlich Netpe. Seiner Mutter Netpe that also Ares-Typhon Gewalt an, und seine eigene Mutter ist also die Nebenfrau, die Ares-Typhon neben seiner eigentlichen Gemahlin, seiner Schwester Nephthys, hatte. Dadurch erklärt sich denn auf einmal der Name Thueris, den Plutarch der Nebenfrau des Typhon in der citirten Stelle beilegt. Thueris, Θουηρις, ist nämlich der allen höheren und älteren Göttinnen gemeinsame Titel: ⲧⲓ ⲱⲏⲣⲓ, magna, die Grosse, der oben (in Note 163) auch als Titel der Netpe vorkam. Dadurch wird nun auch die Bedeutung der die Netpe verfolgenden Schlange klar: es ist nämlich die Schlange Apophis, die riesige Schlange, der Götterfeind, d. h. Kronos, Seb, der eigene Gemahl der Netpe, der nach der ägyptischen und griechischen Mythologie mit der Netpe in Unfrieden und Feindschaft lebte; die Verfolgung der Netpe durch ihren Gemahl, den Kronos, den Apophis, wird also wohl eine Scene aus dem grossen Götterkampfe sein, in welchem Rhea mit ihren Söhnen gegen ihren Mann stritt.

Demnach kann auch die Schlange, gegen welche Typhon in Gestalt eines Flusspferdes vereint mit Arueris in Gestalt eines Habichts kämpft (de Iside c. 50), Niemand Anderes sein, als Seb-Kronos, die Riesen-Schlange Apophis. Verbindet man nun diese Stelle mit jener andern (c. 32), wo vom Hippopotamus (Typhon) berichtet wird, es habe seinen Vater, den Seb, Kronos, getödtet, so ergiebt sich daraus, dass Typhon-Ares gleich seinen beiden andern Brüdern, dem Osiris und dem Arueris, an jenem grossen Götterkampfe gegen seinen Vater Seb-Kronos Theil genommen habe, und dass die endliche Tödtung des Kronos durch Typhon-Ares geschehen sei.

Nach seinem Tode wurde Typhon-Seth, gleich seinen beiden Brüdern Osiris und Arueris, von den Aegyptern in der Sonne

wohnend gedacht. Denn nach einer Stelle des Jamblich (de myst. Aegypt. sect. VIII, c. 3, p. 159, vgl. unten Note 234) liessen die Aegypter 4 männliche und 4 weibliche Gottheiten in der Sonne wohnen. Diese Gottheiten sind nach den bisherigen Untersuchungen: Mui und Taphne seine Gemahlin, Osiris und Isis, und endlich Arueris und wahrscheinlich die Anath. Das letzte Götterpaar würden dann Typhon-Seth mit der Nephthys sein. Nur dadurch lässt sich erklären, wie Typhon-Seth mit der Sonne in die Verbindung kommt, in welcher er nach vielen Stellen der Alten unläugbar steht. So sagt Plutarch (de Iside c. 51): *διὸ καὶ καταφρονεῖν ἄξιόν ἐστι τῶν τὴν ἡλίου σφαῖραν Τυφῶνι προσνεμόντων . . . . . αὐχμὸν (γὰρ), ὃς φθείρει πολλὰ τῶν ζώων καὶ βλαστανόντων, οὐχ ἡλίου θεῖόν ἔργον, ἀλλὰ τῶν ἐν γῇ καὶ ἀέρι μὴ καθ' ὥραν κερανυμένων πνευμάτων καὶ ὑδάτων* (vgl. de Iside c. 41). Aus dieser Stelle sieht man klar, dass Plutarch eine ägyptische Meinung bekämpft, welche den Typhon in die Sonne versetzte und ihm die schädliche verdorrende Hitze, die versengende Sonnengluth zuschrieb. Dieser Wirkungskreis des Typhon-Seth, dem Aegypter um so wichtiger, weil er den noch in der Gegenwart fortdauernden Einfluss des Gottes auf die Erde bestimmte, scheint nun auch bei den Griechen den Namen Typhon als Bezeichnung des Gottes vorherrschend gemacht zu haben; denn obgleich das Wort Typhon im Aegyptischen ursprünglich weiter Nichts als Feind, Gegner bedeutete, so nahm es der Grieche doch offenbar in dem Sinne des gleichlautenden griechischen Wortes *τυφώς*, Wirbelwind, Sturmwind, Gluthwind, und daher die Erklärung des Hesychius: *Τυφῶν, ὁ μέγας ἄνεμος . . . . Τυφῶνος πυρώδους δαίμονος.* So galt also Typhon-Seth als Erzeuger der versengenden Hitze und des durch die Sonnenhitze hervorgebrachten Gluthwindes, während Osiris, der gute Gott, der das Wachsthum befördernden, befruchtenden Kraft der Sonne (de Iside c. 33) oder (wie sich Plut. de Iside c. 40 ausdrückt) ihrem erzeugenden und ernährenden Ausflusse (Wehen, Hauche: *τὸ γόνιμον πνεῦμα καὶ τρόφιμον*) vorstand. Im Deutschen fehlt das mit *πνεῦμα* ganz gleichbedeutende und es erschöpfend wiedergebende Wort. So erklärt sich denn vollkommen eine andere Stelle bei Plutarch (de Iside c. 61), worin die drei in der Sonne wohnenden Gottheiten mit ihrem eigenthümlichen Wirkungskreise vorkommen: *Ἐν δὲ ταῖς Ἑρμοῦ λεγομέναις βίβλοις ἱστοροῦσι γεγράφθαι περὶ τῶν ἱερῶν ὀνομάτων, ὅτι τὴν μὲν ἐπὶ τῆς τοῦ ἡλίου περιφορᾶς τεταγμένην δύναμιν Ὧρον, Ἕλληνες δ' Ἀπόλλωνα καλοῦσι· τὴν δὲ ἐπὶ τοῦ πνεύματος* (des von der Sonne ausgehenden die Welt durchwehenden Ausflusses) *οἱ μὲν Ὄσιριν, οἱ δὲ Σάραπιν, οἱ δὲ Σωθὶ Αἰγυπτιστί.* Die über die Ausflüsse der Sonne gesetzten Gottheiten waren also Osiris und Typhon, Osiris natürlich die den guten erzeugenden und ernährenden Ausflüssen vorstehende, Typhon die den versengenden und schädlichen. Osiris nämlich und Sarapis sind gar keine gesonderten Gottheiten, sondern nur verschiedene Namen eines und desselben göttlichen Wesens; wenn also ein Theil

der ägyptischen Schriftsteller Osiris, der andere Sarapis namhaft macht, so ist dies gar keine Meinungsverschiedenheit; der als ägyptisch angegebene Name Sothi bezeichnet aber Niemanden, als den Typhon-Seth, denn Seth und Soth, CƐT und CΩT ist durchaus ein und dasselbe Wort, wie die unzähligen Fälle beweisen, wo dieselben Konsonanten mit wechselnden Vokalen verschiedene Wurzelverben bilden, die alle dieselbe Bedeutung haben, wie z. B.: ⲠⲀϩ, ⲠⲈϩ, ⲠⲰϩ, findere, scindere; ϣⲀⲦ, ϣⲈⲦ, ϣⲰⲦ, ϣⲀⲀⲦ, ϣⲈⲈⲦ, ϣⲰⲰⲦ, indigere, carere, exigere, petere u. a. m.

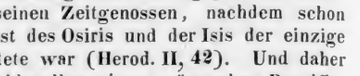
Zugleich aber war Seth auch eine in der Unterwelt herrschende Gottheit, eine der vier Genien des Todtenreiches (s. Note 247) und als solcher auch einer der vier Himmelspförtner, welche den vier Weltgegenden vorstanden (ib.). Seth insbesondere stand dem Süden vor. Zugleich aber war ihm (wie wir unten Note 234 sehen werden) das Vorsteheramt über das Meer zugetheilt, während seine Schwester und Gattin Nephthys die Hüterin der Meeresküsten war. Aus diesen verschiedenen kosmischen Aemtern des Seth entspringen alle die verschiedenen Allegorisirungen und Deutungsversuche, die Ptutarch in seiner Abhandlung de Iside et Osiride in so grosser Zahl über den Typhon vorbringt.

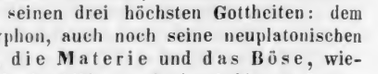
Die ursprüngliche Bedeutung des Ombte-Seth-Typhon war also die eines Kriegsgottes, Ares; eines Gottes von ungestümem, wildem und rohem Charakter, aber immerhin noch eines wesentlich guten Gottes, denn er nahm ja am Kampfe der guten Götter gegen seinen Vater Seb, Kronos, Antheil. Als Kriegsgott hatte Ombte-Seth seinen Tempel, seine Priester und sein Orakel, wie Herodot II, 83 ausdrücklich sagt: *καὶ γὰρ Ἡρακλέος μαντήϊον αὐτόθι (ἐν Αἰγύπτῳ) ἐστὶ, καὶ Ἀπόλλωνος, καὶ Ἀθηναίης, καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Ἄρεος καὶ Διός.* Als Kriegsgott kommt er auch auf Hieroglyphenbildern vor, so bei Wilkinson pl. 39, wo er auf einer Tempelwand zu Karnak dargestellt wird, wie er neben Arueris den König Thutmosis (aus der 18. Dynastie um 1700 v. Chr.) im Bogenschiessen unterrichtet. Ebenso kommt er bei Wilkinson pl. 78 vor, wie er mit Arueris einen andern König derselben 18. Dynastie mit erhobener Hand segnet; nach der hieroglyphischen Ueberschrift ist es der König Amun-mai-Ramses, der bekannte grosse Eroberer Sesostris, der seinem Volke allerdings unter dem ganz besonderen Schutze des Kriegsgottes musste zu stehen scheinen. Alle übrigen Bedeutungen, die dem Seth beigelegt werden, beziehen sich auf die Aemter, denen er nach seinem Abschiede von der Erde als ein körperloses rein geistiges Wesen, ein Dämon, bei der Verwaltung des Weltganzen vorsteht.

Erst in der späteren Zeit, als der Kultus des Osiris und der Isis immer mehr vorherrschend wurde, bis diese Gottheiten für die Mehrzahl der Aegypter ganz an die Stelle der höheren und älteren Gottheiten traten, und Osiris mit der Isis als die beiden grössten

und höchsten Gottheiten betrachtet wurden, da steigerte sich auch die Bedeutung des Ombte-Seth aus einem rohen Kriegsgotte zu einem Repräsentanten des bösen Prinzipes selbst, und Osiris, Isis und Typhon traten geradezu an die Stelle der bei der grösseren Masse gar nicht mehr bekannten höchsten viereinigen Urgottheit. Osiris vertrat die Stelle des Amun, Isis die der Pascht und der Neith, und Typhon (Ombte-Seth) die der bösen Urgottheit des Sevek. Und dies ist der Entwicklungsstand der ägyptischen Glaubenslehre bei Plutarch und seinen Zeitgenossen, nachdem schon zur Zeit des Herodot der Dienst des Osiris und der Isis der einzige über ganz Aegypten ausgebreitete war (Herod. II, 42). Und daher kommt es, dass in Plutarchs Abhandlung jene gränzenlose Begriffsverwirrung und Deutungswillkühr herrscht, besonders da Plutarch als Neuplatoniker in diesen seinen drei höchsten Gottheiten: dem Osiris, der Isis und dem Typhon, auch noch seine neuplatonischen 3 Urprinzipien, den Geist, die Materie und das Böse, wiederfindet. Ohne die Hieroglyphenbilder und -inschriften wäre es ganz unmöglich gewesen, aus diesem Chaos etwas Vernünftiges und Geordnetes herauszubringen. Kein Wunder daher, dass Plutarch die bisherigen Bemühungen der Gelehrten, welchen die ägyptischen Denkmäler noch unzugänglich waren, so sehr irre geleitet hat. Aus dieser späteren Zeit rührt nun auch wohl die wunderliche Verfolgung her, welche dem Namenszeichen des Ombte-Seth-Typhon nach dem einstimmigen Berichte der Reisenden in einem Theile der noch vorhandenen ägyptischen Tempelreste widerfahren ist. Champollion, Rosellini und Wilkinson berichten nämlich, dass sich dieses Namenszeichen an vielen Stellen zerstört und mit dem Meisel zerhauen vorfinde, gleichsam als wenn es in späteren Zeiten anstössig gewesen wäre. Natürlich; Ombte-Seth, der in früheren Zeiten als Kriegsgott verehrt worden war und gleich den übrigen Kroniden seine Tempel, seine Priester, ja selbst sein Orakel hatte (Herodot II, 83), weil er für einen Gott von wesentlich gleicher Natur mit allen übrigen Gottheiten angesehen wurde, musste in späteren Zeiten, als man ihn für das personificirte böse Prinzip zu halten anfing, der frommen Gesinnung in einem Tempel Anstoss erregen; und daher die Ausmerzung seines Namens.

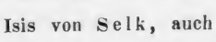
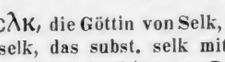
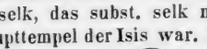
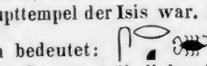
186) Am vierten Schalttage war nach Plutarch die Isis geboren, welche zugleich die Gemahlin ihres Bruders Osiris wurde; dem Plutarch (in derselben Stelle de Iside c. 12) gilt sie als eine Tochter des Hermes, des Tat; nach Diodor (I, 27) ist sie nur von Tat erzogen, wie eine auf den angeblichen Gräbern des Osiris und der Isis befindliche Inschrift will: *Ἐπὶ μὲν τῆς Ἴσιδος ἐπιγεγράφθαι· Ἐγὼ Ἶσις εἰμὶ, ἡ βασίλισσα πάσης χώρας, ἡ παιδευθεῖσα ὑπὸ Ἑρμοῦ, καὶ ὅσα ἐγὼ ἐνομοθέτησα οὐδεὶς δύναται λῦσαι. Ἐγώ εἰμι ἡ τοῦ νεωτάτου θεοῦ Κρόνου θυγάτηρ πρεσβυτάτη. Ἐγώ εἰμι γυνὴ καὶ ἀδελφὴ Ὀσίριδος βασιλέως. Ἐγώ εἰμι ἡ πρώτη καρπὸν ἀνθρώποις εὑροῦσα. Ἐγώ εἰμι μήτηρ Ὥρου τοῦ βασιλέως. Ἐγώ εἰμι ἡ*

ἐν τῷ ἄστρῳ τῷ κυνὶ ἐπιτέλλουσα. Ἐμοὶ Βούβαστος ἡ πόλις ᾠκοδομήθη. Χαῖρε, χαῖρε Αἴγυπτε ἡ θρέψασά με. Zugleich enthält diese Stelle so ziemlich alle die Aemter und Wirkungskreise, welche in der ächten älteren ägyptischen Glaubenslehre der Isis beigelegt wurden. Sie erscheint darin als die älteste Tochter des Kronos (Seb), als Schwester und Gemahlin des Osiris, als Mutter des Horus, demnächst als Gesetzgeberin, insofern die Einrichtung des geselligen Lebens und der ägyptischen Staatsverfassung ihr unter der Mithülfe des Tat zugeschrieben wird, als Stifterin und Verbreiterin des Ackerbaues, und endlich als Vorsteherin und Reglerin des Hundssternes, des Sirius, der ihr geweiht war und nach dessen Aufgang die Aegypter ihre Jahresrechnung ordneten. Ausser diesen Aemtern war ihr Wirkungskreis in der Unterwelt, als Beherrscherin des Todtenreiches mit ihrem Bruder und Gemahl Osiris, ihr wichtigstes Attribut. Auf diese verschiedenen Beziehungen gründen sich nun auch die verschiedenen Namen und Titel, welche die Isis erhält. Ihr Name Isis ⲧⲓ ⲏⲥ, ⲧⲓ ⲁⲥ, bedeutet vetus, antiqua (Diodor. Sic. I, 11: *τὴν δὲ Ἶσιν μεθερμηνευομένην εἶναι παλαιάν*) und kommt als Beiname der beiden weiblichen Urgottheiten, der Neith und der Pascht, vor (s. oben Note 94 und 97). Ja ⲏⲥⲓ, die alte, ist selbst ein Zuname der Stadt Theben (s. Note 92 und 94). Die von Plutarch (de Iside c. 3 und c. 60) versuchte Ableitung des Namens *Ἶσις* aus dem griechischen Verbum *εἰδέναι* (vgl. Note 188) ist natürlich grundlos. Eigenname für die Schwester und Gemahlin des Osiris wurde das Wort wohl aus dem einfachen Grunde, weil diese ja zugleich *πρεσβυτάτη θυγάτηρ Κρόνου*,  ⲧⲓ ⲏⲥ ⲥⲓ ⲛ̄ ⲥⲉⲃ, die älteste Tochter des Kronos, war.

Als Schwester und Gemahlin hat Isis den Titel: die gute Schwester, ⲧⲥⲟⲛ ⲛⲟϥⲣⲉ,  , da ja der grösste Theil der die Isis betreffenden Sagengeschichte sich um die Irrfahrten herumdreht, welche Isis unternahm, um den Leichnam ihres Gatten und Bruders aufzusuchen, sowie um die Kriege, die sie gegen Typhon führte, den Tod des Osiris zu rächen.

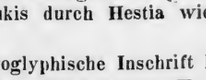
Als Mutter des Horus, der Bubastis und des Harpokrates heisst Isis gleich mehreren anderen Göttinnen: die Mutter, ⲧⲙⲁⲩ, ⲙⲁⲩⲧ; die grosse Mutter, , ⲧⲓ ⲱⲏⲣⲓ ⲙⲟⲩⲑ, ⲙⲁⲩⲧ ⲧⲱⲏⲣⲓ, magna mater: so z. B. bei Wilkinson pl. 35, part 1: , ⲏⲥⲓ ⲧⲓ ⲱⲏⲣⲓ ⲙⲟⲩⲑ. Die Griechen gaben diese Titel durch *Μούθ, Μεθύερ,*

Θέρμουθις wieder: Plutarch de Iside c. 56: *Ἡ δ' Ἶσις ἔστιν ὅτε καὶ Μοὺθ, καὶ Μεθύερ προσαγορεύεται· σημαίνουσι δὲ τῷ μὲν πρώτῳ τῶν ὀνομάτων, μητέρα.* (Diese Erklärung ist richtig; die Ableitung von Methuer dagegen, das weiter Nichts als Mouth-oeri, grosse Mutter, heisst, ist sprachlich und sachlich ein Muster von sinnloser Deutung; Plutarch will nämlich seine neuplatonische zweite Urgottheit, die Urmaterie, aus Methuer herauserklären.) Derselbe Titel, der bei Plutarch Methuer heisst, kommt bei Epiphanius adv. Haereses l. III, p. 1093 unter der Form *Θέρμουθις* vor; es sind dieselben Worte, aus denen beide Namen zusammengesetzt sind, das subst. ⲘⲞⲨⲐ, Mutter, und ⲦⲰⲢⲢⲓ, gross, nur die Stellung der Wörter ist verschieden. Wenn Aelian (de animal. l. X, c. 31) den Namen Thermuthis für den Namen einer Schlange erklärt, mit der die Bilder der Isis umwunden wären, so ist das Nichts als ein aus der Hieroglyphenschrift hervorgegangenes Missverständniss; die Schlange ist nämlich das figurative Zeichen für den Begriff Göttin; auch die Isis kann daher durch eine Schlange dargestellt werden und diese Schlange alsdann den Titel Termuthis erhalten, insofern sie nämlich die Isis repräsentirt.

Ausser diesen auf ihre Eigenschaften und Verhältnisse bezüglichen Namen hat die Isis auch noch einen Ortszunamen, wie Seth mit dem Ortszunamen Ombte heisst, der von Ombos; Artemis die von Bubastis; Ilithyia die von Syene: Suan u. s. w. So heisst Isis  ⲎⲤⲒ ⲤⲖⲔ, Isis von Selk, auch wohl mit dem blossen Ortsbeinamen  ⲤⲖⲔ, die Göttin von Selk, da in der Stadt gleichen Namens Pselkis (p-selk, das subst. selk mit dem Art. p), dem heutigen Dakkeh, ein Haupttempel der Isis war. Da aber dasselbe Wort Selk zugleich Skorpion bedeutet:  scorpius, so erhält die Isis auch häufig statt ihrer gewöhnlichen Namenshieroglyphe des Thrones oder Sessels  den Skorpion als Namenszeichen über ihren Kopf oder auch wohl geradezu an die Stelle des Kopfes. Also auch in diesem wunderlichen Kopf-Surrogat steckt weiter gar nichts besonders Tiefsinniges, es ist Nichts als ein Namenszeichen.

Aus dem Vorgetragenen erhellt also hinlänglich, dass alle die höheren Bedeutungen, welche die späteren Griechen, z. B. Plutarch in seiner Abhandlung de Iside et Osiride, der Isis beilegen, aus dem Synkretismus der Späteren herrühren, welche die Bedeutung der älteren und höheren Gottheiten auf Isis und Osiris übertrugen, wie z. B. die Bedeutung des Amun, des Menth, des Re auf den Osiris, des Hor-pi-Re auf den Arueris, des Sevek und Apophis auf den Seth u. s. w., der Neith und der Pascht auf die Isis. Diese Uebertragung der Titel und Aemter älterer Gottheiten auf die jüngeren hatte ihren Grund theils in der Aehnlichkeit der Titel und Namen; so erhielt die Isis die Bedeutung der Neith und der Pascht,

weil diese beiden Gottheiten als Glieder der Urgottheit den Titel ⲎⲤⲒ, Esi, die Alte, führten, wie z. B. de Iside c. 53: *Ἡ γὰρ Ἶσις ἔστι μὲν τὸ τῆς φύσεως θῆλυ, καὶ δεκτικὸν ἁπάσης γενέσεως.* Theils aber auch besteht sie nur in blossem Missverständnisse, wie wenn man die Isis zur Gottheit des Mondes machen wollte, da doch die Mondgottheit eine männliche ist. Bei Plutarch insbesondere kommt noch hinzu, dass er als Neuplatoniker in Osiris, Isis und Typhon die drei Urprinzipien seiner Schule wiederfindet und daher um so geneigter ist, in der Isis die Urmaterie zu erblicken, so dass sie bei ihm ganz dieselbe Bedeutung erhält, welche in dem ächtägyptischen Lehrbegriffe nur der Neith als einer der 4 Urgottheiten zukommt. In diese spätere synkretistische Zeit gehört nun auch jene bekannte kapuanische Inschrift, in welcher die Isis geradezu mit der Natur, dem All, identificirt wird: ***Te tibi, una quae es omnia, Dea Isis, Arrius Balbinus V. C.*** (Gruter 82, 2; Orelli inscript. lat. p. 338, no. 1871).

187) Als Letzte der Kroniden wurde am fünften Schalttage geboren Nephthys, *Νέφθυς*, auch Nephthe, , ⲚⲈⲂϮ, und figurativ ⲚⲈⲂⲦ ⲎⲒ geschrieben. Nach dieser letzten Schreibung bedeutet der Name „Herrin der Wohnung“; denn ist das gewöhnliche Zeichen für ⲚⲈⲂ, dominus, und stellt den Grundriss einer Wohnung ⲎⲒ vor. Der Wortbedeutung des Namens nach wäre Nephthys also eigentlich die „Göttin des Hauses, des häuslichen Heerdes“, die Hestia der Griechen, der nach Diod. Sicul. V, 68 die Erfindung der Kunst Häuser zu erbauen beigelegt wurde: *λέγεται τὴν μὲν Ἑστίαν τὴν τῶν οἰκιῶν κατασκευὴν εὑρεῖν, καὶ διὰ τὴν εὐεργεσίαν ταύτην παρὰ πᾶσι σχεδὸν ἀνθρώποις ἐν πάσαις οἰκίαις καθιδρυθῆναι τιμῶν καὶ θυσιῶν τυγχάνουσαν.* Diese Annahme wird nun nicht allein dadurch bestätigt, dass in der angeführten Stelle des Diodor, übereinstimmend mit Hesiod. theogon. v. 453, die Hestia zu einer Tochter des Kronos und der Rhea, des Seb und der Netpe, gemacht wird, wie auch die Nephthys, sondern die Nephthys wird auch in einer hieroglyphischen Inschrift (bei Wilkinson pl. 35, Inschr. 1) geradezu Anukis d. h. Hestia genannt. Wenigstens ist in der von Rüppell auf der Insel Seheleh gefundenen griechischen Inschrift aus den Zeiten Euergetes II. (s. Letronne recherches) der ägyptische Name Anukis durch Hestia wiedergegeben: *Ἀνούκει τῇ καὶ Ἑστίᾳ.* Die hieroglyphische Inschrift lautet:  ⲚⲈⲂⲦⲎⲒ (ⲚⲈ) ⲤⲀⲘⲠⲈⲤⲎⲦ, ⲦⲚⲞⲨⲦⲢ̄ ⲦⲤⲞⲚ, ⲦⲒ ⲀⲚⲞⲨⲔ, Nephthys (domina) regionis inferioris (i. e. Orci), *θεὰ ἀδελφή*, Anukis. Es scheint dies allerdings ein der Nephthys hinsichtlich ihrer irdischen Wirksamkeit zukommender Beiname zu sein, da, wie sich gezeigt hat,

den sämmtlichen Kroniden als Hauptthätigkeit ihres irdischen Lebens die Einrichtung des häuslichen und bürgerlichen Lebens bei dem neugeschaffenen Menschengeschlechte zugeschrieben wird, der Nephthys also ebensogut die Einführung des Häuserbaues beigelegt werden konnte, wie der Isis die Einführung des Ackerbaues, und dem Osiris die Einführung des Weinbaues. Wie aber zwei so verschiedenen Gottheiten, wie der Göttin der Erde, der Gäa, einer der acht ältesten Gottheiten, und der Nephthys, der jüngsten der Kroniden, ein und derselbe Beiname Anuki beigelegt werden konnte, lässt sich aus den bis jetzt bekannt gewordenen Denkmälern mit Sicherheit nicht entscheiden, da das Koptische keine genügende Worterklärung des Namens ANK darbietet. Eine bei Plutarch (de Iside c. 38) erhaltene Notiz: *ἐν μέντοι ταῖς διαδοχαῖς τῶν βασιλέων ἀναγράφουσι τὴν Νέφθυν Τυφῶνι γημαμένην πρώτην γενέσθαι στείραν* führt auf die Vermuthung, ANOYKI möchte vielleicht soviel als ANHXI, *στείρα*, unfruchtbar, sterilis, bedeuten von NHXI, uterus, mit vorgesetztem A privativum. Neben diesem ihrem irdischen Amte hatte die Nephthys aber auch gleich Osiris und Isis eine bedeutende Stellung im Todtenreiche. Dies beweist eine Stelle bei Epiphanius adv. haer. l. III, p. 1093 in fine, wo er die Weihen folgender drei unterirdischer Gottheiten erwähnt: *Ἄλλοι δὲ τῇ Τιτράμβῳ, Ἑκάτῃ ἑρμηνευομένῃ* (der Netpe), *ἕτεροι τῇ Νέφθυϊ, ἄλλοι δὲ τῇ Θερμούθι* (der Isis) *τελίσκονται*. Da die Nephthys bei den Griechen auch *Τελευτή* (Ende, Lebensende, Tod) genannt wird, so wäre, darnach zu schliessen, ihr unterweltlicher Wirkungskreis der einer Todesgöttin insbesondere: die Ertheilerin des Todes, die Sterbegöttin. Das spärliche Material macht jedoch eine Entscheidung über diese Vermuthung unmöglich.

Dass die Griechen die Nephthys auch mit der Aphrodite vergleichen (Plutarch de Iside c. 12, vgl. Diod. Sic. I, 13), hat wohl keinen andern Grund als den, dass sie mit dem Kriegsgotte vermählt ist, nämlich mit ihrem Bruder Ombte-Seth-Typhon; denn Typhon hat sich oben als identisch mit Ares ausgewiesen. In den bis jetzt bekannt gewordenen hieroglyphischen Denkmälern lässt sich keine Spur einer solchen Bedeutung auffinden.

Welchen Grund die Griechen hatten, die Nephthys auch noch *Νίκη* zu benennen (de Iside c. 12), lässt sich bis jetzt nicht errathen.

Was Plutarch in seiner Abhandlung de Iside sonst noch über den Begriff der Nephthys vorbringt, als sei sie die Göttin der Meeresufer (*τῶν ἐσχάτων τῆς γῆς*) u. s. w., beruht auf der Eigenschaft des Typhon als Schutzgottes des Meeres und hängt mit dem sagengeschichtlichen Begriffe der Nephthys nicht zusammen.

188) Im Todtenbuche auf der Darstellung der Sündenwägung p. L findet sich vor dem Throne des Osiris ein Götterpaar:

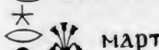
, Schai, und oder ⲣⲁⲛⲛⲟⲩ, Rannu; Schai als Name des Gottes, Rannu als der der Göttin. als Verbum heisst multiplicari und ist verwandt mit ⲁⲱⲁⲓ, multiplicari, abundare, multus esse, ⲁⲱⲉⲓ, multitudo; als nomen appellativum muss also multiplicator, auctor abundantiae, Vermehrer, bedeuten. Zugleich scheinen die Wörter , , nasci, oriri, desselben Stammes zu sein. So würde also der Name Schai zugleich die Begriffe eines Erzeugers und eines Vermehrers in sich enthalten, Schai also ein Gott der Entstehung und Vermehrung des Wachsthumes sein. Dies führt auf die Vermuthung, Schai möchte das ägyptische Vorbild des griechischen Gottes *Πλοῦτος* oder *Πλούτων* sein (denn beide Namen waren bei den älteren Griechen ganz identisch, wie bei der Darstellung der griechischen Glaubenslehre nachgewiesen werden wird), nach Diodor so genannt *ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν καρπῶν* (Diod. V, 77), so dass also der Name Plutos mit dem ägyptischen Schai vollkommen synonym wäre. Zugleich scheint Plutos identisch zu sein mit Triptolemos, dem Vorsteher des Ackerbaues; denn Triptolemos scheint nur ein Ortsbeiname zu sein, herrührend von der Stadt *Τρίπολος* in Kreta, wo (nach Diod. l. l.) Plutos als ein Sohn des Jasion von der Demeter geboren sein sollte. Triptolemos könnte aber allerdings von Tripolos hergeleitet sein, denn *πτολεμος* und *πολεμος* sind identische Formen. Dass aber Triptolemos wirklich eine Gottheit ägyptischen Ursprungs war und erst später gleich den Dioskuren, dem Herakles, dem Perseus u. s. w. sich zu einem griechischen Heros umgestaltete, erhellt aus Pausanias I, 14: *ἔπη δὲ ᾄδεται Μουσαίου μὲν Τριπτόλεμον παῖδα Ὠκεάνου καὶ Γῆς εἶναι*; denn hiernach wäre Triptolemos ein Sohn des Okeanus-Nilus, des Agathodaemon, und der Netpe-Rhea, der Demeter, welche als *γῆ Μήτηρ* von den Griechen mit der Erde identificirt wurde. Diese Identität von Schai und Plutos-Triptolemos wird endlich noch dadurch bestätigt, dass sowohl Schai als Pluton und Triptolemos zugleich als unterirdische Gottheiten betrachtet wurden. Dass Schai, wie alle übrigen ägyptischen Gottheiten, zugleich ein Amt in der Unterwelt hatte, erhellt aus seiner Gegenwart bei der Darstellung des Todtengerichtes. Plutons unterirdische Bedeutung ist so vorwiegend bekannt, dass man seine Identität mit Plutos ganz übersehen und ihn irrig mit dem Hades verwechselt hat. Aber auch Triptolemos wird von den Griechen mit Minos, Rhadamanthys und Aeakos zu den Todtenrichtern im Hades gerechnet (Plato Apolog. Socrat. c. 32).

Der Name Rannu, ⲣⲁⲛⲛⲟⲩ, scheint virgo, *νύμφη*, bedeutet zu haben, da ⲣⲟⲟⲩⲛⲉ, das offenbar zu demselben Wortstamme gehört und sich im Koptischen vereinzelt erhalten hat, virginitas bedeutet. Auf einer Inschrift (bei Wilkinson pl. 58, part 1) heisst

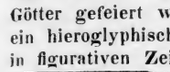
Rannu: ⲣⲁⲛⲛⲟⲩ ⲧⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲧⲛⲉⲃ ⲧⲥⲟⲛ (ⲛ̄) ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲛⲓⲃⲟⲩ, Rannu Dea, Domina, imperatrix Deorum omnium. Rannu scheint mit der griechischen Despoina identisch zu sein, und wäre dann die Tochter der Netpe von dem Seth-Typhon, ihrem eigenen Sohne, der sie, wie wir in der Sagengeschichte des Seth gesehen, einst überfallen und ihr Gewalt angethan hatte. Auch sie scheint dieselbe Bedeutung gehabt zu haben, wie Schai, denn nach Salvolini (des principales expressions qui servent à la notation des dates p. 47) stand Rannu dem Wachsthume der Früchte vor. Sie ist also wahrscheinlich dieselbe Göttin, welche im ägyptischen Thierkreise mit einer Aehre in der Hand vorkommt und sich noch in der heutigen Astronomie als das Sternbild der Jungfrau erhalten hat (s. den Kupferatlas zur description de l'Égypte). In ihrer unterirdischen Eigenschaft ist Rannu wahrscheinlich das Vorbild der griechischen Hekate; wenigstens ist die Hekate ganz mit der Despoina identisch, wie sich bei der Darstellung der griechischen Götterlehre herausstellen wird. Schai und Rannu wären demnach zunächst als Schutzgottheiten und Vorsteher des Acker- und Getreidebaues betrachtet worden, und da die sämmtlichen Gottheiten der zweiten Göttergeneration mit Osiris und Isis der ersten Einrichtung und Bildung des Menschengeschlechtes vorstanden, wie wir weiter unten sehen werden, so wäre Schai der dem Triptolemos entsprechende ägyptische Gott, welcher den Osiris auf seinen Zügen über den Erdkreis begleitete, um den Getreidebau unter dem Menschengeschlechte zu verbreiten (Diodor. Sicul. I, c. 18). Dann hätten Schai und Rannu aber auch gleich Osiris und Isis und allen übrigen ägyptischen Gottheiten auch noch unterweltliche Aemter im Todtenreiche, besonders bei dem Todtengerichte verwaltet, da sie auf der Scene der Sündenwägung vorkommen. — Nur ein reichlicheres hieroglyphisches Material kann zu einer grösseren Bestimmtheit über dieses Götterpaar führen.

Ebenso ungewiss ist die Bedeutung eines anderen Götterpaares:

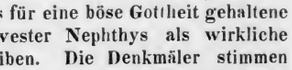
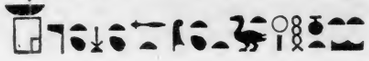
ⲙⲁⲣⲟⲩⲣⲓ, Marouri (Wilkins. pl. 50, part 1) und

 ⲙⲁⲣⲧⲉ (Wilkinson pl. 67, part 1 und 2). Da Diod. Sicul. I. 18 einen Gott Maro anführt, der den Osiris auf seinen Heereszügen begleitete und der Verbreitung des Weinstocks vorstand, so könnte man sich versucht fühlen, einen dem Schai verwandten Gott in dem Mar-ouri zu sehen, besonders da ⲙⲁⲣ doch wohl nur das phönikische מר, dominus, ist, ⲙⲁⲣⲧⲉ also ganz dem phönikischen מרית, Marith, Martha, domina, dem griechischen Δεσποίνα, entspräche; es fehlt aber zu einer näheren Bestimmung am nöthigen Material.

189 a) In dieser Reihenfolge führt Plutarch (de Is. c. 12) die Kroniden d. h. die Kinder des Seb und der Netpe, des Kronos und der Rhea auf. Er lässt sie an den fünf Schalttagen geboren sein, welche die Aegypter jedesmal am Ende ihrer zwölf Monate von 30 Tagen hinzufügten, um die Zahl der 365 Tage des Jahres auszufüllen; und zwar am ersten Schalttage den Osiris, am zweiten den Arueris, am dritten den Typhon d. h. den Ombte-Seth, am vierten die Isis, am fünften die Nephthys. Die fünf Schalttage seien daher auch von den Aegyptern als die Geburtstage dieser Götter gefeiert worden. Diese Reihenfolge wird bestätigt durch ein hieroglyphisches Namenschild, welches die fünf Götternamen in figurativen Zeichen enthält (bei Wilkinson pl. 38, part 2):

 Die in diesem Ringe eingeschlossenen Götterbilder sind 1) das des Osiris, erkennbar an dem Kopfschmucke ⲟⲧⲫ; 2) Arueris, an dem mit dem Pschent geschmückten Habichtskopfe kenntlich; 3) Ombte-Seth-Bore d. h. Typhon, durch die eigenthümliche Kopfbildung des ihm geweihten greifartigen Thieres Bore bezeichnet; 4) Isis, durch den auf ihrem Kopfe stehenden Thron, ihr Namenszeichen, und endlich 5) Nephthys, ebenfalls durch das über ihrem Kopfe stehende Namenszeichen erkennbar.

Von diesen fünf Kindern der Netpe-Rhea lässt Plutarch die beiden ersten, den Osiris und den Arueris, von Helios gezeugt sein, die Isis von Tat-Hermes und nur den Ombte-Seth-Typhon und die Nephthys von Kronos-Seb (de Iside c. 12). Und zwar drückt er sich dabei so aus, als wäre die Rhea, die Netpe, eigentlich des Helios Gattin gewesen und hätte mit Kronos und Hermes geheimen Umgang gepflogen. Ob dies ein blosses Missverständniss ist, lässt sich aus dem bis jetzt bekannten Material nicht weiter bestimmen. Die Herleitung des Osiris und des Arueris, den Plutarch Apollon nennt, von der Sonne, — die der Isis von dem Tat, hat offenbar den Zweck, dadurch die gute Natur dieser Gottheiten zu erklären, da doch Kronos, ihr Namensvater, eine böse Gottheit war, so dass nur der in der späteren Zeit ebenfalls für eine böse Gottheit gehaltene Bore-Seth-Typhon und seine Schwester Nephthys als wirkliche Kinder des Kronos-Seb übrig bleiben. Die Denkmäler stimmen aber hiermit nicht unbedingt überein; denn einestheils wird Osiris ein Sohn des Seb genannt, der doch nach Plutarch ein Sohn des Re sein sollte, und anderntheils heisst die Nephthys eine Tochter des Re, die doch nach Plutarch eine Tochter des Kronos-Seb ist.

So bei Wilkinson pl. 33, Inschr. 7:  ⲟⲥⲓⲣⲓ ⲥⲓ (ⲛ̄) ⲛⲉⲧⲡⲉ, ⲧⲟⲩⲟⲧ ⲥⲉⲃ, Osiris filius Deae Netpe genitore Seb; und ebend.: 

ⲛⲉⲃⲧⲉⲓ ⲧⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲧⲥⲟⲛ ⲧⲛⲁⲁ, ⲧⲙⲁⲓ, ⲧⲥⲓ (ⲛ̄) ⲣⲏ, ⲧⲥⲟⲛ (ⲛ̄) ⲧⲕⲁⲥ, Nephthys *θεὰ ἀδελφή*, magna, justificans, filia Solis, regina terrae (Aegypti?). Genauere Auskunft hierüber muss man von einem reichlicheren hieroglyphischen Material erwarten.

Werden die Kroniden in einer anderen Reihenfolge angeführt, so sind gewöhnlich die mit einander vermählten Geschwisterpaare zusammengestellt: Osiris und Isis, Typhon und Nephthys und Arueris.

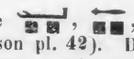
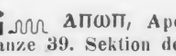
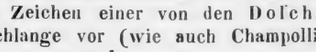
189 b) Herodot II, 144: *τὸ δὲ πρότερον τῶν ἀνδρῶν* (vor den menschlichen Herrschern) *θεοὺς εἶναι τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἄρχοντας, οὐκ ἐόντας ἅμα τοῖσι ἀνθρώποισι.*

190) Die Dauer der Herrschaft des Agathodaemon s. Idleri Hermapion Appendix p. 31.

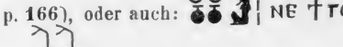
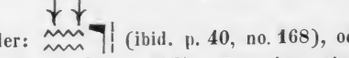
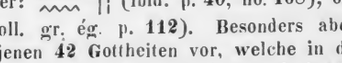
191) Dass alle die aus der griechischen Mythologie schon bekannten Erzählungen von Kronos und den übrigen älteren Göttern aus dem ägyptischen Glaubenskreise entnommen waren, bezeugt Plutarch de Iside c. 25: *Τὰ γὰρ Γιγαντικὰ καὶ Τιτανικὰ παρ' Ἕλλησιν ᾀδόμενα καὶ Κρόνου τινὲς ἄθεσμοι πράξεις καὶ Πύθωνος ἀντιτάξεις πρὸς Ἀπόλλωνα, φυγαί τε Διονύσου καὶ πλάναι Δήμητρος οὐδὲν ἀπολείπουσι τῶν Ὀσιριακῶν καὶ Τυφωνικῶν, ἄλλων τε ὧν πᾶσιν ἔξεστιν ἀνέδην μυθολογουμένων ἀκούειν. Ὅσα δὲ μυστικοῖς ἱεροῖς περικαλυπτόμενα καὶ τελεταῖς ἄρρητα διασώζεται καὶ ἀθέατα πρὸς τοὺς πολλοὺς ὅμοιον ἔχει λόγον.*

192) Celsus bei Origenes contr. Celsum VI, p. 303: *Θεῖόν τινα πόλεμον αἰνίττεσθαι τοὺς παλαιοὺς . . . . . Φερεκύδην μυθοποιεῖν* (statt *μυθοποιΐαν*) *στρατιὰν στρατιᾷ* (statt *στρατείαν στρατείᾳ*) *παρατατομένην, καὶ τῇ* (statt *τῆς*) *μὲν ἡγεμόνα Κρόνον διδόναι, τῇ ἑτέρᾳ* (statt *τῆς ἑτέρας*) *δὲ Ὀφιονέα· προκλήσεις τε καὶ ἀμίλλας αὐτῶν ἱστορεῖν, συνθήκας τε αὐτοῖς γιγνομένας* (statt *γίγνεσθαι*), *ἵν' ὁπότεροι αὐτῶν εἰς τὸν Ὠγῆνον* (den Nil, Oceanus, wie oben Note 162 nachgewiesen worden ist) *ἐμπέσωσι, τούτους μὲν εἶναι νενικημένους, τοὺς δὲ ἐξώσαντας καὶ νικήσαντας, τούτους ἔχειν τὸν οὐρανόν.*

193) Plutarch de Iside c. 36: *Λόγος ἐστὶν Αἰγυπτίων, ὡς Ἄπο-πις, Ἡλίου ὢν ἀδελφὸς, ἐπολέμει τῷ Λιΐ, τὸν δ' Ὄσιριν ὁ Ζεὺς, συμμαχήσαντα καὶ συγκατασιρεψάμενον αὐτῷ τὸν πολέμιον, παῖδα θέμενος Διόνυσον προσηγόρευσεν.* Dies ist derselbe Krieg des Kronos gegen den Ophioneus d. h. den im Nil, Okeamos, verkörperten guten Urgeist Kneph-Agathodaemon. Apopis, Apophis heisst Kronos als Haupt und Anführer der Giganten; denn ⲁⲫⲱⲫ, ⲉⲫⲱⲫ, ⲁⲫⲱⲡ heisst gigas noch im heutigen Koptischen und ⲛⲓ ⲁⲫⲱⲫⲓ, gigantes, heissen in der koptischen Bibelübersetzung die in der Genesis VI, 4; XIV, 5 erwähnten נְפִילִים, Riesen. Denselben Namen bieten auch Hieroglyphenbilder dar, welche den sperberköpfigen Horus darstellen, wie er auf dem Kopfe einer in einem Strome liegenden Menschengestalt oder einer grossen Schlange steht, über

denen der Name  , ,  ⲁⲡⲱⲡ, Apop, Apophis steht (s. Wilkinson pl. 42). Die ganze 39. Sektion des von Lepsius herausgegebenen Todtenbuchs handelt von diesem Kampfe der Götter mit dem Apophis (s. S XVIII.) und Osiris insbesondere wird dargestellt, wie er den Apophis in Schlangengestalt bekämpft; in diesem ganzen Abschnitte kommt der Name Apophis immer mit dem figurativen Zeichen einer von den Dolchen der Götter durchbohrten Schlange vor (wie auch Champollion in seiner gr. ég. p. 127 angiebt): , denn im Todtenbuche tragen die meisten Götterfiguren als Waffe eine Art Messer oder Dolch in den Händen ( ⲥⲏⲕⲓ, gladius). Aus dieser Schlangengestalt, welche die Hieroglyphenbilder dem Apophis ebensowohl als dem Agathodaemon beilegen, erklärt sich nun zugleich die Schlange der Genesis, die Schlangenfüsse der Giganten in der griechischen Mythologie und die bei dem Scholiasten zur Ilias (*Θ*, v. 479) vorkommende Verwechslung des Ophion mit dem Apophis, indem er sagt, Ophion sei *ὁ δυσκῶν πάντων* (sc. *γιγάντων*) *ὑπερέχειν*; denn sowohl Agathodaemon als Apophis nahmen ja Schlangengestalt an, und Ophion heisst nur der Schlangengestaltige.

Bruder des Helios, des Sonnengottes Re, heisst aber Apophis, Kronos, deswegen, weil sowohl der Sonnengott Re als Kronos, Seb, die innenweltliche Zeit, Emanationen einer und derselben Urgottheit, der Urzeit, des Sevek, waren.

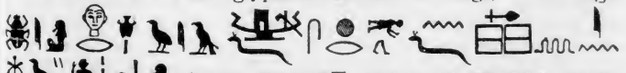
194) ⲧⲧⲱⲛ, Titon, heisst nämlich noch im Koptischen contendere, pugnare, und als subst. contentio, pugna, ⲉⲧⲧⲧⲱⲛ contendens, pugnans. Titones, Titanes, pugnatores, sind also alle diejenigen Gottheiten, die an jenem grossen Götterkampfe Theil genommen haben. Das Wort kommt als Beiname verschiedener Gottheiten auch in Hieroglypheninschriften vor und lautet: ⲧⲧⲱⲛ ⲛⲉ ⲥⲟⲩⲧⲛⲓ ⲛⲟⲩⲧⲣ̄, Titanes regii Dei (Salvolini analyse grammaticale p. 166), oder auch: ⲛⲉ ⲧⲧⲱⲛ ⲛⲟⲩⲧⲣ̄ (idem p. 164), oder:  (ibid. p. 40, no. 168), oder:  ⲧⲧⲱⲛⲛ (Champoll. gr. ég. p. 112). Besonders aber kommt es als Beiname von jenen 42 Gottheiten vor, welche in der Unterwelt versammelt sind, um über die abgeschiedene Seele das Todtengericht zu halten. So findet es sich als Beiname des Phtah, des Chonsu u. s. w., und der Buchstabe  , T, der gewöhnlich so genannte Nilmesser, der aber ebensowenig etwas mit dem Nil als mit dem Messen zu thun hat, scheint Nichts als eine Abkürzung der An-

fangsbuchstaben dieses Beinamens †ΤΩΝ, Titan, pugnator, zu sein. Da jene Versammlung der 42 Todtenrichter aus allen höheren Gottheiten zusammengesetzt sein musste, um die Zahl herauszubringen, und alle höheren überirdischen Gottheiten zugleich Götter der Unterwelt sind und als solche besondere Titel und Zunamen erhalten, so kann es nicht befremden, auch jene grösseren und älteren Gottheiten, welche an dem durch die empörten Giganten veranlassten Kriege Theil nahmen, wiederzufinden. Es lässt sich voraussetzen, dass dies vor allem die acht grossen innenweltlichen und die vier verirdischten Gottheiten Okeamos, Seb-Kronos, Netpe-Rhea und Reto-Leto waren, da Okeamos-Ophion und Kronos ja die Anführer der beiden Krieg-führenden Partheien waren. Und in der That hat Hesiod (Theogon. v. 133, vgl. Apollodor I, 1, 3) die Namen dieser zwölf Gottheiten als die Namen der Titanen erhalten, denn er rechnet sechs männliche und sechs weibliche Titanen; die männlichen sind: Okeanos (das ist eben Ophioneus-Agathodaemon, der Gott des Nils), Koios (der Brennende, Glühende von *καίειν*, brennen, wie Kanne und Wagner ableiten: die Uebertragung des ägyptischen Namens Phtah), Krios (der Widder ist Amun-Menth, der Pan-Mendes), Hyperion (der Sonnengott Re), Iapetos (ⲓⲟϩ ⲡⲉ ⲧⲱⲑ, Joh-pe-Toth, Joh der Lichtgott, der Mond: *Ἰα*, ⲓⲟϩ; *πε*, ⲡⲉ, der ägyptische Artikel, und *τος*, die gräcisirte Form des Wortes ⲧⲱⲑ, *Θώθ*, indem die sibilans Θ in den nahverwandten s-Laut überging und das Wort durch die somit entstehende griechische Endung *ος* einen dem griechischen Ohre befreundeteren Klang erhielt. Dass aber Toth und Taate dieselben Namen sind, ist schon in Note 146 nachgewiesen worden. Iapetos, Joh-pe-Thot ist also identisch mit Joh-Taate, was oben Note 151 als gewöhnlicher Titel des Mondes nachgewiesen wurde: Joh der Lichtgott), und endlich Kronos (Seb) selbst; die weiblichen sind: Tethys (Leto-Reto, die Pflegemutter von Horus und Bubastis), Rhea (die Netpe). Thia (*Θεῖα* in der griechischen Mythologie die Gemahlin ihres Bruders Hyperion, dem sie die Eos, die Morgenröthe, gebar, also die Hathor, die Göttin der Nacht, die mit dem Sonnengotte Re vermählt den Ehu, den Gott des Tages, gebar), Phoebe (die Leuchtende, Glänzende: wörtliche Uebersetzung von Sate, der Göttin der erleuchteten Oberwelt). An diese schliessen sich endlich noch Themis und Mnemosyne (die beiden Göttinnen Tme und Chaseph), welche Hesiod an die Stelle der noch fehlenden Göttinnen Pe und Anuke (Himmel und Erde) setzt, da er diese zu einem Elternpaare (Uranos und Gaea) der Titaniden umgewandelt hatte. Dies sind also die Namen der 12 höchsten Gottheiten der ägyptischen Glaubenslehre, mit Ausnahme der beiden letzten, die eigentlich nur Gottheiten zweiten Ranges sind. Und diese Uebereinstimmung Hesiods mit der ägyptischen Lehre in diesem Punkte ist keineswegs zufällig, sondern nur eine Probe von der allgemeinen Wahrheit, dass die ganze Hesiodeische Theogonie

nur eine hellenisirte Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre ist, insoweit sie für einen Griechen bei der zu Hesiods Zeiten noch in ihren ersten Anfängen stehenden griechischen Bildung verständlich war. Denn dass ein Grieche des damaligen Zeitalters die eigentlich spekulativen Sätze der ägyptischen Lehre sollte aufgefasst haben können, das wird man wohl nicht erwarten.

Nach der ägyptischen Lehre fand also dieser Götterkrieg zwischen den Giganten unter Anführung des Kronos und zwischen den kämpfenden Göttern, den Kämpfern, Titanen, statt, wobei die Kroniden, die Kinder des Seb, auf Seiten der kämpfenden Götter, der Titanen, und gegen ihren Vater waren. Bei Hesiod hat sich die Darstellung schon verschoben; bei ihm kämpfen die Kroniden mit Hülfe der Giganten (der Hekatonchiren, Kyklopen u. s. w.) gegen die älteren Götter, die Titanen. In beiden Darstellungen sind zwar die Titanen die älteren Gottheiten und die Giganten kämpfen gegen sie, aber bei den Griechen sind die Kroniden auf Seiten der Giganten, während sie bei den Aegyptern auf Seiten der älteren Götter, der Titanen, stehen. Was bei den Aegyptern ein Kampf des Kronos gegen die älteren guten Gottheiten war, wird bei den Griechen ein Kampf der Kroniden gegen die älteren Götter, was einem Aegypter eine Gotteslästerung würde geschienen haben, da, wie wir gesehen, nach den Aegyptern die Kroniden als gute Gottheiten gegen ihren eigenen Vater als eine böse Gottheit kämpften. Die späteren Griechen gingen dann im Missverständnisse noch weiter und machten aus dem Titanen- und dem Gigantenkriege zwei ganz verschiedene Begebenheiten.

195) Den Osiris sahen wir nach Note 182 (vgl. Note 196) auf der Seite des Zeus d. i. des Agathodaemon gegen den Apophis d. i. den Kronos und gegen die Giganten kämpfen. Bore-Seth-Typhon, vereint mit dem Arueris (das Flusspferd, vereint mit dem Sperber), kämpfte ebenfalls gegen Apophis (die Schlange) nach Note 184, ja Bore-Seth war es, der den Kronos tödtete (s. dieselbe Note 184); nach Note 183 nahm aber besonders Horus-Herakles d. i. Horus der Aeltere am Kampfe gegen die Giganten Theil: so dass also sämmtliche männliche Kroniden im Götterkampfe auf Seiten der älteren Gottheiten standen und gegen den Apophis d. h. gegen ihren eigenen Vater Kronos kämpften. Dies wird ausdrücklich durch eine hieroglyphische Inschrift bestätigt, welche sagt:



ⲑⲱⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ ϩⲣⲁⲓϩⲏⲧ ⲧⲉϥⲃⲁⲁ ⲛⲁϥ-ⲥⲱⲟⲩⲣ ⲁⲡⲱⲡ ⲉⲛ ⲙⲓⲥⲉⲩ ⲥⲉⲃ, Deus Thore (Deus creator, Harseph oder Phtah-Thore) in baride sua profligavit Apophem per prolem (liberos) Croni. (Champoll. gr. ég. p. 194.)

196) Diod. Sicul. I, 26: *Οἱ δ' οὖν Αἰγύπτιοι μυθολογοῦσι κατὰ τὴν Ἴσιδος ἡλικίαν γεγονέναι τινὰς πολυσωμάτους, τοὺς ὑπὸ μὲν τῶν Ἑλλήνων ὀνομαζομένους Γίγαντας, ὑφ' ἑαυτῶν δὲ διακοσμουμένους τερατωδῶς ἐπὶ τῶν ἱερῶν, καὶ τυπτομένους ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ὄσιριν. Ἔνιοι μὲν οὖν αὐτοὺς γηγενεῖς φασιν ὑπάρξαι, προσφάτου τῆς τῶν ζώων γενέσεως ἐκ τῆς γῆς ὑπαρχούσης. Συμφωνεῖσθαι δὲ παρὰ τοῖς πλείστοις, ὅτι τοῖς περὶ τὸν Δία καὶ τὸν Ὄσιριν θεοῖς πόλεμον ἐνστησάμενοι πάντες ἀνῃρέθησαν.* Auf dieselbe Sage spielt auch Plutarch (de Is. c. 6) an, wenn er sagt: die Aegypter betrachteten den Wein, *ὡς αἷμα τῶν πολεμησάντων ποτὲ τοῖς θεοῖς, ἐξ ὧν οἴονται πεσόντων καὶ τῇ γῇ συμμιγέντων ἀμπέλους γενέσθαι.*

197) Denn nach der Theologie der Aegypter, sagt Plutarch (de Iside c. 48 in fine und c. 49 init.), kann das Böse in der Welt nicht ganz zerstört werden: *μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων, οὐ μὴν ἰσοσθενῶν δυνάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν· ἀπολέσθαι δὲ τὴν φαύλην παντάπασιν ἀδύνατον, πολλὴν μὲν ἐμπεφυκυῖαν τῷ σώματι, πολλὴν δὲ τῇ ψυχῇ τοῦ παντὸς, καὶ πρὸς τὴν βελτίονα ἀεὶ δυσμαχοῦσαν.*

198) Der *κατακλυσμὸς* scheint als ägyptische Lehre nur in der einen Stelle des Manetho vorzukommen, die Syncellus (p. 40, ed. Goar) ausgezogen hat (s. oben Note 153). Es wird in dieser Stelle gesagt, Manetho behaupte, seine Geschichte unmittelbar aus den heiligen Büchern der Priester geschöpft zu haben, die, wie die heiligen Schriften aller Völker, auf eine höhere Offenbarung durückgeführt werden, indem sie gleich nach Enstehung der Welt von dem dreimal grossen Thot auf heilige Denksteine in dem heiligen Dialekte eingegraben und nach der Sündfluth, *μετὰ τὸν κατακλυσμόν*, von dem zweimal grossen Thot, dem Vater des Tat, in den gemeinen volksüblichen Dialekt übersetzt und in den Heiligthümern der Aegypter sollten niedergelegt worden sein. Da sich die in dieser Stelle enthaltene Lehre von den drei Thot der Aegypter als ächt bewährt, so ist an der Aechtheit der in derselben Stelle vorkommenden ägyptischen Lehre von einer Sündfluth wohl nicht zu zweifeln. Nähere Angaben über diese ägyptische Sündfluth sind aber dem Verfasser nicht bekannt, und er musste sich daher begnügen, ihr in der ägyptischen Glaubenslehre ihre Stellung nur nach Vermuthung und Wahrscheinlichkeit anzuweisen. Diese Reinigung und Verjüngung der Erde durch den Kataklysmos war offenbar ein Werk des weltschöpferischen Geistes Kneph-Harseph, der auch die Oberfläche der Erde ausbildete (s. Note 160). Daher setzen die orphischen Fragmente zwischen die Regierung des Seb-Kronos und des Osiris als vierten Weltbeherrscher den Uranos; denn Uranos heisst der Kneph, der weltbildende Geist, als der Beweger des Himmels, Emeph (s. Note 105).

199) Vgl. die tabula dynastiarum des Eusebius und des Manetho bei Ideler, Hermapion Append. p. 31. Ueber die im Manethonischen Verzeichnisse angegebene Dauer der einzelnen Götterdynastien ist schon in Note 155 gesprochen.

200) Der innere Zusammenhang der ganzen ägyptischen Glaubenslehre und Spuren ähnlicher Vorstellungen bei den Pythagoräern führen bei genauerem Nachdenken fast mit zwingender Nothwendigkeit auf eine solche Lehre über die Gründe zur Erschaffung des Menschengeschlechtes. Denn dass das Menschengeschlecht bei Entstehung der Erde nicht sogleich mit entstanden oder bei der späteren Ausbildung der Erde durch den weltschaffenden Geist und bei Erzeugung der Geister und Seelen nicht gleichzeitig mit erschaffen worden sei, lehrt die schon oben (Note 189 b) angeführte Stelle des Herodot ausdrücklich, da er unter der unmittelbaren Herrschaft der Götter über die Erde noch keinen Menschen, sondern nur Götter und Dämonen auf derselben vorhanden sein lässt. Die Aegypter müssen also in den Anfängen der Weltgeschichte, wie sie sich dieselbe dachten, eine Begebenheit angenommen haben, welche die Erschaffung des Menschengeschlechtes veranlasste. Bedenkt man nun, dass nach den Aegyptern das irdische Leben nur für einen Büssungsaufenthalt galt, in welchem sich die Seele von Gebrechen reinigen sollte, die sie vor ihrer irdischen Existenz sich zugezogen hatte, da ja die Seelen nach der Meinung der Aegypter nicht in dem Augenblicke der Zeugung erst entstanden, sondern schon vorher existirten, so muss der Grund zur Erschaffung des Menschengeschlechtes ein von den reingeistigen Seelen und Dämonen schon in der frühesten Zeit nach ihrer Entstehung begangenes Verbrechen sein. Da dieses Verbrechen aber nicht in den höheren himmlischen Regionen stattgefunden haben kann, welche ausdrücklich ⲧⲟ ⲧⲕⲁϩ ⲛ̄ ⲣⲱϩⲓ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ ⲧⲙⲉ, die Gegend der Reinheit und der Gerechtigkeit heissen, so wird man darauf geführt, eine auf Erden stattgefundene Begebenheit anzunehmen, bei welcher sich die Dämonen und Seelen so versündigten, dass sie der Menschwerdung bedurften, um sich durch diesen Büssungszustand von ihrem Verbrechen zu reinigen. Nun kommt aber in der ägyptischen Glaubenslehre nur Eine solche Begebenheit vor, die aber auch alle erforderlichen Eigenschaften in sich vereinigt: der Kampf des Kronos gegen die Götter. Dass dies nicht ein blosser Kampf Einzelner gegen Einzelne war, beweisen die oben angeführten Stellen, welche ausdrücklich von zwei sich feindlich gegenüberstehenden Götterheeren sprechen. Die Theilnahme an dieser Empörung gegen die guten Götter war also das Verbrechen, von welchem die eine Hälfte der Geister und Dämonen sich zu reinigen hatte, und welches die Veranlassung zu ihrer Verbannung auf die Erde wurde. So erhält die ägyptische Lehre einen inneren Zusammenhang und mit ihr die Lehre der Pythagoräer; denn den engsten Zusammenhang der pythagoräischen mit der ägyptischen Lehre wird die Folge über allen Zweifel sicher stellen. Die sonst so räthselhafte Aeusserung des Empedokles nämlich, der

seine Verbannung ins irdische Leben einem Morde zuschreibt, den die Seele in einem vormenschlichen Zustande begangen haben soll, findet auch nur durch die Beziehung auf diese ägyptische Lehre vom Götterkampfe ihre Erklärung. Mag man auch über die Plumpheit dieses Versuches lächeln, einen Grund für das Dasein des Menschengeschlechtes anzugeben; schon das Bedürfniss, eine solche Erklärung zu suchen, spricht für eine höhere geistige Entwicklung. Wahrheit in solchen Erklärungen wird ohnehin der Tiefer-Denkende nicht erwarten, wenn er sich vor die Erinnerung zurückführt, dass die meisten der uns bekannten dogmatischen Ideenkreise über die wichtigsten Fragen Lösungen darbieten, die um gar Nichts besser sind als diese. Eine deutliche, wenn auch durch Missverständnisse entstellte Anspielung auf diese Lehre enthält eine Stelle bei Dio Chrysostom. Or. XXX, p. 550: *Λέξω ὑμῖν οὔτε τερπνὸν ὄντα οὔτε χαρίεντα λόγον, ὅτι τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματος ἐσμὲν ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι· ὡς οὖν ἐκείνων ἐχθρῶν ὄντων τοῖς θεοῖς οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι ἐσμέν, ἀλλὰ κολαζόμεθά τε ὑπ' αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρίᾳ γεγόναμεν ἐν φρουρᾷ*, denn es wird hier, wie mehrfach bei den Griechen, der Name *Τιτάν* als gleichbedeutend mit *Γίγας* gebraucht, wie wenn z. B. bei den Einen die giftigen Thiere aus dem Blute der Titanen enstanden sind, während Andere sie aus dem Blute der Giganten herleiten (s. Lobeck, Aglaophamus pag. 567). Abgesehen von dieser Verwechslung drückt die Stelle den Hauptgedanken klar aus, dass das Menschengeschlecht von jenen alten Götterfeinden abstamme und dass sein Aufenthalt auf der Erde ein Büssungszustand, gleichsam eine Strafzeit in einem Gefängnisse sei. Beweise aus ägyptischen Quellen für die aufgestellte Lehre fehlen jedoch bis jetzt gänzlich; die Folge muss lehren, ob sich irgendwo Spuren auffinden, welche zur Bestätigung oder Widerlegung des einstweilen als Hypothese Aufgestellten führen.

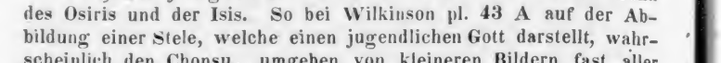
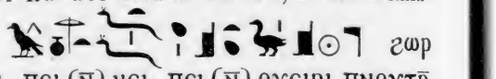
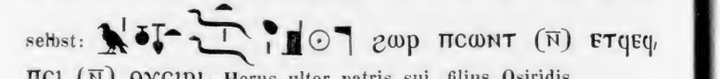
201) Im hermetischen Dialog: Isis und Horus (bei Stob. Ecl. phys. l. I, c. 2, p. 948) heisst es vom Thot trismegistos: Er bereitete den Stoff, aus welchem die Leiber der Menschen gebildet werden sollten, indem er die Anfangs dürre und starre Materie durch Mischung mit Wasser geschmeidig machte. Aus dieser Masse bildete Amun-Kneph selbst den menschlichen Leib. Eine solche Darstellung des Amun-Kneph als Menschenbildners giebt Eusebius praepar. ev. l. III, cp. 12: *Κατὰ δὲ τὴν Ἐλεφαντίνην πόλιν τετίμηται ἄγαλμα, πεπλασμένον μὲν ἄλλ' ἀνδρείκελον, καὶ καθήμενον, κυανοῦν τε τὴν χροιὰν, κεφαλὴν δὲ Κριοῦ κεκτημένον, καὶ βασίλειον, κέρατα τράγεια ἔχον, οἷς ἔπεστι κύκλος δισκοειδής· κάθηται δὲ, παρακειμένου κεραμέου ἀγγείου, ἐφ' οὗ ἄνθρωπον ἀναπλάσσει.* Diese Angabe des Eusebius wird durch noch erhaltene Hieroglyphenbilder bestätigt. Gerade so sieht man z. B. auf den Basreliefs des Abaton zu Philae den Kneph abgebildet, wie er, um die menschlichen Leiber zu bilden, an einer Töpferscheibe sitzt, auf welcher eine Thonmasse liegt (s. Salvolini an. gr. p. 24, no. 76). Ein solches

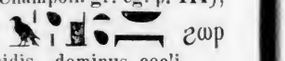
Bild von Knuphis als Töpfer giebt auch Champoll. gr. ég. p. 283 und 348.

202) Das gesammte zweite Göttergeschlecht, die Zwölfe, war in den ersten Zeiten des Menschengeschlechtes noch auf der Erde gegenwärtig. Okeamos begleitete den Osiris auf seinen Zügen über den Erdkreis, und Wilkinson (in seiner second Series of the manners and customs of the ancient Egyptians) betrachtet den Okeamos als das Vorbild des griechischen Silen, der immer im Gefolge des Dionysos abgebildet wird. So auffallend auch eine solche Zusammenstellung bei dem ersten Anblicke scheint, so möchte sie doch nicht ohne Grund sein, denn Okeamos wird auf Hieroglyphenbildern als ein alter fetter Mann dargestellt. So ferne daher auch der Begriff des Silen von dem des Okeamos steht, so sind doch solche Entartungen ägyptischer Götterbegriffe in der griechischen Mythologie häufig genug, und z. B. der Begriff eines Priapen steht dem Begriffe eines innenweltlichen Schöpfungsgottes, eines Harseph-Menth, nicht näher, obgleich der erstere aus dem letzteren entstanden ist. Die Rhea-Netpe-Demeter war nicht allein zugleich mit ihren Kindern Isis und Osiris auf der Erde, sondern sie überlebte sogar noch die Isis, denn die Irren der Demeter zur Aufsuchung ihrer Tochter Persephone sind bekannt; Persephone aber ist die Isis. Ebenso war die Reto gleichzeitig auf der Erde, denn die Isis flüchtete ihre Kinder Horus und Bubastis zu ihr, um sie vor den Nachstellungen des Typhon zu sichern. Die Anwesenheit der acht übrigen Gottheiten des zweiten Göttergeschlechtes versteht sich von selbst, denn sie waren ja die Anordner der ersten menschlichen Gesellschaft. Ja, wenn der Angabe des Diodorus Siculus (I, 18: *Παραλαβεῖν δ' ἐπὶ τὴν στρατείαν καὶ τὸν Πᾶνα, διαφερόντως ὑπὸ τῶν Αἰγυπτίων τιμώμενον*) Glauben zu schenken ist, so hätten die Aegypter sogar die grossen Gottheiten der ersten Generation gleichzeitig mit Osiris auf der Erde sich aufhalten lassen, denn nach der obigen Stelle Diodors hätte Pan-Mendes d. h. Harseph-Menth den Osiris ebenfalls auf seinen Zügen begleitet.

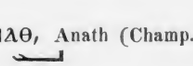
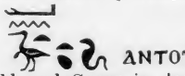
203) Diodorus Siculus I, 15: *Εὑρετὴν δ' αὐτὸν γενέσθαι φασὶ τῆς ἀμπέλου περὶ τὴν Νῦσαν, καὶ τὴν ἐργασίαν τοῦ ταύτης καρποῦ προσεπινοήσαντα πρῶτον οἴνῳ χρήσασθαι, καὶ διδάξαι τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους τήν τε φυτείαν τῆς ἀμπέλου, καὶ τὴν χρῆσιν τοῦ οἴνου, καὶ τὴν συγκομιδὴν αὐτοῦ καὶ τήρησιν.* So erklärt sich der Götterbegriff, welchen die Griechen hauptsächlich und fast ausschliesslich mit dem Dionysos zu verbinden pflegten. Denn wenn auch Heraklit die unterweltliche Eigenschaft des Dionysos noch kennt, indem er ihn für identisch mit dem Hades erklärt (s. Note 246), und wenn auch in den Mysterien des Bakchos noch die übrigen auf Dionysos-Osiris bezüglichen Sagen gefeiert wurden, so traten doch die anderen Eigenschaften des Gottes so sehr in den Hintergrund, dass man sich ihn fast nur als Gott des Weines dachte, der auf seinen Zügen über den Erdkreis den Anbau der Rebe verbreitete. Dass aber Dionysos der Osiris sei, sagt Herodot ausdrücklich (Herod. II, 42; s. Note 182).

204) Plutarch de Iside c. 12; Diodor. Sic. I, 27.

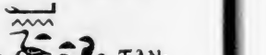
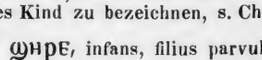
205) Der jüngere Horus heisst daher ausdrücklich Sohn des Osiris und der Isis. So bei Wilkinson pl. 43 A auf der Abbildung einer Stele, welche einen jugendlichen Gott darstellt, wahrscheinlich den Chonsu, umgeben von kleineren Bildern fast aller bedeutenderen Gottheiten des ägyptischen Glaubenskreises. In einem dieser Nebenbildchen zur Rechten kommt Horus vor mit der Inschrift:  ϩωρ ⲡⲥⲓ (ⲛ̄) ⲟⲩⲥⲓⲣⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄, ⲘⲒⲤⲈ (ⲛ̄) ⲎⲤⲒ, ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲚⲀⲀ, Horus filius Osiridis Dei, partus Isidis, Deus magnus. Da der Inbegriff seiner Geschichte sein Kampf mit Typhon (Ombte-Seth), seinem Oheime, ist, um den Tod seines Vaters, des Osiris, zu rächen, so ist ein anderer seiner gewöhnlichen Titel: der Rächer seines Vaters; so bei Wilkinson pl. 37, part 1:  ϩωρ ⲡⲥⲱⲛⲧ (ⲛ̄) ⲉⲧϥⲉϥ, ⲡⲥⲓ (ⲛ̄) ⲏⲥⲓ, ⲡⲥⲓ (ⲛ̄) ⲟⲩⲥⲓⲣⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄, Horus ultor patris sui, filius Isidis, filius Osiridis Dei; oder ebendaselbst:  ϩωρ ⲡⲥⲱⲛⲧ (ⲛ̄) ⲉⲧϥⲉϥ, ⲡⲥⲓ (ⲛ̄) ⲟⲩⲥⲓⲣⲓ, Horus ultor patris sui, filius Osiridis.

Zur Unterscheidung von Horus dem Aelteren, Arueris, dem Bruder des Osiris und der Isis, heisst Horus der Jüngere gewöhnlich Harsiesi, Horus, Sohn der Isis (s. Champoll. gr. ég. p. 114); so bei Wilkinson pl. 37, part 1, fig 1:  ϩωρ ⲥⲓ ⲎⲤⲒ, ⲡⲛⲉⲃ (ⲛ̄) ⲧⲡⲉ, Horus filius Isidis, dominus coeli.

In der späteren griechischen Mythologie wurden die ägyptischen Sagen von dem jüngeren Horus auch auf den thebanischen Herakles übergetragen. So ward die Sage von der Besiegung des Ombte-Seth-Typhon durch Horus Veranlassung, dass auch dem Herakles bei seinem Zuge durch Aegypten die Besiegung eines Riesen Antaeos zugeschrieben wurde. Denn Antaeos, wie schon oben nachgewiesen wurde (s. Note 184), ist nur die gräcisirte Form des Namens Ombte, welcher in den Hieroglypheninschriften die gewöhnliche Bezeichnung des Seth-Typhon ist und sogar häufiger vorkommt als der eigentliche Name Seth. Ombte ist aber ein Ortszuname, hergenommen von der Stadt Ombos, *Ἀνταιούπολις, Ἀνταίου κώμη*. So erklärt es sich, wie Diodor die Besiegung des Antaeos durch den griechischen Herakles für eine von der Besiegung des Typhon durch Horus verschiedene Begebenheit ansehen konnte, so dass er an derjenigen Stelle (I, 21), wo er die ägyptische Sage von der Besiegung des Ombte-Seth-Typhon durch Horus den Jüngeren bei der Stadt Ombte (*Ἀνταίου κώμη*) erwähnt, aus einer und derselben Begebenheit, die zwischen denselben Persönlichkeiten stattfand, zwei verschiedene Begebenheiten zwischen verschiedenen Persönlichkeiten zu verschiedenen Zeiten macht, eine Besiegung des Typhon durch Horus an demselben Orte Ombte, wo früher die Besiegung des Antaeos durch Herakles vorgefallen sei. Diodors Worte sind: *Ἶσιν . . . . μετελθεῖν τὸν φόνον (τοῦ Ὀσίριδος) συναγωνιζομένου τοῦ παιδὸς αὐτῆς Ὥρου, ἀνελοῦσαν τὸν Τυφῶνα καὶ τοὺς συμπράξαντας . . . . γενέσθαι δὲ τὴν μάχην παρὰ τὸν ποταμὸν* (beim Nil) *πλησίον τῆς νῦν Ἀνταίου κώμης καλουμένης, ἣν κεῖσθαι μὲν λέγουσιν ἐν τῷ κατὰ τὴν Ἀραβίαν μέρει, τὴν προσηγορίαν δ' ἔχειν ἀπὸ τοῦ κολασθέντος ὑφ' Ἡρακλέους Ἀνταίου, τοῦ κατὰ τὴν Ὀσίριδος ἡλικίαν γενομένου.*

206) Als Schwester des Horus nennt Herodot II, 156 die Bubastis, die er mit der griechischen Artemis vergleicht. Der Begriff der Artemis vereinigt in sich den einer kriegerischen jagdlustigen Göttin und den einer Geburtshelferin. Als Geburtshelferin verehrten die Aegypter eine Göttin, die unter dem Ortszunamen ⲥⲟⲩⲁⲛ, Suan, die Göttin von Syene, auf Hieroglyphenbildern häufig vorkommt, von den Griechen durch *Εἰλείθυια* wiedergegeben und zu den alten Gottheiten gerechnet wird. Als kriegerische Gottheit kommt auf Hieroglyphenbildern eine Göttin ⲁⲛⲁⲑ, Anath (Champ. gr. ég. p. 122),  ⲁⲛⲑⲁ, Antha,  ⲁⲛⲧⲟⲩ, Antu, vor (Wilkins. pl. 70, part 1) mit Schild und Speer in der Linken und mit der über den Kopf geschwungenen Streitaxt in der Rechten, ganz ähnlich, wie Anubis dargestellt wird. Sonst findet sich im ägyptischen Götterkreise keine Gottheit, welche auf die Artemis bezogen werden könnte, denn es ist schon oben (Note 97) nachgewiesen worden, dass die Pascht und die Bubastis keineswegs identisch sind. Da nun die Göttin Suan eine Form der Pascht ist (s. oben Note 99), so muss Anath die Bubastis sein. Anath wäre also der Eigenname der Göttin, und Bubastis nur ihr Lokalzuname von der Stadt Bubastos. Denn nach Herodot (II, 61, 138 und 137) bestand die in Bubastos verehrte Götter-Trias aus Thot (Hermes), Isis und Bubastis, und Feste wurden daselbst ebensowohl zu Ehren der Isis (Herodot II, 61), als auch zu Ehren ihrer Tochter Artemis (Herod. II, 59) gefeiert; die der Letzteren aber so glänzend, dass man sieht, sie wurde als Hauptgottheit von Bubastos angesehen, wodurch sich denn ihr Lokalzuname „Bubastis, die bubastische Göttin" hinlänglich erklärt. Dass nun die unter dem Namen Bubastis verehrte und von Herodot der griechischen Artemis gleichgestellte Göttin wirklich die ägyptische Anath war, wird durch die Bedeutung einer gleichnamigen asiatischen Gottheit bestätigt. Der Kultus der Anath, gleich dem der übrigen ägyptischen Haupt-

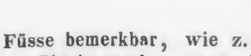
gottheiten, beschränkte sich nämlich nicht blos auf Aegypten, sondern war über ganz Vorderasien bei den Persern, Kappadokern, Armeniern, Medern verbreitet und zwar ganz unter demselben Namen Anath, Anait, Ἀναΐτις; und diese Anaitis wird ausdrücklich Artemis genannt. So Plutarch (vita Artaxerxis c. 27): *Τῆς Ἀρτέμιδος τῆς ἐν Ἐκβατάνοις, ἣν Ἀναΐτιν* (alii Ἀναΐτιν, vulgo Ἀνεῖτιν) *καλοῦσιν κτλ.*; so Pausanias l. III, c. 16, sect. 6: Ἀμφισβητοῦσι (es behaupten, die ächte Bildsäule der taurischen Artemis zu besitzen) *καὶ Λυδῶν* (auch diejenigen Lyder), *οἷς ἐστιν Ἀρτέμιδος ἱερὸν Ἀναϊτιδος.* Da auf Hieroglypheninschriften der Name stets noch den weiblichen Artikel bei sich hat, also mit demselben

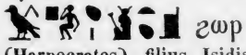
ΤΑΝΑΘ, 
ΤΑΝΘΑ, oder 
ΤΑΝΤΟΥ, Tanath, Tantha oder Tantu lautet, so erhellt daraus, dass auch die bei Clemens Alex. protrept. V, p. 57 und Eustath. Perieg. v. 845 erwähnte Tanais und Tanaitis, und die phönikische Göttin Tanat mit der Anat, Ἀναΐτις, ganz identisch sind, denn Tanat ist dasselbe Wort wie Anat, nur mit dem vorgesetzten weiblichen Artikel. (Der Name scheint aus der partic. negat. ΑΝ, haud, non, und einem Verbalstamme ΤΑ, ΤΟΥ, zusammengesetzt zu sein. Sollte ΤΑ, ΤΟΥ mit ΤΟΕ, ΘΟΙ, macula, ΤΟΕΤΟΕ, maculatus esse, verwandt sein, und ΑΝΤΑ, immaculata, die unbefleckte Jungfrau, Artemis, bedeuten?) Bei Wilkins. pl. 70, part 1 kommt die Anaith in der oben geschilderten Stellung auf einem Throne sitzend, Schild und Speer in der Linken und die über den Kopf geschwungene Streitaxt in der Rechten haltend, mit folgender Inschrift vor:

ΤΑΝΑΙΤ ΤΝΟΥΤΡ̄ ΤΝΕΒ (Ν̄) ΤΠΕ ΤΣΟΝ (Ν̄) ΝΕΝΟΥΤΡ̄, Dea Anait, domina coeli, rectrix deorum. Der Artemis-Bubastis war wahrscheinlich die Katze geheiligt (Herodot II, 67). Nach Sextus Empir. Pyrrhon. Hypotypos. III, 24 (vgl. Larcher zu Herod. II, 301) war dem Horus in Alexandrien eine Katze geweiht.

207) Harpokrates, Ἁρποκράτης, bedeutet im Aegyptischen und Koptischen wörtlich: Horus infans, Horus parvulus, ϩωρ ΠΕ ϧΡΟΤΙ, denn ϧΡΟΤΙ heisst infans, parvulus, filius, und ΠΕ ist der artic. masc. Dieser einfachen Namensbedeutung gemäss wird daher auch Harpokrates auf Hieroglyphenbildern gleich dem jugendlichen Gotte Ehu, dem Morgen- und Tagesgott, als ein kleines am Finger saugendes Kind meist in sitzender Stellung oder als ein junger noch am Finger saugender Knabe mit der Haarflechte an der rechten Seite des Kopfes, und seltner als angehender Jüngling dargestellt (so bei Wilkinson pl. 37 A, part 1). In seinen Abbildungen ist nicht die mindeste Spur von einer Missbildung der

Füsse bemerkbar, wie z. B. bei den Patäken- und Zwergfiguren des Phtah, sondern er erscheint als ein regelmässig und schön gebildeter Knabe oder Jüngling. Die Angabe Plutarchs, als sei er an den unteren Gliedmaassen missgebildet oder schwach (Plut. de Is. c. 19 in fine; c. 54 in fine, c. 68 u. s. w.) ist also grundlos und beruht wahrscheinlich auf einer Verwechslung mit den Zwergfiguren des Phtah. Ebenso grundlos ist es, wenn die Griechen und Römer den Harpokrates wegen des an den Mund gelegten Fingers für den Gott des Stillschweigens ansehen; denn der in den Mund gelegte Finger ist in der hieroglyphischen Schreibweise das allgemein angenommene Merkmal, um ein noch unmündiges, noch an dem Finger lutschendes Kind zu bezeichnen, s. Champ. gr. ég. p. 76:


ϣΗΡΕ, infans, filius parvulus; so wird eine Amme dargestellt durch das Bild einer Frau, die auf dem Arme ein am Finger saugendes Kind hält (s. Champoll. gr. ég. p. 48). Immer also, wenn eine noch ganz jugendliche Gottheit dargestellt werden soll, wird sie mit in den Mund gelegtem Finger abgebildet; so die Abbildung des in einer aufgehenden Lotosknospe sitzenden Tagesgottes, des Ehu, wenn er als früher Morgen bezeichnet werden soll (s. oben Note 150). Man sieht also, dass der in den Mund gelegte Finger Nichts weiter bedeuten soll, als das unmündige Alter, worin die Kinder nach Entwöhnung von der Mutterbrust noch an den Fingern zu saugen pflegen. Alle anderen tiefsinnigen Auslegungen dieser Handbewegung sind erst von Nicht-Aegyptern gemacht worden, die mit der hieroglyphischen Schreibweise nicht vertraut waren. Das Bild des am Finger saugenden Kindes ist daher auch das figurative Zeichen des Wortes ϧΡΟΤΙ, z. B. bei Wilkinson pl. 37 A: oder:

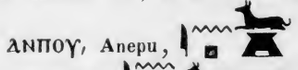
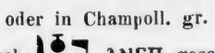
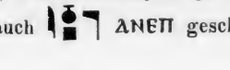

ϩωρ ΠΕ ϧΡΟΤΙ ΠϹΙ ΗϹΙ, Horus parvulus (Harpocrates) filius Isidis. Der Name Harpokrates, ϩωρ ΠΕ ϧΡΟΤΙ bedeutet also Horus infans, Horus parvulus, keineswegs aber Horus der Schwachfüssige, wie Jablonsky das Wort erklären will; seine Erklärung ist neben dieser ganz einfachen nicht blos überflüssig, sondern sie ist auch aus grammatischen Gründen verwerflich, da sie höchst gezwungen ist und der Sprache Gewalt anthut. Dieser Horus parvulus darf nur nicht für den jungen Horus gehalten werden, der mit seiner Schwester Anath-Bubastis, zur Sicherung vor den Nachstellungen des Typhon, von seiner Mutter Isis seinen Urgroseltern Okeamos und Tethys-Leto übergeben wurde und auf Hieroglyphenbildern ebenfalls als lutschendes Kind auf den Armen des Okeamos abgebildet wird; sondern Harpokrates ist von dem jüngeren Horus verschieden. Nach Plutarch (de Is. c. 19 in fine) ist er ein nach dem Tode seines Vaters Osiris nachgeborner Sohn, den die Sage gar noch von dem schon verstorbenen Osiris erzeugt werden lässt: *τὴν δὲ Ἶσιν μετὰ*

τὴν τελευτὴν (sc. τοῦ Ὀσίριδος) ἐξ Ὀσίριδος συγγενομένου τεκεῖν ἡλιτόμηνον καὶ ἀσθενῆ τοῖς κάτωθεν γυίοις (dass dies eine irrthümliche Ansicht sei, haben wir oben gesehen) τὸν Ἁρποκράτην. Die Verschiedenheit des Harpokrates von dem jüngeren Horus erhellt ausserdem auch aus der hieroglyphischen Darstellung des Todtengerichts, wo neben dem an der Seelenwaage stehenden Horus-Harsiesi auch noch Harpokrates in seiner gewöhnlichen Abbildung als kleines Kind auf einem Krummstabe sitzend vor dem Throne des Osiris vorkommt. Ebenso wurden dem Horus und dem Harpokrates als verschiedenen Gottheiten Opfer und Verehrung dargebracht, wie Epiphanius (in exposit. fidei catholic. p. 1092, § 5) andeutet, wenn er bei Erwähnung der in Buto zu Ehren des Harpokrates stattfindenden Feierlichkeiten von Priestern des Horus und des Harpokrates redet.

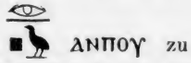
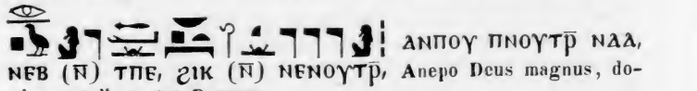
Von einer tieferen Bedeutung des Harpokrates kann nach allem bisher Vorgetragenen nicht die Rede sein. Seine Beziehung zur Sonne, welche bei Späteren, namentlich bei Plutarch, vorkommt, beruht auf der Verwechslung mit Ehu, der, wie wir gesehen haben, auch als in einer Lotusblume sitzendes lutschendes Kind dargestellt und von Plutarch, ebenfalls wieder irrig, für ein Bild der Sonne gehalten wurde, was er nicht ist.

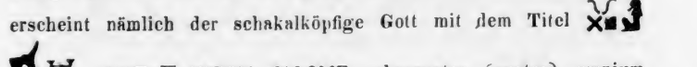
208) Die Hauptstelle über Anubis befindet sich bei Plutarch de Iside c. 14. Er sagt: Αἰσθομένην δὲ (sc. τὴν Ἶσιν) τῇ ἀδελφῇ (sc. τῇ Νέφθυϊ) ἐρῶντα συγγεγονέναι δι' ἄγνοιαν, ὡς ἑαυτῇ, τὸν Ὄσιριν, καὶ τεκμήριον ἰδοῦσαν τὸν μελιλώτινον στέφανον, ὃν ἐκεῖνος παρὰ τὴν Νέφθυν κατέλιπε, τὸ παιδίον (sc. τὸν Ἄνουβιν) ζητεῖν· ἐκθεῖναι γὰρ εὐθὺς τεκοῦσαν διὰ φόβον τοῦ Τυφῶνος· εὑρεθὲν χαλεπῶς καὶ μόγις κυνῶν ἐπαγόντων τὴν Ἶσιν, ἐκτραφῆναι καὶ γενέσθαι φύλακα καὶ ὀπαδὸν αὐτῆς, Ἄνουβιν προσαγορευθέντα, καὶ λεγόμενον τοὺς θεοὺς (nämlich die Isis und den Osiris) φρουρεῖν, ὥσπερ οἱ κύνες τοὺς ἀνθρώπους. Nach dieser Stelle wurde also Anubis der beständige Begleiter und Wächter der Isis, weil diese ihn, da er von seiner Mutter Nephthys ausgesetzt worden war, aufgesucht, erzogen und nach einer anderen Stelle des Plutarch (de Iside c. 44: γεννώσης τῆς Νέφθυος τὸν Ἄνουβιν Ἶσις ὑποβάλλεται) zum Sohne angenommen hatte. Wenn dagegen Plutarch in dieser Stelle, wie der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden lehrt, erst nach dem Tode des Osiris den Anubis von der Isis aufgefunden und erzogen werden lässt, so steht er bei dieser Angabe mit den anderen Nachrichten der Alten und mit sich selbst im Widerspruch; mit den anderen Nachrichten der Alten, denn Anubis wird als Gefährte des Osiris bei dessen Kriegszügen genannt (Diod. Sicul. I, 18); mit sich selbst, indem er den Anubis Wächter der Götter nennt, worunter Niemand verstanden werden kann als Isis und Osiris, denn Anubis wird auch ausdrücklich Wächter des Osiris genannt: ὁ τοῦ Ὀσίριδος φρουρός (Proclus commentar. in Platon. rempubl. p. 417).

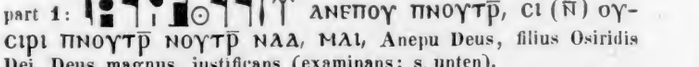
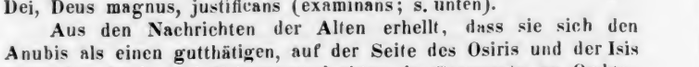
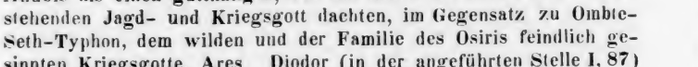
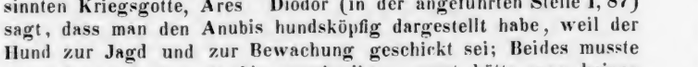
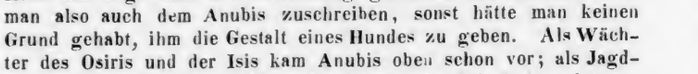
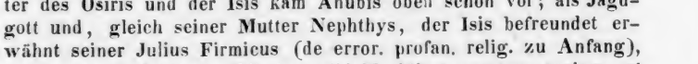
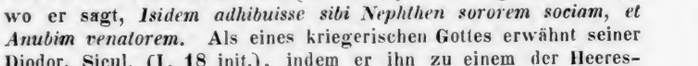
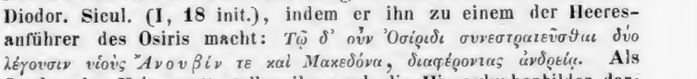
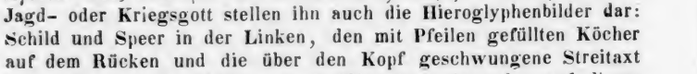
Aus dieser seiner Eigenschaft als φύλαξ καὶ ὀπαδός des Osiris und der Isis erklärten sich die Alten auch die Thiergestalt des Anubis; denn Anubis nimmt, wie alle übrigen Gottheiten, in hieroglyphischen Darstellungen die Gestalt oder wenigstens die Kopfbildung des ihm geweihten Thieres an; dieses hielten aber die Griechen für den Hund. So Diodor. Sicul. I, 87: Τὸν δὲ κύνα πρός τε τὰς θήρας εἶναι χρήσιμον καὶ πρὸς τὴν φυλακήν· διόπερ τὸν θεὸν, τὸν παρ' αὐτοῖς καλούμενον Ἄνουβιν, παρεισάγουσι κυνὸς ἔχοντα κεφαλήν, ἐμφαίνοντες ὅτι σωματοφύλαξ ἦν τῶν περὶ τὸν Ὄσιριν καὶ τὴν Ἶσιν. Dem Anubis wurden deshalb auch die Hunde geweiht, und die ägyptische Stadt Kais, wo Anubis besonders verehrt wurde, hiess deshalb bei den Griechen Κυνῶν πόλις. Strabo l. XVII, p. 558: Ἑξῆς δ' ἐστὶν ὁ Κυνοπολίτης νομὸς καὶ Κυνῶν πόλις, ἐν ᾗ ὁ Ἄνουβις τιμᾶται καὶ τοῖς κυσὶ τιμὴ καὶ σίτισις τέτακται τις ἱερά. Anubis selbst wird daher auch der Hund genannt (Plat. Gorg.: Μὰ τὸν κύνα τῶν Αἰγυπτίων θεόν), sowie latrator, und latrans ist ein bei römischen Dichtern häufiger Beiname des Anubis (Ovid. Metam. IX, 692; Virg. Aen. VIII, 698; Propert. III, eleg. 9). Ja bei Späteren wird das Prädikat „der Hundsköpfige", Cynocephalus, sogar als Eigenname an der Stelle des Namens Anubis gebraucht, so Minuc. Felix in seinem Dialog Octavius c. 21: *Isis perditum filium* (Harpocratem) *cum Cynocephalo suo* (suo, weil Isis den Anubis nach der obigen Stelle des Plutarch zum Sohne angenommen hatte) *et calvis sacerdotibus luget, plangit, inquirit, — mox inventa parvulo gaudet Isis, exsultant sacerdotes, Cynocephalus inventor gloriatur.* Ebenso sagt Tertullian (Apol. c. 6): *Serapidem* (Osirim) *et Isidem et Harpocratem, cum suo Cynocephalo Capitolio prohibitos, id est curia Deorum pulsos, Piso et Gabinius Coss. abdicaverunt.*

Diese Angaben der Alten bestätigen sich durch die Hieroglyphenbilder allerdings insoweit, als dem Anubis wirklich ein Thier aus dem Hundegeschlechte, der Schakal, geweiht war, und Anubis entweder in der Gestalt eines Schakals dargestellt wird (s. Wilkinson pl. 39 und 79) oder schakalköpfig (s. Wilkinson pl. 44), oder dass er doch wenigstens, wenn er ganz menschengestaltig abgebildet wird, an seinem Kopfputze einen Schakalskopf zum Abzeichen trägt, ähnlich wie mehrere Göttinnen an ihrem Kopfputze einen Geierkopf tragen (s. Wilkinson pl. 69). Dass der Schakal aber von den Griechen, bei denen dieses Thier nicht heimisch war, für einen Hund angesehen werden musste, begreift sich leicht. Der Schakal oder ein schakalköpfiger Gott kommt daher auch als figuratives Zeichen des Gottes Anubis vor, z. B. bei Wilkinson pl. 44, part 1: ΑΝΠΟΥ, Anepu,  ΑΝΠ, Anep, oder in Champoll. gr. ég. p. 114:  ΑΝΠΟΥ, Anepu; auch  ΑΝΕΠ geschrieben, z. B. bei Wilkinson pl. 44,

part 1: ΑΝΕΠΟΥ ΠΝΟΥΤΡ̄, CI (N̄) ΟΥCIρI ΠΝΟΥΤΡ̄ ΝΟΥΤΡ̄ ΝΑΑ, ΜΑΙ, Anepu Deus, filius Osiridis Dei, Deus magnus, justificans (examinans; s. unten).

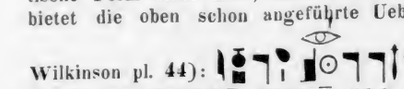
Aus den Nachrichten der Alten erhellt, dass sie sich den Anubis als einen gutthätigen, auf der Seite des Osiris und der Isis stehenden Jagd- und Kriegsgott dachten, im Gegensatz zu Ombte-Seth-Typhon, dem wilden und der Familie des Osiris feindlich gesinnten Kriegsgotte, Ares Diodor (in der angeführten Stelle I, 87) sagt, dass man den Anubis hundsköpfig dargestellt habe, weil der Hund zur Jagd und zur Bewachung geschickt sei; Beides musste man also auch dem Anubis zuschreiben, sonst hätte man keinen Grund gehabt, ihm die Gestalt eines Hundes zu geben. Als Wächter des Osiris und der Isis kam Anubis oben schon vor; als Jagdgott und, gleich seiner Mutter Nephthys, der Isis befreundet erwähnt seiner Julius Firmicus (de error. profan. relig. zu Anfang), wo er sagt, *Isidem adhibuisse sibi Nephthen sororem sociam, et Anubim venatorem.* Als eines kriegerischen Gottes erwähnt seiner Diodor. Sicul. (I, 18 init.), indem er ihn zu einem der Heeresanführer des Osiris macht: *Τῷ δ' οὖν Ὀσίριδι συνεστρατεῦσθαι δύο λέγουσιν υἱοὺς Ἄνουβίν τε καὶ Μακεδόνα, διαφέροντας ἀνδρείᾳ.* Als Jagd- oder Kriegsgott stellen ihn auch die Hieroglyphenbilder dar: Schild und Speer in der Linken, den mit Pfeilen gefüllten Köcher auf dem Rücken und die über den Kopf geschwungene Streitaxt in der Rechten (s. Wilkinson pl. 69); denn dass der auf dieser Platte abgebildete Gott der Anubis, Anepo ist, beweist das auf seinem Pschent angebrachte Abzeichen des Schakalkopfes und die Inschrift selbst, die offenbar  ΑΝΠΟΥ zu lesen ist, nicht aber, wie Wilkinson will, ⲣΑΝΠΟΥ, Ranpu, irregeführt durch den Abschreiber der Inschrift, oder selbst irrig kopirend, indem er statt des etwas seltneren Zeichens Α das häufig vorkommende ⲣ setzte. Stellung, Bedeutung und Titel des Gottes entsprechen vollkommen der Anath, der Bubastis-Artemis, denn auch Anubis hat gleich der Anath (s. die Note 206 zu Ende) den Titel:  ΑΝΠΟΥ ΠΝΟΥΤΡ̄ ΝΑΑ, ΝΕΒ (N̄) ΤΠΕ, ϩIK (N̄) ΝΕΝΟΥΤΡ̄, Anepo Deus magnus, dominus coeli, rector Deorum.

Einen dritten Wirkungskreis, den die Aegypter dem Anubis beilegten, lehren uns die Hieroglypheninschriften kennen. In ihnen erscheint nämlich der schakalköpfige Gott mit dem Titel  ϩωΠ N̄ ΝIBOΥ ϩIOOΥⲈ, observator (custos) omnium

viarum (denn ϩΟΠI heisst aspicere, observare) oder  und  ϩΟΠ ϩIOOΥⲈ COΥΤΝI ΠΩΤ N̄ ΝⲈ CNAΥ ΘΩ, custos viarum regius cursor amborum mundorum, oder  ϩΟΠ ϩIOOΥⲈ ΠCOΥΤΝI ΠΩΤ (N̄) CANΤΠⲈ ΑΥΩ (N̄) CAMΠⲈCHΤ, custos viarum, regius cursor regionis coelestis et inferae (s. Wilkinson pl. 44, part 2) oder ganz kurz  ϩΟΠ ϩIOOΥⲈ (Champoll. gr. ég. p. 114). In diesen letzten Inschriften ist das Wort  ϩΟΠ, custos, in seinem Anfangsbuchstaben ϩ abgekürzt und unmittelbar auf das figurative Zeichen für Weg  ϩIH daraufgesetzt; auch das Wort ΠΩΤ cursor ist in seinem Anfangsbuchstaben  Π abgekürzt; das Zeichen  CNAΥ ΘΩ, die beiden Welten, wird durch die beiden Zeichen der folgenden Inschrift:  regio superior et inferior, Ober- und Unterwelt, näher erklärt. In diesen Inschriften erhält also Anubis das Prädikat eines Götterboten und das damit verwandte Amt eines Aufsehers und Beschützers der Wege; vollkommen also dasselbe Amt, das die Griechen ihrem Hermes zuschrieben.

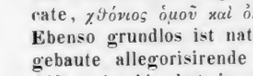
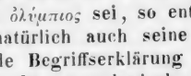
Man sieht, dass der griechische Begriff von Hermes aus der Zusammenschmelzung mehrerer Begriffe entstanden ist, die in dem ägyptischen Vorstellungskreise gesondert und verschiedenen Götterwesen zugetheilt waren, dem Joh-Taate, dem Tat und dem Anepo nämlich. Anubis war den Aegyptern also zugleich Jäger und Kriegsgott und Götterbote; die ersten Wirkungskreise hatte er während seines irdischen Lebens ausgeübt, den letzteren übte er nach seinem Abscheiden von der Erde als himmlischer Gott.

Zugleich ist aber Anubis auch einer der vier Genien des Amenthes, als Anubis an dem Schakalkopfe kenntlich (s. Wilkinson pl. 61); seine Inschrift lautet: CEB N̄ MAΥTϥ ΟΥCIρI, ΝΟΥΤΡ̄ ΝΑΑ, ΜΑΙ, Canis (eigentlich der Schakal d. h. der Wächter, *φύλαξ*, custos) matris suae, exactor poenae (denn dass ΟΥCIρI diese Bedeutung habe, ist oben Note 182 nachgewiesen worden), Deus magnus, justificans (examinans). C ist der Anfangsbuchstabe des Wortes CEB, Schakal; M ist der Anfangsbuchstabe des Wortes ΜΑΙ, justificare, examinare, und zugleich dessen figuratives Zeichen, denn es stellt die ägyp-

tische Form einer Elle, eines Maassstabes, dar. Denselben Sinn bietet die oben schon angeführte Ueberschrift des Anubis (bei Wilkinson pl. 44):  ⲁⲛⲡⲟⲩ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄, ⲥⲓ ⲛ̄ ⲟⲩⲥⲓⲣⲓ, ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄, ⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲛⲁⲁ ⲙⲁⲓ, Anubis Deus, filius Osiridis Dei, Deus magnus, justificator (examinator). Anubis ist also zugleich ein himmlischer, überirdischer, und ein unterirdischer, unterweltlicher Gott, wie alle übrigen Gottheiten insgesammt. Wenn daher Plutarch (de Iside c. 44) das als etwas Besonderes und dem Anubis Eigenthümliches ansieht, dass er, gleich der Hecate, *χθόνιος ὁμοῦ καὶ ὀλύμπιος* sei, so entbehrt dies allen Grundes. Ebenso grundlos ist natürlich auch seine ganze auf diese Ansicht gebaute allegorisirende Begriffserklärung des Anubis (c. 44 und 61). Anubis hat in dem astrologischen Theile der ägyptischen Glaubenslehre das Vorsteheramt über den Horizont, weil ihm das südliche Sternbild des Hundes geweiht ist, gleichsam der Wächter über die am Horizont auf- und untergehenden Sterne, Sternbilder. Das Auf- und Untergehen der Gestirne und Sternbilder am Horizonte machte aber bekanntlich einen bedeutenden Theil der alten Sternkunde aus und war in den alten Kalendern ein Hauptmittel zur Bestimmung der Jahreseintheilung.

In der letzteren Stelle Plutarchs (de Iside c. 61) steckt zugleich noch eine zweite Unrichtigkeit. Es wird nämlich daselbst Anubis mit Hermes in Eine Person zusammengeworfen: *Ἄνουβίς ἐστι δὲ ὅ τε καὶ Ἑρμάνουβις ὀνομάζεται.* Ja in einer anderen Stelle (de Iside c. 11) ist ihm Hermes-Tat und Anubis so Eine Person, dass er von Hermes aussagt, was nur von Anubis passt. Seine Worte sind: *Οὐ γὰρ τὸν κύνα κυρίως Ἑρμῆν λέγουσιν, ἀλλὰ τοῦ ζώου τὸ φυλακικὸν καὶ τὸ ἄγρυπνον καὶ τὸ φιλόσοφον γνώσει καὶ ἀγνοίᾳ τὸ φιλὸν καὶ τὸ ἐχθρὸν ὁρίζοντος, τῷ λογιωτάτῳ τῶν θεῶν* (d. i. dem Tat-Hermes) *συνοικειοῦσιν.* Den Schlüssel zu dieser Verwechslung des Anubis mit dem Tat giebt das Beiden zukömmende Prädikat „der Hundsköpfige". Denn da Kynokephalos, der Hundsköpfige, auch der Name der dem Tat geweihten Affenart ist (s. oben Note 173) und Tat geradezu unter der Gestalt des hundsköpfigen Affen dargestellt wird, so liegt eine Verwechslung zwischen dem „hundsköpfigen" Anubis und dem als „hundsköpfiger Affe, Kynokephalos", dargestellten Tat für einen Unkundigen nahe genug. Ebenso falsch übrigens, wie diese Begriffsvermengung, ist auch die in dieser Stelle angedeutete etymologisirende Worterklärung. Denn durch das *ἄγρυπνον καὶ φυλακικὸν τοῦ ζώου* soll offenbar auf die Bedeutung des Namens Anubis angespielt werden, und die Ableitung, welche dem Urheber dieser Worterklärung vorgeschwebt haben muss, kann keine andere gewesen sein, als die von ⲀⲚ, haud, non, und von ϩⲓⲛϩⲃ, dormire, so dass er in dem Namen Anubis das Wort ⲀⲚ-ϩⲛⲟⲩⲃ, *ἄγρυπνον*, fand; eine Ableitung, die schon an

und für sich gezwungen ist und überdies mit der hieroglyphischen Schreibung des Namens nicht stimmt.

Endlich findet sich bei Plutarch (de Iside c. 44) auch noch die Verwechslung des Anubis mit dem Kronos. Die Stelle heisst: *Ἐνίοις δὲ δοκεῖ Κρόνος ὁ Ἄνουβις εἶναι· διὸ πάντα τίκτων ἐξ ἑαυτοῦ καὶ κύων ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κυνὸς ἐπίκλησιν ἔσχεν.* Diese Erklärung, warum von Einigen Kronos mit Anubis „dem Hund" für Eins gehalten worden sei, ist, wie viele andere in derselben Plutarchischen Schrift, als Unsinnsprobe interessant. Der Grund der Verwechslung des Kronos mit dem Anubis liegt ganz einfach in ihren beiderseitigen ägyptischen Namen. Kronos hiess im Aegyptischen ϹⲈⲂ, ϹⲈϤ, Seb, Sev, und der Zuname des Anubis ist:  ϹⲈⲂ,  ϹⲈⲂⲓ, Seb, Sebi, *ὁ κύων*, der Schakal. Beide Götternamen waren also ganz gleichlautend; kein Wunder, dass die Götter, welchen sie beigelegt wurden, von Unkundigen mit einander verwechselt wurden.

209) Plutarch de Iside c. 21: *Οὐ μόνον δὲ τούτου (τοῦ Ὀσίριδος) οἱ ἱερεῖς λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων θεῶν, ὅσοι μὴ ἀγέννητοι, μηδ' ἄφθαρτοι* (d. h. *τῶν ἄλλων θεῶν θνητῶν*, wie Plutarch zu Ende des Kapitels diese Götter nennt im Gegensatz zu Kneph, den er einen *θεὸν ἀγέννητον ὄντα καὶ ἀθάνατον* nennt), *τὰ μὲν σώματα παρ' αὐτοῖς* (*τοῖς Αἰγυπτίοις*) *κεῖσθαι καμόντα καὶ θεραπεύεσθαι, τὰς δὲ ψυχὰς ἐν οὐρανῷ λάμπειν ἄστρα.*

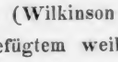
210) Herodot II, 29: *Οἱ δ' (Αἰθίοπες) ἐν ταύτῃ (τῇ Μερόῃ) Δία θεῶν καὶ Διόνυσον μούνους σέβονται, τούτους τε μεγάλως τιμῶσι·* das heisst: sie verehrten den Amun und den Osiris; denn auch nach Herodots Sprachgebrauch sind Zeus und Amun, Dionysos und Osiris identische Namen. Herodot II, 42: *Ἄμμωνα γὰρ Αἰγύπτιοι καλέουσι τὸν Δία*; und II, 144: *Ὄσιριν δέ ἐστι Διόνυσος κατ' Ἕλλαδα γλῶσσαν.* Da nun Amun als Urgottheit ein *θεὸς ἀγέννητος καὶ ἀθάνατος* ist, Osiris aber ein *θεὸς θνητός*, so erklärt sich dadurch eine Stelle Strabo's lib. XVII, c. 2 von denselben Aethiopen: *Θεὸν δὲ νομίζουσι, τὸν μὲν ἀθάνατον, τοῦτον δ' εἶναι τὸν αἴτιον τῶν πάντων* (d. h. Ammun)· *τὸν δὲ θνητὸν, ἀνώνυμόν τινα, καὶ οὐ σαφῆ* (d. h. nur einen dem Strabo unbekannten und namenlosen, denn offenbar konnte er beides für die ihn Verehrenden nicht sein; wahrscheinlich hörte Strabo den Osiris nur unter einem seiner vielen ägyptischen Beinamen nennen, wodurch er ihm, dem Fremden, mit der Landessprache nicht Vertrauten, *ἀνώνυμος καὶ οὐ σαφής* schien). Was daher Diodorus Siculus III, 9 von denselben Aethiopen sagt, gilt auch von den Aegyptern ganz allgemein: *Περὶ δὲ Θεῶν οἱ μὲν ἀνώτερον Μερόης οἰκοῦντες ἐννοίας ἔχουσι διττάς. Ὑπολαμβάνουσι γὰρ τοὺς μὲν αὐτῶν αἰῶνον ἔχειν καὶ ἄφθαρτον τὴν φύσιν, οἷον ἥλιον καὶ σελήνην, καὶ τὸν σύμπαντα κόσμον· τοὺς δὲ νομίζουσι θνητῆς φύσεως κεκοινωνηκέναι, καὶ δι' ἀρετὴν καὶ κοινὴν εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίαν τετευχέναι τιμῶν ἀθανάτων.*

211) Plutarch de Iside c. 13: *Βασιλεύοντα δ' Ὄσιριν Αἰγυπτίους μὲν εὐθὺς ἀπόρου βίου καὶ θηριώδους ἀπαλλάξαι, καρπούς τε δείξαντα, καὶ νόμους θέμενον αὐτοῖς, καὶ θεοὺς δείξαντα τιμᾶν.*

212) Diodor. Sicul. I, 14 und 15.

213) Diodor. Sicul. I, 16. Hierdurch erklärt sich nun auch ganz einfach, woher es kommt, dass dem Thot-Hermes von den Alten eine so grosse Menge verschiedenartiger Erfindungen beigelegt wird. Alle in den heiligen Büchern der Aegypter behandelten Zweige des priesterlichen Wissens werden nämlich auf ihn als den Urheber dieser Bücher zurückgeführt. Da nun dieselben das Wissen der sämmtlichen Priesterklassen umfassten: das theologisch-spekulative und juristische der Propheten, das ritual- und ceremonialgesetzliche, die mathematische, geschichtliche und literarische Gelehrsamkeit der heiligen Schreiber, die musikalisch-poetischen Kenntnisse der Sänger, die astrologischen Lehren der Horoskopen, die ärztliche Wissenschaft der niederen Priester, so wird die Erfindung aller dieser Dinge auf Tat-Hermes zurückgeführt. Gesetzgebung, Münze, Maas und Gewicht, Religionsstiftung, die Astronomie und ihre Hülfswissenschaften Arithmetik und Geometrie, die Erfindung der heiligen Priesterschrift (die sogenannte Hierographik), der zum Bau und Schmuck der Tempel nöthigen Künste: der Architektur, der Malerei, der Hieroglyphik; der Musik und der musikalischen Instrumente; die Astrologie; die Arzneikunst; — mit einem Worte: die ganze Encyklopädie der Priesterwissenschaften wird ihm zugeschrieben.

214) Manetho apud Syncell. p. 40 ed. Goar (vgl. Ideler Hermapion Appendix p. 51): *Μανεθώς, ὁ ἐπὶ Πτολεμαίου τοῦ Φιλαδέλφου ἀρχιερεύς, χρηματίσας φησὶ ἐκ τῶν ἐν τῇ Σηριαδικῇ γῇ κειμένων στηλῶν, ἱερᾷ διαλέκτῳ καὶ ἱερογλυφικοῖς γράμμασι κεχαρακτηρισμένων ὑπὸ Θώθ, τοῦ πρώτου Ἑρμοῦ καὶ ἑρμηνευθεισῶν μετὰ τὸν κατακλυσμὸν ἐκ τῆς ἱερᾶς διαλέκτου εἰς τὴν κοινὴν φώνην γράμμασιν ἱερογραφικοῖς καὶ ἀποτεθεισῶν ἐν βίβλοις ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ δαίμονος υἱοῦ, τοῦ δευτέρου Ἑρμοῦ πατρὸς δὲ τοῦ Τάτ ἐν τοῖς ἀδύτοις τῶν ἱερῶν Αἰγύπτου.* S. oben Note 153.

215) Diodor. Sic. I, 17—19; Plutarch de Iside c. 13. Diodor führt unter den Begleitern des Osiris den Anubis und den Makedo als Feldherren auf; den Letzteren nennt er einen Sohn des Osiris und leitet von ihm den Namen des gleichnamigen Landes Makedonien ab. Obgleich dieser letztere Zug gar sehr nach Hellenisirung schmeckt, so findet sich doch auf Hieroglyphenbildern ein Gott Mak  (Wilkinson pl. 64, part 3) und eine Göttin Makte (Wilkinson pl. 70, part 4), was derselbe Name Mak mit hinzugefügtem weiblichen Artikel TE ist. Mehr aber als

den blossen Namen bieten die bisher bekannt gewordenen Hieroglypheninschriften nicht. Nach Diodor I, 18 trug auf diesen Feldzügen Anubis das Fell eines Hundes, Makedo eine Wolfshaut. Das will heissen: sowie Anubis hundsköpfig dargestellt wurde, so Makedo mit dem Kopfe eines Wolfes. Nach Makrobius Saturn. I, 19 verehrten die Lykopolitaner den Apollo (Horus den Jüngeren) und den Wolf mit gleichen Ehren. Demnach wäre man versucht zu schliessen, dass Horus dem Jüngeren der Wolf heilig war, dass er also auch wolfsgestaltig und wolfsköpfig dargestellt wurde, dass also Makedo nur eine Form und ein Beiname des Horus gewesen sei. Da aber über diesen Punkt kein hieroglyphisches Material vorliegt, so lässt sich auch nichts Bestimmteres hierüber festsetzen.

216) Herodot II, 156.

217) Plutarch de Iside c. 13.

218) Plutarch de Iside c. 19.

219) Plutarch de Iside c. 14.

220) Plutarch de Iside c. 15.

221) Plutarch de Iside c. 18.

222) Plutarch de Iside c. 18 in fine; Horodot II, 48; Diodor. Sicul. I, 22.

223) Plutarch de Iside c. 27; Diodor. Sicul. I, 21.

224) Herodot II, 123: *Ἀρχηγετεύειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι Δήμητρα καὶ Διόνυσον*, d. h. Isis und Osiris; denn bei Herodot wird die Isis irrthümlich mit der Demeter verwechselt, welches, wie wir gesehen haben, ein Name der Netpe-Rhea ist.

225) Plutarch de Iside c. 19.

226) Plut. de Is. c. 20 erwähnt eine Zerstückelung des Horus: *τὸν Ὧρου διαμελισμόν*; auf diese Zerstückelung des Horus bezieht sich wohl, was Diodor. Sicul. I, 25 erzählt: *Εὑρεῖν δ' αὐτὴν (τὴν Ἶσιν) καὶ τὸ τῆς ἀθανασίας φάρμακον, δι' οὗ τὸν υἱὸν Ὧρον, ὑπὸ τῶν Τιτάνων ἐπιβουλευθέντα καὶ νεκρὸν εὑρεθέντα καθ' ὕδατος, μὴ μόνον ἀναστῆσαι δοῦσαν τὴν ψυχήν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀθανασίας ποιῆσαι μεταλαβεῖν.*

227) Diodor. Sicul. I, 21 (vgl. oben Note 205); Plutarch de Iside c. 19.

228) Plutarch de Iside c. 27: *Οὐ γὰρ ἄλλον εἶναι Σάραπιν ἢ τὸν Πλούτωνά φασι, καὶ Ἶσιν τὴν Περσέφασσαν, ὡς Ἀρχέμαχος εἴρηκεν ὁ Εὐβοεύς, καὶ ὁ Ποντικὸς Ἡρακλείδης, τὸ χρηστήριον ἐν Κανώβῳ Πλούτωνος ἡγούμενος εἶναι. Περσέφασσα* und *Περσεφόνη* bedeuten beide die Tödterin des Perses. Perses ist, wie Note 184 nachgewiesen worden ist, die gräcisirte Form des Namens Bore-Seth d. h. des Typhon; *φασσα* und *φονη* kommen das eine von *ΦΑΩ*, das andere von *ΦΕΝΩ*, Stämme, die mit einander verwandt

sind und beide „tödten“ bedeuten. Mit φασσα ist insbesondere die Form σφάσσω, σφάττω, σφάζω, schlachten, morden, verwandt, wie μικρός mit σμικρός. Die Uebersetzung der Namen Persephone, Persephassa durch Perses-Tödterin ist also grammatisch gesichert und seine Beziehung auf den ägyptischen Ideenkreis durch die Identität des Namens Perses mit Bore-Seth nachgewiesen. Die Richtigkeit der Angabe, dass Persephassa ein Name der Isis sei, erhellt endlich auch daraus, dass Persephone als Tochter der Demeter genannt wird. Da nun die Demeter, wie oben Note 163 nachgewiesen worden ist, Eins ist mit Rhea-Netpe, so muss auch Persephone Eins sein mit der Isis; ein neuer Beweis, dass die Angabe Herodots (II, 59 und a. a. O.), die Isis sei die Demeter, auf einem Irrthume beruht.

229) Diodor. Sicul. I, 21. Das Chronikenfragment des Manetho (bei Ideler a. a. O.) scheint die Herrschaft des Typhon nach derjenigen der Isis zu setzen; denn die auf Osiris folgende Lücke in der Reihenfolge der Götterkönige muss wohl mit dem Namen der Isis ausgefüllt werden. Das Papyrusfragment bei Champollion (gr. ég. p. 141), welches ebenfalls ein Verzeichniss der ägyptischen Götterkönige in Hieroglyphen enthält, stellt dagegen die Isis vor Nephthys und Typhon, und dies stimmt auch allein mit den Erzählungen Plutarchs und Diodors.

230) Herodot II, 144: ὕστατον δὲ αὐτῆς (τῆς Αἰγύπτου) βασιλεῦσαι Ὧρον τὸν Ὀσίριος παῖδα.

231) Die Chronikenfragmente bei Ideler Hermapion Appendix p. 29 sq. lassen nach den Göttern auch noch acht Halbgötter über Aegypten herrschen; fragm. chronici veteris aegyptiaci apud Syncell. (Appendix p. 29) sagt: Κρόνος καὶ οἱ λοιποὶ πάντες θεοὶ δώδεκα ἐβασίλευσαν ἔτη ,ΓΠΔ΄ (d. h. 3984)· ἔπειτα ἡμίθεοι βασιλεῖς ὀκτὼ ἔτη σιζ΄ (217). Diese 8 Halbgötter finden sich in dem Manethonischen Dynastien-Verzeichnisse einzeln aufgezählt mit einer Regierungsdauer von 189 Jahren. Ihre Namen sind: Ἄρης, Ἄνουβις, Ἡρακλῆς, Ἀπόλλων, Ἀμμών, Τιθοής, Σῶσος und Ζεύς. Man sieht, dass sie bis auf Einen mit den älteren Göttern gleichnamig sind. Von einzelnen derselben scheinen Erzählungen bei den Griechen vorzukommen. So z. B. die Geschichte von Herakles, der den Amun sehen wollte, welche Herodot II, 42 von dem Gotte Herakles erzählt, den er zu den Zwölfen rechnete, scheint Manetho (bei Josephus adv. Apion. c. I, p. 460) ven dem Halbgotte Herakles zu erzählen, denn er sagt, indem er von dem Könige Amenophis redet, er habe gewünscht θεῶν γενέσθαι θεατής, ὥσπερ Ὧρ, εἷς τῶν πρὸ αὐτοῦ βεβασιλευκότων. Da aber über diese Halbgötter noch gar kein hieroglyphisches Material bekannt ist, so lässt sich nichts Näheres über sie angeben. Auf diese Halbgötter folgen unmittelbar in den Chronikenfragmenten die menschlichen Königsdynastieen (s. die Fragmente des Manetho in Ideleri Hermap. Append. p. 31 sq. no. XX.).

232) Plutarch de Iside c. 21: Οὐ μόνον δὲ τούτου (τοῦ Ὀσίριδος) οἱ ἱερεῖς λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων θεῶν, ὅσοι μὴ ἀγέννητοι, μηδ' ἄφθαρτοι, τὰ μὲν σώματα παρ' αὐτοῖς κεῖσθαι καμόντα καὶ θεραπεύεσθαι, τὰς δὲ ψυχὰς ἐν οὐρανῷ λάμπειν ἄστρα, καὶ καλεῖσθκι κύνα μὲν τὴν Ἴσιδος ὑφ' Ἑλλήνων, ὑπ' Αἰγυπτίων δὲ Σῶθιν, Ὠρίωνα δὲ τὴν Ὥρου, τὴν δὲ Τυφῶνος, ἄρκτον. Diese letzte Angabe Plutarchs, dass die Bärin das Sternbild des Typhon gewesen sei, ist irrig, denn auch bei den Aegyptern erscheint das Sternbild der Bärin als eine weibliche Figur, wie die langen herunterhängenden Brüste beweisen. Schon oben Note 163 ist nachgewiesen worden, dass diese bärengestaltige Figur eine Darstellung der Netpe-Okeame ist. Ebenso scheint das Sternbild des Hundes, das oben der Isis beigelegt wird, eigentlich der Anubis zu sein, der bekanntlich in Hundsgestalt abgebildet wird, und die Verbindung dieses Sternbildes mit der Isis scheint daher zu rühren, dass Anubis als Beschützer und Begleiter der Isis der Hund der Isis heisst. Dass auch die 5 Planeten als Wohnsitze sterblicher Götter betrachtet wurden, erhellt aus ihren Benennungen. Achillis Tatii isagoge in Arati phaenomena sect. 17 in Petavii Uranologio (de doctrina temporum T. III.) p. 80: Τὰ ὀνόματα τῶν πλανήτων διαφόρως ἐκλήθησαν . . . . Αἰγυπτίοις γὰρ καὶ Ἕλλησι τοῦ Κρόνου ὁ ἀστὴρ, καίτοι ἀμαυρότατος ὢν Φαίνων λέγεται· ἀλλὰ παρ' Ἕλλησι μὲν κατὰ τὸ εὔφημον λέγεται οὕτω, παρὰ δὲ Αἰγυπτίοις Νεμέσεως ἀστήρ. Δεύτερος ὁ Διὸς καθ' Ἕλληνας Φαέθων, κατὰ δὲ Αἰγυπτίους Ὀσίριδος ἀστήρ. Τρίτος ὁ τοῦ Ἄρεως παρὰ μὲν Ἕλλησι Πυρόεις, παρὰ δὲ Αἰγυπτίοις Ἡρακλέους ἀστήρ. Τέταρτος ὁ τοῦ Ἑρμοῦ· δεδόσθω γὰρ νῦν τέταρτον αὐτὸν εἶναι· εἴρηται γὰρ, ὅτι διαφωνία πολλὴ περὶ τῶν ἀστέρων τούτων ἐστὶν, Ἑρμοῦ καὶ Ἀφροδίτης καὶ Ἡλίου. Ὁ τοίνυν τοῦ Ἑρμοῦ ἀστὴρ καλεῖται παρὰ μὲν Ἕλλησιν Στίλβων, παρὰ δὲ Αἰγυπτίοις Ἀπόλλωνος ἀστήρ. Πέμπτος ὁ τῆς Ἀφροδίτης, παρὰ μὲν Ἕλλησιν Ἑωσφόρος· πρῶτος δὲ Ἴβυκος εἰς ἕνα συνέστειλε τὰς προσηγορίας. Τέταρτος δὲ ὁ Ἥλιος κατ' Αἰγυπτίους, ἕκτος δὲ καθ' Ἕλληνας. Ἕβδομος δὲ ὁ τῆς Σελήνης.

233) Nach der Angabe der Alten bestanden zwar die zwölf Zeichen des Thierkreises aus sechs männlichen und sechs weiblichen Gottheiten (Lobeck Aglaopham. p. 929): Ἐξ μὲν τῶν δώδεκα μορίων ἀπένειμαν τῇ ἀῤῥενικῇ φύσει καὶ ἡμερίνῃ, τὰ δὲ ἴσα τῇ θηλυκῇ καὶ νυκτερίνῃ, Ptolem. Tetrab. l. I, cap. 13; aber die Ausdrücke φύσις ἡμερίνη und νυκτερίνη, ἀῤῥενική und θηλυκή sind gleichbedeutend. Nach dem Sprachgebrauche der Astrologen nämlich heissen die Sternbilder männliche und tägige, wenn sie vor der Sonne vorhergehend im Osten stehen, weibliche und nächtige dagegen, wenn sie der Sonne folgend im Westen stehen, vgl. Ptolemaeus Tetrab. l. I, c. 6 und 7. Es ist also hier gar nicht von dem eigentlichen Geschlechte der Götterbilder die Rede, sondern nur von einer Behufs der Astrologie gemachten willkührlichen Eintheilung. So wird z. B. das Sternbild der Wage, gewöhnlich dargestellt als eine Jungfrau, welche eine Wage in der Hand hält, in diesem Sinne

ebensogut ein männliches Sternbild genannt, als der Widder, Tetr. lib. I, c. 13. Aus dieser astrologischen Eintheilung der Sternbilder in männliche und weibliche, obgleich sie offenbar auch ägyptischen Ursprunges ist, lässt sich also für den im Texte aufgestellten Satz kein Beweis hernehmen. Obgleich es also wahrscheinlich ist, dass bei den Aegyptern die 12 Zeichen des Thierkreises ebensogut Götterbilder waren wie die übrigen Sternbilder ihrer Himmelssphäre, und obgleich es nahe liegt, in diesen 12 Zeichen des Thierkreises insbesondere die Zwölfe d. h. die 12 Gottheiten zweiten Ranges zu vermuthen, so ist es doch aus Mangel an hinlänglichem hieroglyphischen Material vor der Hand unmöglich, etwas Genaueres darüber festzusetzen.

234 a) In dem Vorhergehenden ist schon erwähnt worden, dass die Aegypter die Kroniden in der Sonne wohnend gedacht hätten. Von Horus dem Aelteren wird dies ganz ausdrücklich gesagt (Plutarch de Iside c. 41): *τῷ μὲν Ἡλίῳ τὸν Ἡρακλέα* (dass dieser Name Herakles, ϩαρϩελλο, Horus den Aelteren bezeichne, den die Späteren mit Apollon wiedergeben, ist Note 183 nachgewiesen worden) *μυθολογοῦσιν ἐνιδρυμένον συμπεριπολεῖν*; und zwar wird Horus als die dem Umschwung der Sonne vorstehende Kraft gedacht (de Iside c. 61): *τὴν μὲν ἐπὶ τῆς τοῦ ἡλίου περιφορᾶς τεταγμένην δύναμιν Ὧρον, Ἕλληνες δὲ Ἀπόλλωνα καλοῦσιν.* Aus diesem Amte des Herakles erklärt sich daher wohl auch der Göttername ipi N ϩορ, Aufseher der Sonne (Champollion gr. ég. p. 112). Ebenso heisst es von Osiris (de Iside c. 52): *ἐν δὲ τοῖς ἱεροῖς ὕμνοις τοῦ Ὀσίριδος ἀνακαλοῦνται τὸν ἐν ταῖς ἀγκάλαις κρυπτόμενον τοῦ Ἡλίου.* Von dem Typhon aber heisst es (de Iside c. 41): *Οἱ δὲ τοῖσδε τοῖς φυσικοῖς καὶ τῶν ἀπ' ἀστρολογίας μαθηματικῶν ἔνια μιγνύντες Τυφῶνα μὲν οἴονται τὸν ἡλιακὸν κόσμον . . . . λέγεσθαι*, wenn auch ibid. c. 51 Plutarch diese Meinung für verwerflich erklärt: *διὸ καὶ καταφρονεῖν ἄξιόν ἐστι τῶν τὴν ἡλίου σφαῖραν Τυφῶνι προσνεμόντων.* Und zwar wurden Osiris und Typhon von den Aegyptern über den der Sonne entströmenden Ausfluss (*πνεῦμα*) gesetzt (de Iside c. 61): *τὴν δ' ἐπὶ τοῦ πνεύματος* (sc. *τοῦ ἡλίου τεταγμένην δύναμιν*, denn so ist aus dem vorhergehenden Satze zu ergänzen) *οἱ μὲν Ὄσιριν, οἱ δὲ Σάραπιν, οἱ δὲ Σωθὶ αἰγυπτιστί* (sc. *καλοῦσιν*, auch aus dem vorhergehenden Satze zu ergänzen). Da aber *Ὄσιρις* und *Σάραπις* verschiedene Namen einer und derselben Gottheit sind, so ist es gerade so gut, als ob dastände: *τὴν δ' ἐπὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἡλίου τεταγμένην δύναμιν οἱ μὲν Ὄσιριν ἢ Σάραπιν, οἱ δὲ Σωθὶ καλοῦσιν.* (Dass Sothis, Seth ein Name des Typhon, Ombte-Seth ist, wurde oben Note 184 schon nachgewiesen.) Wie aber dieses von der Sonne ausgehende *πνεῦμα* in Bezug auf Osiris und Typhon zu verstehen ist, lehrt Plutarch de Iside c. 33: *Ὄσιριν μὲν ἁπλῶς ἅπασαν τὴν ὑγροποιὸν ἀρχὴν καὶ δύναμιν, αἰτίαν γενέσεως καὶ σπέρματος οὐσίαν νομίζουσι· Τυφῶνα δὲ πᾶν*

τὸ αἰχμηρὸν καὶ πυρῶδες καὶ ξηραντικὸν ὅλως καὶ πολέμιον τῇ ὑγρότητι. Das dem Wachsthume und der Entstehung günstige feuchtwarme Ausstrahlen der Sonne ward also dem Osiris, das dem Wachsthume und Entstehen schädliche trocken-heisse dagegen, die sengende Gluth, dem Typhon zugeschrieben; dies bestätigt Plutarch in der oben schon angeführten Stelle (de Iside c. 51), wo er diese ganze Meinung, dass Typhon der Sonnensphäre vorgesetzt sei, dadurch zu widerlegen sucht, dass jene Gluthhitze nicht durch den Einfluss der Sonne entstehe, sondern aus den irdischen Ausdünstungen: *αὐχμόν, ὃς φθείρει πολλὰ τῶν ζώων καὶ βλαστανόντων, οὐχ ἡλίου θετέον ἔργον, ἀλλὰ τῶν ἐν γῇ καὶ ἀέρι μὴ καθ' ὥραν κερανυμένων πνευμάτων καὶ ὑδάτων.* Nimmt man nun hinzu, dass, wie wir oben Note 171 gesehen haben, Mui schon durch seinen Namen, der Licht, Glanz bedeutet, als die dem Sonnenlichte vorgesetzte Gottheit bezeichnet wird und also auch wohl in die Sonne zu setzen ist, so hätten wir schon vier nach ihrem Abscheiden von der Erde auf dem Sonnenballe wohnende Gottheiten: eine, den Horus, welche dem Umschwunge der Sonne vorsteht; eine, den Osiris, welche der das Wachsthum befördernden Wärme, und eine, den Typhon, welche der dem Wachsthume schädlichen Gluthhitze vorgesetzt ist; und endlich eine, den Mui, unter welchem das Sonnenlicht steht. Da aber nach Jamblich. (de myst. Aegypt. sect. VIII, c. 3, p. 159) 8 Gottheiten, vier männliche und vier weibliche, in der Sonne wohnen, welche der sämmtlichen Entstehung und Erzeugung aus den körperlichen Urbestandtheilen vorstehen: *ἔστι δὴ οὖν καὶ ἄλλη τις ἡγεμονία παρ' αὐτοῖς* (*τοῖς Αἰγυπτίοις*) *τῶν περὶ γένεσιν ὅλων στοιχείων* (wie diese Gottheiten, die in der Sonne wohnen, auf das Wachsthum und die Entstehung wirken, haben wir oben gesehen) *καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμεων, τετράρων μὲν ἀρσενικῶν, τεττάρων δὲ θηλυκῶν, ἥντινα ἀπονέμουσιν ἡλίῳ*, so erhellt hieraus von selbst, dass auch noch die mit diesen 4 Gottheiten, Osiris, Horus, Ombte-Typhon und Mui, verbundenen Göttinnen in der Sonne wohnend gedacht wurden, also mit Mui seine Gattin die Taphne, mit Osiris die Isis, mit Typhon die Nephthys. Nur dem Arueris wird in den uns bekannten Hieroglypheninschriften und in den erhaltenen Nachrichten der Alten keine Gattin beigelegt; man könnte die Anath mit ihm verbinden, da sie unter den übrigen Kroniden wenigstens sonst nirgends, z. B. nicht als unterweltliche Gottheit, vorkommt.

Auf diese acht in der Sonne wohnenden Gottheiten bezieht es sich nun, wenn auf einem Hieroglyphenbilde (bei Champoll. panth. ég. pl. 5), das den Amun-Re, die Sonne als Verkörperung der Urgottheit, vorstellt, neben dem menschlichen Kopfe des Sonnengottes auch noch acht Widderköpfe, je vier an jeder Seite, angebracht sind. Der Widderkopf ist das figurative Zeichen des Begriffes ϐαι, spiritus, Geist; die acht Widderköpfe bezeichnen also acht mit der Sonne in Verbindung stehende Geister d. h. eben die

acht in der Sonne wohnenden und ihren einzelnen Wirkungskreisen vorgesetzten Gottheiten Mui und Taphne, Osiris und Isis, Arueris und Anath, Typhon und Nephthys.

234 b) Dass That-Hermes im Monde wohne, sagt Plutarch de Is. c. **41** ausdrücklich: *μυθολογοῦσιν (οἱ Αἰγύπτιοι) ἐνιδρυμένον συμπεριπολεῖν τῇ σελήνῃ τὸν Ἑρμῆν.* Und diese Angabe wird durch Hieroglyphenbilder bestätigt, auf welchen Tat als Kynokephalos zusammen mit dem ibisköpfigen Joh-Taate in einer Baris über den Himmel fährt; so z. B. bei Champoll. panth. ég. pl. 30 G.

235) Ombte-Seth, Tat-Kynokephalos unter dem Beinamen Hapi der Todtenrichter, Anubis und Arueris stehen den vier Weltgegenden vor (Salvol. Anal. gramm. p. **134**; Champ. lettres ecrites d'Egypte p. **347**; Lepsius Todtenbuch p. **LXXVI**, c. **161**). Wie es scheint stand Hapi, der Tat-Kynokephalos, dem Norden, Ombte-Seth dem Süden, Anubis dem Westen und Arueris dem Osten vor. Als die vier Himmelspförtner, welche den rein befundenen Seelen die Pforten der höheren himmlischen Räume aufschliessen, kommen Omseth, Hapi, Anubis und Arueris im Todtenbuche auf der Scene des Todtengerichtes vor, s. unten Note **247**.

236) Nach Plutarch de Iside c. **44** steht Isis der Oberwelt, Nephthys der Unterwelt und Anubis dem beide von einander trennenden Horizonte vor: *Νέφθυς γάρ ἐστι τὸ ὑπὸ γῆν καὶ ἀφανές, Ἶσις δὲ τὸ ὑπὲρ τὴν γῆν καὶ φανερόν· ὁ δὲ τούτων ὑποψαύων καὶ καλούμενος ὁρίζων κύκλος, ἐπίκοινος ὢν ἀμφοῖν, Ἄνουβις κέκληται, καὶ κυνῆ τὸ εἶδος ἀπεικάζεται.* Ob Isis und Nephthys wirklich die angegebenen Aemter hatten, oder ob nicht vielmehr Plutarch nach seiner Gewohnheit ältere Götterbegriffe, hier die der Sate und der Hathor, mit denen der Isis und Nephthys verwechselt, sowie er ja auch cap. **56** die Isis mit der Hathor vermengt, darüber lässt sich vor der Hand nichts Sicheres feststellen; dass aber dem Anubis als Sternbilde wirklich ein Aufseheramt am Sternenhimmel beigelegt worden sei, scheint aus einer Stelle des Clemens Alexandrinus Stromata lib. V, cp. **7**, pag. **671** hervorzugehen, in welcher von zwei Hunden als Wächtern der zwei Hemisphären die Rede ist, und von denen der eine etwa die Hathor in Hundsgestalt (s. Note **242**) als Vorsteherin der Unterwelt, der andere Anubis in Hundsgestalt als Wächter der Oberwelt sein könnte. Die Stelle heisst: *δύο μὲν κύνας ἕνα δὲ ἱέρακα, καὶ ὄβιν μίαν περιφέρουσι* (in den heiligen Umzügen, also die Bilder der Hathor und des Anubis, des Hor-pi-Re des Sonnengottes, und des Joh-Taate des Mondgottes) *. . . . εἰσὶ γοῦν οἱ μὲν κύνες σύμβολα τῶν δυοῖν ἡμισφαιρίων, οἷον περιπολούντων καὶ φυλασσόντων· ὁ δὲ ἱέραξ, ἡλίου· . . . . ἡ δὲ ἶβις, σελήνης· . . . . εἰσὶν δὲ οἳ τοὺς μὲν τροπικοὺς πρὸς τῶν κυνῶν μηνύεσθαι βούλονται, οἳ δὴ διαφυλάσσουσι καὶ πυλωροῦσι τὴν ἐπὶ νότον καὶ ἄρκτον πάροδον τοῦ ἡλίου.* (Nach dieser letzten Erklärung wären die beiden Hunde zwei Sternbilder, das eine an dem südlichen, das andere an dem nördlichen Wendekreise gelegen.) Bei völligem Mangel an hieroglyphischem Material lässt sich vor der Hand nichts Bestimmtes hierüber festsetzen.

237) Plutarch de Iside et Osiride c. **32**: *Παρ' Αἰγυπτίοις (εἰσὶν οἳ λέγουσι) Νεῖλον εἶναι τὸν Ὄσιριν, Ἶσιδι συνόντα τῇ γῇ· Τυφῶνα δὲ τὴν θάλασσαν, εἰς ἣν ὁ Νεῖλος ἐμπίπτων ἀφανίζεται καὶ διασπᾶται.* Und von der Nephthys sagt er c. **38**: *Νέφθυν δὲ καλοῦσι τῆς γῆς τὰ ἔσχατα καὶ παρόρια καὶ ψαύοντα τῆς θαλάττης· διὸ καὶ τελευταίην ἐπονομάζουσι τὴν Νέφθυν, καὶ Τυφῶνι δὲ συνοικεῖν λέγουσιν.* Nach diesen Stellen und anderen ähnlichen möchte man sich geneigt fühlen, die Bedeutung des Typhon und der Nephthys als dem Meere vorstehender Götter für ein blosses Produkt des späteren allegorisirenden Synkretismus zu halten, welcher auch den Osiris und die Isis zu Gottheiten des Niles und des Landes macht, welche sie in der ächten ägyptischen Lehre erweislich nicht haben. Zieht man aber in Betracht, dass die Aegypter alsdann gar keine Meeresgottheit haben würden, während sie doch das Meer sowohl im Norden als im Westen ihres Landes schon in den frühesten Zeiten kennen mussten, und bedenkt man, wie unwahrscheinlich es ist, dass die Allegorisirungen der Späteren ganz willkührliche Erfindungen sein sollten, so wird man wohl zugeben müssen, dass auch die ältere ägyptische Lehre ein solches Vorsteheramt des Seth über das Meer annahm. Demnach hätte Ombte-Seth dem Meere selbst vorgestanden und Nephthys den Meeresküsten, und zwar in Bezug auf Aegypten zunächst vielleicht dem rothen Meere, das Aegypten seiner ganzen Länge nach bespült, und der dasselbe begränzenden Küste. Das würde den Beinamen Anukis, ΑΝΗΧΙ, die Unfruchtbare, erklären, welcher der Nephthys gegeben wird, da der ganze Küstenstrich Aegyptens längs dem rothen Meere hin unfruchtbar und öde ist. Diesen Sinn scheint wenigstens die Erklärung Plutarchs zu haben, die er unmittelbar nach der oben angeführten Stelle (de Iside et Osiride c. 38 in fine) mit den Worten giebt: *Ἐν μέντοι ταῖς διαδοχαῖς τῶν βασιλέων ἀναγράφουσι τὴν Νέφθυν Τυφῶνι γημαμένην πρώτην γενέσθαι στεῖραν· εἰ δὲ τοῦτο μὴ περὶ γυναικός, ἀλλὰ περὶ τῆς θεοῦ λέγουσιν, αἰνίττονται τὸ παντελὲς τῆς γῆς ἄγονον καὶ ἄκαρπον ὑπὸ στερρότητος.*

Dieses Amt des Typhon und der Nephthys, das in Aegypten selbst nur ein untergeordnetes sein konnte, da Aegypten wesentlich ein Binnenland war und die Aegypter nur die Flussschifffahrt auf dem Nile trieben, scheint sich bei den Bewohnern der Aegypten benachbarten Seeküsten des nördlichen Afrika's, welche sich an den Götterdienst und Götterglauben der Aegypter anschlossen, zur Hauptbedeutung von Seth und Nephthys entwickelt zu haben; denn die Gottheiten nahmen immer den Charakter der Völkerschaften an, bei denen sie verehrt wurden. Da nun diese Küstenvölker nothwendig Seefahrer waren, so musste die bei den Aegyptern untergeordnete Eigenschaft des Seth als eines Vorstehers des Meeres bei

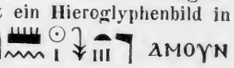
ihnen der Hauptbegriff des Gottes werden. Dies scheint z. B. bei den Libyern der Fall gewesen zu sein, die, wie aus den Nachrichten der Alten erhellt und wie es bei der Nähe von Aegypten natürlich ist, ägyptische Götterlehre und Götterverehrung angenommen hatten. Sie verehrten den Poseidon, und von ihnen war nach der ausdrücklichen Angabe des Herodot der Dienst des Poseidon zu den Griechen gekommen (Herodot II, 50). Dass aber Poseidon wirklich nur eine Umformung des Seth war, scheint selbst sein Name anzudeuten, der, wenn man die griechische Endung ablöst, als Stamm den Namen ⲤⲎⲐ mit dem vorgesetzten Artikel ⲡⲉ enthält. Ja selbst den römischen Neptunus von Nephthys abzuleiten, wie Bochart (Phaleg l. I, c. 2, p. 9 sq. und l. IV, c. 30, p. 283) will, möchte nicht so ungereimt sein, als es auf den ersten Anblick scheint. Wenn daher Herodot II, 50 sagt, die Aegypter hätten den Poseidon nicht gekannt, so will dies wohl nur heissen, dass sie keinen Gott des Meeres als eine selbstständige gesonderte Gottheit kannten, wie der Poseidon der Griechen war, und dass sie in diesem zu einem selbstständigen Gotte des Meeres ausgebildeten Poseidon ihren Seth, den Vorsteher des Meeres, nicht mehr wiedererkannten. Dass aber ein Theil der griechischen Götter auf ähnliche Weise durch Trennung der verschiedenen Aemter einer ägyptischen Gottheit in verschiedene gesonderte Wesen entstanden ist, wurde schon oben Note 182 an Osiris nachgewiesen.

Aus diesen verschiedenen Aemtern und Eigenschaften des Typhon als Kriegsgottes, Gegners des Osiris, Vorstehers der südlichen Weltgegend und also auch der im Süden von Aegypten liegenden Wüste, und als eines Vorstehers des Meeres, würden sich die so verschiedenen Deutungen, welche die Späteren in den Begriff des Typhon hineinlegten, doch wenigstens einigermaassen vernünftig erklären lassen, während sonst gar kein Sinn und Zusammenhang in sie zu bringen ist.

238) Mit der obigen Angabe des Achill. Tatius (Note 232) stimmt Plinius (in seiner histor. natur. l. II, c. 6) überein, der als ersten der Planeten den Stern des Saturn anführt, als zweiten den des Jupiter, als dritten den des Mars: *tertium Martis, quod quidam Herculis vocant*, als vierten den der Venus, *quod alii Junonis, alii Isidis, alii Matris Deum appellavere*, als fünften endlich den des Mercurius, *a quibusdam appellatum Apollinis.* Demnach hätten die Planeten bei den Aegyptern folgende Namen und Reihenfolge: 1) Stern des Kronos, des Seb oder der Nemesis (— welche Gottheit unter der Nemesis verstanden werden soll, ob die Göttin Nehimeu, die Gemahlin des Imuteph, oder die Tme, die Dike, lässt sich vor der Hand noch nicht näher bestimmen); 2) Stern des Osiris (der Zeus der Griechen); 3) Stern des Herakles, des Arueris (der Ares der Griechen); 4) die Sonne, Phre; 5) der Stern der Isis oder der Netpe (die Aphrodite der Griechen); 6) der Stern des Horus d. h. des Apollo (bei den Griechen des Hermes);

7) der Mond, Joh (die Selene der Griechen). Dass die Aegypter schon sehr früh ausser Sonne und Mond auch die 5 Planeten kannten, beweist ein sehr altes Bild der Himmelsgöttin Pe auf der Decke eines der Königsgräber in Theben: die Gottheit in ihrer gewöhnlichen gestreckten Stellung nackt und blau abgebildet; fünf Scheiben sind auf ihrem Rumpfe angebracht: die 5 Planeten; eine sechste Scheibe, der Mond, ist frei schwebend zwischen Mund und Brust; eine siebente, von einem Skarabäus getragen, die Sonne, schwebt in der Gegend der Geschlechtstheile, um das Himmelsgewölbe als die Alles hervorbringende Gottheit darzustellen, welche von der Sonne befruchtet wird, deren erzeugende Kraft der Skarabäus anzeigt (Horapollo I, 11, p. 22).

Aus allem bisher Vorgetragenen erhellt wohl zur Gnüge, dass keine der Sterngottheiten aus einem ursprünglichen Sterndienste entstanden ist, sondern dass vielmehr auf die erst später, als der ägyptische Götterkreis vollständig ausgebildet war, bekannt gewordenen Planeten und Sternbilder schon vorhandene Götternamen übergetragen wurden.

239) Eine Darstellung des Sonnengottes in den Eigenschaften, welche der Text erwähnt, bildet ein Hieroglyphenbild in Champ. panth. ég. pl. 5 unter der Aufschrift:  ⲀⲘⲞⲨⲚ ⲢⲎ ⲤⲞⲨⲦⲚ̄ ⲚⲚⲈⲚⲞⲨⲦⲢ̄, Amun-Re rex Deorum. Amun in seiner Verkörperung als Sonne, König der Götter. Das Bild ist ein nicht uninteressantes Beispiel der Art und Weise, wie die Hieroglyphenschrift einen sehr zusammengesetzten Götterbegriff zu versinnlichen sucht. Die Versinnlichung des Götterbegriffs geschieht nämlich dadurch, dass auf einem Götterbilde, dem der Sonne, alle die verschiedenen Attribute vereinigt werden, welche den einzelnen Gottheiten, als deren Verkörperung die Sonne gelten soll, gewöhnlich eigenthümlich sind. Die Figur trägt also zunächst den königlichen Kopfputz des Amun-Kneph, wodurch dieser als König der Götter bezeichnet wird, nämlich zwei hohe Straussfedern, die in löwenköpfige Uräusschlangen ausgehen und auf zwei flach gekrümmten Widderhörnern ruhen. Hinter dem menschlichen Haupte, das diesen Kopfputz trägt, sieht man die Sonnenscheibe. Zur Bezeichnung der acht in der Sonne wohnenden Geister ragen an dieser Sonnenscheibe acht Widderköpfe hervor, vier zu jeder Seite, denn der Widder ist das gewöhnliche symbolische Zeichen des Begriffes ⲂⲀⲒ, Geist, Seele. Um den Sonnengott als eine Verkörperung des innenweltlichen Schöpfergottes Amun-Menth zu bezeichnen, erhält er dessen gewöhnliches Abzeichen, das mit der linken Hand umfasste männliche Zeugungsglied. Um ihn ferner als Verkörperung des Phtah-Tore, des materiellen Schöpfergottes, zu bezeichnen, der gewöhnlich in der Gestalt eines Skarabäus abgebildet wird, erhält der Gott an der Stelle des Rumpfes einen Käferleib mit Käferfuss und den zu beiden Seiten ausgespannten vier Käferflügeln. Um ihn zugleich als sichtbar gewordenen, manifestirten

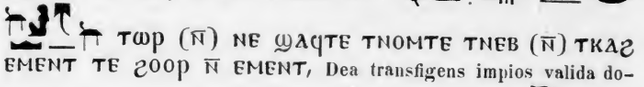
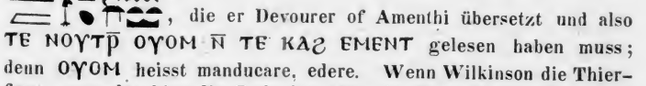
Gott, Horus, zu bezeichnen, erhält er neben dem Käferrumpf auch noch Leib und Flügel des Sperbers; denn der Sperber ist, wie wir gesehen haben, das gewöhnliche figurative Zeichen des Begriffes Horus. Um ihn als Emanation der Urzeit, des Sevek, zu bezeichnen, erhält er den Schwanz des Krokodiles, denn das Krokodil ist das figurative Zeichen des Sevek. Und um endlich den Gott zugleich als den Wächter des Himmels zu bezeichnen, in welcher Eigenschaft der Sonnengott gewöhnlich als menschenköpfiger Löwe, der sogenannte Sphinx, abgebildet wird — denn der Löwe ist das figurative Zeichen für Wächter —, so erhält das Bild auch noch Löwenschweif und Löwenfüsse. Um diesem schon abenteuerlich genug gestalteten Bilde auch noch die Attribute geben zu können, welche gewöhnlich die Götter in den Händen tragen, die Peitsche nämlich und das Scepter, so erhält das Bild, weil schon zwei Arme zur charakteristischen Stellung des Menth-Harseph nöthig sind, auch noch ein zweites Aermepaar, deren einer die Geissel trägt und der andere das Scepter mit dem Kukuphakopfe, dem Symbole der Reinheit, zugleich noch verziert mit dem gehenkelten Kreuze, dem Symbole des Lebens, und mit den Dolchen sammt dem gewöhnlich so genannten Nilmesser d. h. dem Buchstaben T, dem Anfangsbuchstaben des Wortes Totunen d. i. Titan, Kämpfer, durch welche beide letzten Attribute die Gottheit als Theilnehmer an dem grossen Götterkampfe gegen die Giganten bezeichnet wird. Das ganze Bild wird von einem Bogen farbiger Tropfen eingefasst, welche gewöhnlich bei Darstellung der geflügelten Sonnenscheibe von der Sonne herabträufeln, um das Sonnenlicht zu bezeichnen. Dies Bild, das in künstlerischer Hinsicht gar keinen Werth hat, denn es ist hässlich und abstossend, ist dennoch dadurch interessant, dass es sinnbildlich gleichsam einen Abriss der ganzen Lehre von dem Sonnengotte darstellt, wie sie im Laufe dieser Untersuchungen entwickelt worden ist.

240a) Proclus in Timaeum Platon. I, p. 45: *Τὴν σελήνην παρ' Αἰγυπτίοις αἰθερίαν γῆν καλεῖσθαι Πορφύριος λέγει.* Vgl. Lobeck Aglaopham. p. 499 sqq.

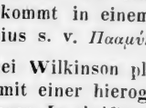
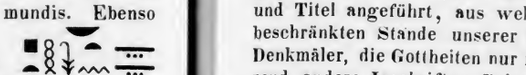
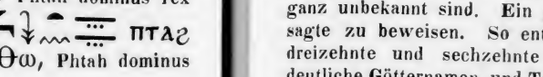
240b) So findet sich bei Denon (voyage dans l'Égypte p. 129) ein Bild der Pe, wo die Göttin zwischen den Füssen und Armen sieben Zonen umschliesst.

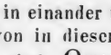
241) Plutarch de Iside c. 29 in fine: *Τὸν ὑποχθόνιον τόπον, εἰς ὃν οἴονται τὰς ψυχὰς ἀπέρχεσθαι μετὰ τὴν τελευτήν, Ἀμένθην καλοῦσι, σημαίνοντος τοῦ ὀνόματος τὸν λαμβάνοντα καὶ διδόντα*, d. h. er leitet das Wort AMENTE, AMENT†, ἅδης, ab von AMONI, capere, tenere, continere, possidere, und †, dare. Diese Ableitung ist, wie die meisten übrigen bei Plutarch, irrig, denn AMENTE, AMENT†, die Unterwelt, ist ganz dasselbe Wort wie EMENT,

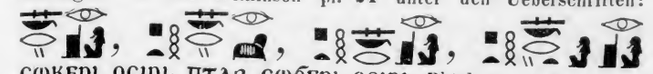
der Westen. Ein und dasselbe hieroglyphische Zeichen drückt daher EMENT sowohl in der Bedeutung „Unterwelt" als „Westen" aus. Etwas Besseres über die Herleitung des Wortes lässt sich jedoch nicht angeben.

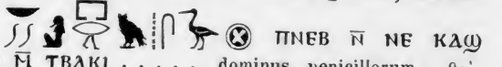
242) Als Wächterin der Unterwelt scheint die Hathor auf Hieroglyphenbildern unter der Gestalt einer Hündin vorzukommen, wie auch Anubis als Wächter, Hund seiner Mutter, CEB N̄ MAYTq, die Hunds- oder Schakalsgestalt erhält. Diese Hundsgestalt der Hathor könnte vielleicht auch ihren Grund in einer etymologischen Ableitung haben; denn da ϩAT, ϩHT, septentrio, die mitternächtliche Gegend heisst und ϩOP, ϩOOP, OYϩOP der Hund, so könnte man ϩAT, die mitternächtliche Gegend, auch zur Bezeichnung der Unterwelt gebraucht haben, und dann liesse sich der Name ϩAT-ϩOP in ϩOP N̄ ϩAT, die Hündin, die Wächterin der Unterwelt, auflösen. Doch das ist blosse Vermuthung. Diese hundsgestaltige Göttin kommt im Todtenbuche gewöhnlich auf der Abbildung der Seelenwägung vor, den Thron des Osiris bewachend (Todtenbuch pag. L, sect. 125) mit der Ueberschrift:  TWP (N̄) NE ϢAϤTE TNOMTE TNEB (N̄) TKAϩ EMENT TE ϩOOP N̄ EMENT, Dea transfigens impios valida domina regionis Amenthis, canis (custos) Amenthis. TWP heisst transfigere, percutere, durchbohren. Das Zeichen , ein Arm mit einer Keule, ist das allgemeine figurative Zeichen aller Zeitwörter, die stossen, schlagen, stechen bedeuten (s. Champoll. gr. ég. p. II, § 268). Das Zeichen , welches wir mit ϩOOP, canis, übersetzt haben, ist das generelle figurative Zeichen aller Vierfüssler (s. Champoll. gr. ég. p. 82 sqq.) und erhält seine spezielle Bedeutung durch die jedesmal unter ihm befindliche Thiergestalt. Da nun hier die Ueberschrift über einer Hündin steht, so ist es klar, dass das Zeichen hier nur die Bedeutung canis haben kann. Nach Wilkinson pl. 63 kommt die nämliche hundsgestaltige Göttin auch vor mit der Ueberschrift:  , die er Devourer of Amenthi übersetzt und also TE NOYTP OYOM N̄ TE KAϩ EMENT gelesen haben muss; denn OYOM heisst manducare, edere. Wenn Wilkinson die Thierfigur, von der hier die Rede ist, für ein Flusspferd hält und in einigen seiner Figuren auch männliche Flusspferde zu erblicken glaubt, so ist Beides ein Irrthum. Alle Figuren sind deutlich Hunde und zugleich weiblichen Geschlechtes; denn wenn auch nicht alle

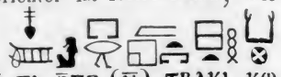
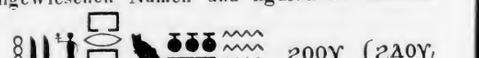
Zitzen haben, so sind ja doch die Zitzen nur während des Säugens sichtbar; allen fehlen dagegen die männlichen Geschlechtstheile. Aus dieser Hundsgestalt der Hathor in den Hieroglyphenbildern ist der griechische Höllenhund, der Kerberos, hervorgegangen.

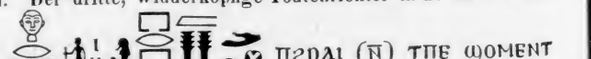
243) Daher erhalten Menth-Harseph und Phtah die Titel: Beherrscher der beiden Welten d. h. der Ober- und der Unterwelt. So bei Champoll. panth. ég. pl. 4 über einem Bilde des Harseph-Menth mit aufgerichtetem Zeugungsgliede die Inschrift:  ⲁⲙⲟⲩⲛ ⲡⲛⲟⲩⲧⲡ̄ (ⲛ̄) ⲛⲉ ϭⲉⲉⲧ (ⲛ̄) ⲛⲉ ⲥⲛⲁⲩ ⲑⲱ, Amun Deus, dominus thronorum in ambobus mundis. Ebenso heisst Phtah bei Wilkinson pl. 23, Inschrift 3:  ⲡⲧⲁϩ ⲡⲛⲉⲃ ⲡⲥⲟⲩⲧⲛ̄ (ⲛ̄) ⲛⲉⲥⲛⲁⲩ ⲑⲱ, Phtah dominus rex amborum mundorum; und Inschrift 8:  ⲡⲧⲁϩ ⲡⲛⲉⲃ (ⲛ̄) ⲧⲡⲉ ⲡⲥⲟⲩⲧⲛ̄ (ⲛ̄) ⲛⲉⲥⲛⲁⲩ ⲑⲱ, Phtah dominus coeli rex amborum mundorum.

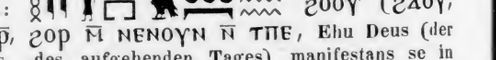
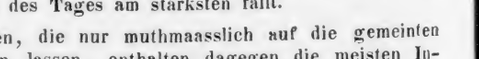
244) Um Phtah als Todtenrichter zu bezeichnen, erhält er gewöhnlich den Titel Socharis oder Sokaris-Osiris. Beide Titel sind gleichbedeutend; sie sind keine Eigennamen, sondern nomina appellativa, wie schon oben Note 182 nachgewiesen worden ist. Der Name lautet im Koptischen Ⲥⲱⲃⲉⲣⲓ, Ⲥⲱⲕⲁⲣⲓ, denn auf beiderlei Weise können die hieroglyphischen Zeichen gelesen werden, da bekanntlich die Buchstaben ⲕ und ϫ, ϭ, bezeichnet und beide Laute ⲕ und ϭ, ϫ, häufig in einander übergehen und mit einander verwechselt werden, wovon in dieser Untersuchung schon vielfache Beispiele vorgekommen sind. Ⲥⲱⲕⲁⲣⲓ, Ⲥⲱϭⲁⲣⲓ ist also zusammengesetzt aus ⲥⲱϭⲉ, ϣⲱϭⲉ, damno, poena afficere, als Substant. damnum, poena, und aus ⲓⲣⲓ, oculus, custos, oder ⲉⲣⲓ, ⲓⲣⲓ facere, und bedeutet also Wächter, Hüter des Frevels, custos damni, sceleris, oder poena afficiens, Ertheiler der Strafe, und ist also ganz synonym mit ⲟⲥⲓⲣⲓ, zusammengesetzt aus ⲟⲥⲉ, ζημία, damnum, poena, und ⲓⲣⲓ, oculus oder facere, und bedeutet daher ebenfalls custos sceleris oder exercens poenam. Die Titel Phtah-Sokari oder Phtah-Sokari-Osiri sind sonach vollkommen identisch. Sowie Phtah heissen daher auch die vier Genien der Unterwelt ⲟⲥⲓⲣⲓ, Wächter des Frevels, s. unten Note 247. Unter dem Titel  ⲡⲧⲁϩ ⲥⲱⲕⲉⲣⲓ, Phtah Socharis, kommt Phtah in der bekannten unförmlichen Kindergestalt häufig vor; so bei Champoll. panth. ég. pl. 8. In Mannesgestalt mit

Menschen- oder Sperberkopf kommt der Gott in mehreren Abbildungen vor bei Wilkinson pl. 24 unter den Ueberschriften:  ⲥⲱⲕⲉⲣⲓ ⲟⲥⲓⲣⲓ, ⲡⲧⲁϩ ⲥⲱϭⲉⲣⲓ ⲟⲥⲓⲣⲓ, Phtah poenam exercens, supplicio afficiens. Der Name Σωχαρις war auch den Griechen bekannt und kommt in einem Fragmente des Komikers Kratinos vor (bei Hesychius s. v. *Παμύλης*).

245) Bei Wilkinson pl. 62 kommen die 42 Todtenrichter vor, jeder mit einer hieroglyphischen Inschrift zur Seite. Nur in wenigen dieser Inschriften erscheinen die Gottheiten unter ihrem gewöhnlichen Namen, in den meisten dagegen werden nur Beinamen und Titel angeführt, aus welchen sich, bei dem jetzigen noch so beschränkten Stande unserer Kenntniss der ägyptischen religiösen Denkmäler, die Gottheiten nur muthmaasslich bestimmen lassen, während andere Inschriften Beinamen und Titel enthalten, die noch ganz unbekannt sind. Ein paar Beispiele mögen genügen, das Gesagte zu beweisen. So enthalten z. B. die erste, elfte, zwölfte, dreizehnte und sechzehnte Inschrift vollkommen bestimmte und deutliche Götternamen und Titel. Der erste Todtenrichter ist Ombte-Seth-Typhon, der auch der erste unter den vier Genien der Unterwelt ist, und seine Inschrift lautet: ⲟⲙⲥⲉⲑ ⲡⲛⲟⲩⲧⲡ̄ ϩⲟⲣ ⲙ̄ ⲡⲓ ⲣ̄ⲡⲉ ⲛ̄ ⲥⲉϥ, Om-Seth Deus, manifestatus in templo Dei Menth-Harseph. Ombte-Seth erscheint also hier als *θεὸς σύνναος* des Menth-Harseph, des innenweltlichen Schöpfergeistes (im Vorbeigehen bemerkt, eine Bestätigung der früher schon ausgeführten Nachweisung, dass Ombte-Seth in den früheren Zeiten mit allen übrigen ägyptischen Gottheiten gleiche Verehrung genoss und erst im späteren Synkretismus zu jenem verhassten bösen Wesen und Götterfeinde umgestaltet wurde, wie Plutarch den Typhon darstellt). — Der zwölfte Todtenrichter stellt den hundsaffen-köpfigen Tat-Hermes, den einmal grossen, dar und hat den Titel:  ⲡⲛⲉⲃ ⲛ̄ ⲛⲉ ⲕⲁⲱ ⲡⲛⲟⲩⲧⲡ̄ ϩⲟⲣ ⲙ̄ ⲧⲃⲁⲕⲓ . . . . . dominus penicillorum, *θεὸς ἐπιφανὴς* in urbe . . . . . (der Städtename ist nicht zu lesen, da ein Buchstabe fehlt). Es ist dies ein Titel des Tat-Kynokephalos in seiner Eigenschaft als Schutzgottes der *ἱερογραμματεῖς*, wie er auch oben Note 173 vorgekommen ist. Die elfte Inschrift bezeichnet den Thot-Hermes dismegas, obgleich die daneben stehende Figur einen Kynokephaloskopf und nicht einen Ibiskopf hat, denn in Note 173 ist nachgewiesen worden, dass Kynokephalus und Ibis ohne Unterschied den Joh-Thot bezeichnen. Die Inschrift lautet: ϩⲉⲉⲧ ⲡⲛⲟⲩⲧⲡ̄ ϩⲟⲣ ⲙ̄ ⲧⲕⲁϩ ⲟⲩⲧⲉⲛ,

Deus Scriba manifestatus in regione orientis. Deus Scriba wird in Note 153 ausdrücklich als ein Titel des Joh-Chonsu, des Hermes dismegas, nachgewiesen; ⲟⲩⲧⲉⲛ ist der Infinitiv von ⲧⲉⲛ, surgere, oriri. Der dreizehnte Todtenrichter ist Nofre-Atmu, wie seine Inschrift deutlich aussagt:  ⲛⲟⲩⲣⲉ ⲧⲙⲟⲩ ⲡⲛⲟⲩⲧⲏ ⲥⲟⲣ ⲙ̄ ⲡⲓ ⲣⲡⲉ (ⲛ̄) ⲧⲃⲁⲕⲓ ⲕⲱ (ⲛ̄) ⲡⲧⲁⲍ, Nofre-Tmu, Deus manifestatus in templo urbis dedicatae Hephaesto (i. e. Deo Phtah). Nofre-Atmu kommt also hier als *θεὸς σύνναος* des Phtah in Memphis vor, denn Memphis ist die dem Phtah geheiligte Stadt (Champoll. gr. ég. p. 155). als Namenszeichen des Gottes Atmu ist oben Note 148 schon vorgekommen. Der sechzehnte Todtenrichter ist Ehu unter seinem oben Note 150 nachgewiesenen Namen und figurativen Zeichen. Die Inschrift lautet:  ⲍⲟⲟⲩ (ⲍⲁⲟⲩ, ⲉⲍⲟⲟⲩ) ⲡⲛⲟⲩⲧⲏ, ⲥⲟⲣ ⲙ̄ ⲛⲉⲛⲟⲩⲛ ⲛ̄ ⲧⲡⲉ, Ehu Deus (der Gott des Morgens, des aufgehenden Tages) manifestans se in aquis coeli d. h. in dem von dem Himmel herabfallend gedachten Morgenthau. steht statt , denn und sind gleichbedeutende Zeichen, sowohl als Lautzeichen, denn beide haben die Geltung von ⲍ, wie auch als figurative Zeichen der Verba der Bewegung. Der Zusatz: manifestans se in aquis coeli, ist auf den ersten Anblick auffallend, wird aber begreiflich, sobald man sich erinnert, dass der zum Wachsthum der Pflanzen so nöthige Thau gerade mit Anbruch des Tages am stärksten fällt.

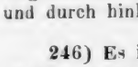
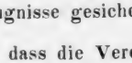
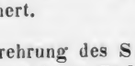
Blosse Beinamen, die nur muthmaasslich auf die gemeinten Gottheiten schliessen lassen, enthalten dagegen die meisten Inschriften. Der dritte, widderköpfige Todtenrichter z. B. hat die Inschrift:  ⲡⲣⲣⲁⲓ (ⲛ̄) ⲧⲡⲉ ⲱⲙⲉⲛⲧ ⲱⲏⲣⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲏ ⲥⲟⲣ ⲙ̄ ⲧⲕⲁⲍ ⲧⲁⲧⲧⲟⲩ, Praefectus coelo, *τῷ μέγας*, Deus manifestatus in regione Tattu (eine der unterweltlichen Regionen). Als Praefectus coelo, welcher der dreimal grosse genannt wird, also einer der allerhöchsten Gottheiten ist, und der zugleich widderköpfig abgebildet wird, ist dieser Todtenrichter offenbar Niemand Anderes als der widderköpfig abgebildete Knepb-Emepb, der das Himmelsgewölbe in Bewegung setzt. Die vierte Inschrift lautet: ⲧⲛⲉⲃ (ⲛ̄) ⲧⲃⲁⲕⲓ ⲥⲁ ⲧⲛⲟⲩⲧⲏ, ⲥⲟⲣ ⲙ̄ ϧⲫⲉⲟⲩ (ⲛ̄) ⲙⲟⲟⲩ, domina urbis Sais,

Dea manifestata in generationibus (i. e. in locis generationis) aquae; also die in Sais verehrte Göttin des Urgewässers, die Neith. In anderen Inschriften dagegen sind die dargestellten Gottheiten mit weniger Sicherheit zu errathen. So z. B. in der fünften Inschrift ist es unsicher, ob Mui oder Re gemeint sei. Die Inschrift lautet: ⲙⲟⲍϯ ⲧⲟⲩⲟ ⲡⲛⲟⲩⲧⲏ ⲥⲟⲣ ⲙ̄ ⲧⲓ ⲍⲁⲉⲓⲧ ⲱⲏⲣⲓ, splendorem emittens Deus manifestatus in magna domo (diese magna domus entspricht offenbar der *οἶκος κόσμιος*, der Weltwohnung, von der Plutarch de Iside c. 56 bei der Erklärung des Namens Athor spricht: es ist damit der zwischen dem Himmelsgewölbe und der Erde befindliche Weltraum gemeint; ⲙⲟⲍϯ heisst arsio, accensio, ardor, splendor; ⲧⲟⲩⲟ heisst emittere, splendorem emittere, splendere). Es ist hiermit offenbar einer der leuchtenden Weltkörper gemeint und entweder Re, der Sonnengott selbst, oder der dem Ausstrahlen des Sonnenlichtes vorgesetzte Mui. Man würde geradezu an Re denken, wenn nicht der neunte Todtenrichter vielmehr der Sonnengott zu sein schiene; denn die Inschrift heisst:  ⲥⲁⲧⲉ ⲧⲟⲩⲟ ⲡⲛⲟⲩⲧⲏ ⲥⲟⲣ ⲙ̄ ⲧⲃⲁⲕⲓ ⲟⲩⲛ, flammam emittens Deus manifestatus in urbe On (Heliopolis). Doch ist die Lesung des zweiten und dritten Zeichens in dem Worte ⲥⲁⲧⲉ nicht sicher, weil die Copie der Inschrift die betreffenden hieroglyphischen Zeichen nicht deutlich darstellt. In anderen Inschriften kann man die dargestellte Gottheit gar nicht errathen, weil die in diesen Inschriften enthaltenen Titel sich in dem bis jetzt bekannt gewordenen hieroglyphischen Material noch nicht als Beinamen von bestimmten Gottheiten aufgefunden haben. So lautet die Inschrift zu dem siebenten Todtenrichter, der eine weibliche Gottheit zu sein scheint:  ⲧⲛⲉⲃ (ⲛ̄) ⲙⲁⲙⲁⲧⲉ ⲧⲛⲟⲩⲧⲏ ⲥⲟⲣ ⲙ̄ ⲧⲕⲁⲍ ⲣⲱⲍⲓ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ ⲧⲙⲉ, domina boni eventus, Dea manifestata in regione puritatis atque veritatis (d. h. in den höheren Himmelsregionen): ⲙⲁⲧⲉ heisst obtinere, ⲙⲁⲧⲉ *εὐτυχία*, ⲙⲁⲙⲁϯ prosper esto, *εὐοδοῦ*, also auch ⲙⲁⲙⲁⲧⲉ prosper eventus, *εὐτυχία*. Offenbar ist hier eine der Schicksalsgöttinnen gemeint, aber welche, lässt sich nicht näher bestimmen, weil dieser Beiname in dem bisher bekannt gewordenen hieroglyphischen Material nicht weiter vorkommt. Noch weniger Aufschluss giebt die Inschrift, welche bei der gleich darauf folgenden zehnten Richtergottheit steht, welche mit zwei Schlangenköpfen abgebildet ist. Die Inschrift heisst: ⲧⲛⲉⲃ (ⲛ̄) ⲥⲛⲁⲩ ⲥⲟ ⲧⲛⲟⲩⲧⲏ ⲥⲟⲣ ⲙ̄ ⲧⲃⲁⲕⲓ . . . . domina

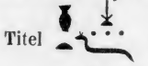
duarum facierum (duorum capitum) Dea manifestata in urbe . . . . (denn der Städtename lässt sich nicht bestimmen). Da in dem bis jetzt bekannt gewordenen hieroglyphischen Material durchaus keine Gottheit mit zwei Schlangenköpfen vorkommt, so lässt sich auch nicht errathen, welche Gottheit unter dieser Gestalt mag dargestellt worden sein. Erst ein weit reichlicheres Material, als das bis jetzt zugängliche, kann über solche und ähnliche Dunkelheiten Aufschluss gewähren.

Die bisher angeführten Inschriften genügen jedoch, um den im Texte aufgestellten Satz zu beweisen, dass die zweiundvierzig Todtenrichter aus den sämmtlichen bedeutenderen Gottheiten der ägyptischen Glaubenslehre zusammengesetzt sind. Denn in diesen eben angeführten Inschriften kommen schon vor die Gottheiten Emeph, Neith, eine der Schicksalsgöttinnen d. h. eine der drei Raumgottheiten, Re, Nofre-Atmu, Joh-Taate der zweimal grosse, Ehu, Mui, Taat der einmal grosse, Ombte-Seth. Ausserdem ist der neunundzwanzigste Todtenrichter nach der Inschrift Sevek, der einundvierzigste nach der Inschrift Phtah, und der sechste nach der Inschrift wahrscheinlich Taphne, die Gemahlin des Mui. Da nun diese angeführten Gottheiten schon aus allen den vier Göttergenerationen hergenommen sind, so ist es ein mehr als wahrscheinlicher Schluss, dass auch die noch übrigen Todtenrichter gleichmässig aus den verschiedenen Götterklassen zusammengesetzt sind, und dass die Versammlung dieser Todtenrichter die Gesammtzahl des ganzen höheren ägyptischen Götterkreises umfasst. Die im Laufe dieser Untersuchungen aufgestellten Gottheiten belaufen sich in der That auf diese Zahl. Es sind: die vier Urgottheiten: Kneph und Neith, Sevek und Pascht; die acht innenweltlichen Gottheiten: Pe und Anukis, Menth-Harseph und Phtah, Re und Joh, Sate und Hathor sammt dem Ehu; die zwölf irdischen Gottheiten zweiten Ranges: Okeamos, Seb, Netpe und Reto, Tat und Seph, Imuteph und Nehimeu, Mui und Taphne, Pharmuthi und Tme; die neun Gottheiten dritten Ranges, nämlich die sieben Kinder der Netpe: Osiris, Arueris, Ombte-Seth, Isis und Nephthys, Schai und Rannu, und ausserdem noch Marouri und Marte; die vier Osiriden: Horus der Jüngere, Anath-Bubastis, Anubis und Harpokrates nebst den noch unbekannten Mak und Makte. Es fehlen also nur noch zwei Gottheiten, wahrscheinlich aus der Reihe der Kroniden oder Osiriden, um die Zahl zweiundvierzig auszumachen. Von diesen Göttergestalten sind alle bedeutenderen im Wesentlichen jetzt erkannt und durch hinlängliche Zeugnisse gesichert.

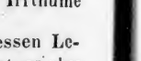
246) Es ist bekannt, dass die Verehrung des Sarapis vorzüglich in Alexandrien herrschend war, nachdem Ptolemaeus Soter das kolossale Bild des Gottes in Folge eines Traumgesichtes aus Sinope nach Alexandrien hatte herüberholen lassen (Plutarch de Iside c. 28). Nichtsdestoweniger ist Sarapis keine fremde, in den ägyptischen Götterkreis erst später eingedrungene Gottheit, sondern,

wie Plutarch (a. a. O.) ganz richtig nachweist, dem fremden Götterbilde wurde bei seiner Einführung in Aegypten ein einheimischer, längst bekannter Göttername beigelegt, und Manetho, der Sebennyte, erklärte die Statue für ein Bild des Herrschers der Unterwelt, des Pluton d. h. des Osiris (Plutarch l. l.): *οὐ γὰρ ἄλλον*, sagt Plutarch (de Iside c. 27), *εἶναι Σάραπιν, ἢ τὸν Πλούτωνά φασι (Αἰγύπτιοι)*. Pluton aber, der Gott der Unterwelt, Hades, ist Niemand Anderes als Dionysos-Osiris, der eben nach seinem Tode Herrscher der Unterwelt wurde, wie Herodot II, 123 ausdrücklich sagt: *ἀρχηγετεύειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι . . . . τὸν Διόνυσον*; denn dass Dionysos und Osiris einerlei sind, sagt Herodot ebenfalls ausdrücklich (II, 144): *Ὄσιρις δέ ἐστι Διόνυσος κατ' Ἑλλάδα γλῶσσαν* (s. oben Note 182). Schon Heraklit erklärt Hades und Dionysos für eine und dieselbe Gottheit in einem Fragmente bei Clemens Alexandr. (Cohortat. ad gentes II, p. 30): *εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ἆσμα αἰδοίοισιν ἀναιδέστατα εἰργασται· — ὠυτὸς δὲ Ἅιδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν.* Und nach diesem Fragmente ist nun auch, wie Wyttenbach richtig bemerkt hat, die Stelle bei Plutarch (de Iside c. 28) zu corrigiren, in welcher derselbe Ausspruch Heraklits fehlerhaft angeführt wird, um die Identität zwischen Hades und Dionysos zu beweisen: *καὶ μέντοι Ἡρακλείτου τοῦ φυσικοῦ λέγοντος, Ἅιδης καὶ Διόνυσος ὠυτός* (i. e. *ὁ αὐτός* statt des fehlerhaften *οὗτος*), *ὅτεῳ* (i. e. *ᾧτινι* statt des fehlerhaften *ὅτε οὖν*) *μαίνονται καὶ ληραίνουσιν, εἰς ταύτην ὑπάγουσι τὴν δόξαν.* Es hat also vollkommen Grund, wenn Plutarch a. a. O. sagt: *βέλτιον δὲ τὸν Ὄσιριν, εἰς ταὐτὸ συνάγειν τῷ Διονύσῳ, τῷ τ' Ὀσίριδι τὸν Σάραπιν, ὅτε τὴν φύσιν μετέβαλε, ταύτης τυχόντι τῆς προσηγορίας.* (Nach Plutarchs Meinung nämlich erhielt Osiris, erst als er aus einem irdischen, oberweltlichen Gott ein unterirdischer, der Beherrscher der Unterwelt wurde, den Namen Sarapis. Dieser Ansicht liegt die irrige Meinung zu Grunde, als bezeichne der Name Osiris den Gott in seiner irdischen oberweltlichen Eigenschaft, während der Name Osiris, poenam exercens, selbst schon die unterweltliche Eigenschaft, das Todtenrichteramt des Gottes, ausdrückt.) Der Name Sarapis ist nach Angabe der ägyptischen Priester bei Plutarch (de Iside c. 29: *οἱ δὲ πλεῖστοι τῶν ἱερέων εἰς τὸ αὐτό φασι συμπεπλέχθαι τὸν Ὄσιριν καὶ τὸν Ἆπιν*, d. h. offenbar, dass die Namen Osiris und Apis in Eins verbunden worden seien, nämlich in den Namen Sarapis, um dessen Erklärung es sich in dieser Stelle handelt) eine Zusammensetzung aus Osiri und Hapi d. h. Osiris der Richter:  OCIPI ϩAΠI, denn  ϩAΠI,  AΠI, heisst judex, Richter (Champoll. gr. ég. p. 111 und 114); keineswegs aber, wie Plutarch in der angeführten Stelle aus Missverstand des Wortes Apis meint (dessen Bedeutung Richter er nicht kennt): Osiris der Ochse Apis; denn Apis ist, wie oben Note 154 nachgewiesen wurde, ein dem Joh-Thot und nicht dem Osiris ge-

heiligtes Thier. Der dem Osiris geweihte Ochse hiess dagegen Onuphis (s. oben Note 182). Der Name Sarapis könnte auch von ϹΑϼ, ϹΦϼ, distribuere, und ϩΑΠ, ϩΑΠΙ, judicium, der Urtheilsspruch, herkommen und „Ertheiler des Urtheilsspruches“ heissen. Diese letztere Erklärung ist jedoch durch keine hieroglyphische Inschrift unterstützt, während der Titel Osiri-Hapi in den oben angeführten hieroglyphischen Zeichen mehrfach vorkommt, so z. B. bei Wilkinson pl. 31, part 2. Ausser Osiris haben auch noch Joh-Thot dismegas und Taat-Kynokephalos, der unter den vier Genien der Unterwelt vorkommt und bei der Scene der Sündenwägung als Vorsteher derselben über dem Balken der Wage thront, den Titel Hapi, der Richter. Der Ochse Hapi, der Apis der Griechen, war daher der Repräsentant des Joh-Thot in seiner Eigenschaft als Todtenrichter (s. oben Note 173). Der Name ϩΑΠΙ, Apis, ist also ebensowenig wie der Name ΟϹΙΡΙ ein Eigenname, sondern ein blosser Titel und Beiname, ein nomen appellativum.

247) Auf der Darstellung der Sündenwägung im Todtenbuche kommt vor dem Throne des Osiris eine Gruppe von vier mumienartigen Gottheiten vor, von denen drei thierköpfig sind, die vierte menschenköpfig. Auf einer Abbildung bei Wilkinson pl. 71 finden sie sich mit ihren hieroglyphischen Namensinschriften, und neben jedem Gotte steht eine Vase, auf der als Deckel der Kopf des Gottes angebracht ist, zu dem sie gehört. Denn nach Wilkinson wurden bei der Einbalsamirung die aus dem Leichname herausgenommenen Eingeweide in vier Vasen aufbewahrt und diesen vier Gottheiten geweiht. Der erste dieser Götter, mit Menschenkopf, hat den Titel: ΟΜϹΕΘ ΠΝΟΥΤΡ̄ ΟϹΙΡΙ ΠΝΟΥΤΡ̄ ΝΑΑ ΜΑΙ, Omseth infligator poenae Deus magnus justificans. Da in der älteren ägyptischen Glaubenslehre Ombte-Seth noch weiter Nichts als Kriegsgott ist, der neben anderen höheren Gottheiten in demselben Tempel verehrt wurde, und Nichts weniger als das böse Princip selbst, wozu ihn erst die neuplatonisirenden Alexandriner machten, so kann es auch nicht anstössig sein, ihn unter der Zahl der vergeltenden unterirdischen Gottheiten zu finden. Dass der Titel ΟϹΙΡΙ die allgemeine Bedeutung infligator poenae, vindex scelerum hat, ist schon oben nachgewiesen worden (s. Note 182 und 244); er ist daher der gemeinschaftliche Beiname aller vier richtenden Gottheiten; die gewöhnliche Form einer ägyptischen Elle, ΜΑϩΕ, ist der Buchstabe Μ, der Anfangsbuchstabe und zugleich das symbolische Zeichen der Gerechtigkeit ΜΕ und bedeutet also hier ΜΑΙ, exercens justitiam, justificans. — Der zweite Gott mit Kynokephaloskopf hat den Titel: ΑΠΙ ΠΝΟΥΤΡ̄ ΟϹΙΡΙ ΠΝΟΥΤΡ̄ ΝΑΑ ΜΑΙ, Apis (judex) infligator poenae Deus magnus justificans. Es ist also Taat-Kynokephalos, der der Sündenwägung vorsteht und deshalb über dem Balken der Wage thront. — Der dritte Gott mit dem Schakalskopfe ist, schon nach dieser Thierform zu urtheilen, Anubis, denn nur dieser eine Gott des ägyptischen Götterkreises wurde schakalköpfig dargestellt. Seine Inschrift lautet: ϹΗΒΙ Ν̄ ΜΑΥΤϥ ΟϹΙΡΙ ΠΝΟΥΤΡ̄ ΝΑΑ ΜΑΙ, Canis (i. e. custos) matris suae, infligator poenae, Deus magnus justificans. Der Stern ★ ϹΙΟΥ, als Lautzeichen Ϲ, ist hier der Anfangsbuchstabe des Wortes ϹΗΒΙ, canis, des gewöhnlichen Titels von Anubis (s. oben Note 208). Die Bezeichnung von Götternamen und -titeln durch die blossen Anfangsbuchstaben ist schon mehrfach vorgekommen, wie z. B. die Bezeichnung der Me, der Themis, durch eine Straussfeder , den Buchstaben Μ, oder die Bezeichnung derselben Göttin durch die Elle , ebenfalls dem Buchstaben Μ, u. s. w.; eine ähnliche Art, bekannte Titel und Namen abzukürzen, wie z. B. die in den lateinischen Inschriften gebräuchlichen Abkürzungen der Eigennamen, der Amtswürden und anderer oft vorkommender Wörter. Diese Abkürzungen machen eine Hauptquelle der Schwierigkeiten aus, mit denen der Erklärer bei dem jetzigen Stande der Hieroglyphenkunde zu kämpfen hat; denn eine solche Abkürzung ist jedesmal so lange unerklärbar, als man nicht den durch sie angedeuteten Titel anderswoher kennt. — Die vierte Gottheit ist sperberköpfig, also einer der Hori, denn der Sperber ist das figurative Zeichen des Begriffes Hor. Die zu ihm gehörige Inschrift lautet: ΝΑϢΤ (Ν̄) ΝΕϥ ϹΟΝ ΠΝΟΥΤΡ̄ ΟϹΙΡΙ ΠΝΟΥΤΡ̄ ΝΑΑ ΜΑΙ, protector consanguineorum suorum (seiner Geschwister) Deus infligator poenae, Deus magnus justificans. Der Titel  lautet auf einer anderen Inschrift (bei Wilkinson l. l.): ; und sind also gleichbedeutend; ist ein Ϲ und das gewöhnliche Abkürzungszeichen für ϹΟΝ, Bruder, Schwester; die drei neben einander bedeuten ebensoviel wie das eine mit den drei Punkten, nämlich den Plural (s. Champoll. gr. ég. p. 168); ϥ ist das pronom. suffix. der dritten Person; die beiden anderen Zeichen und , Wassergefässe darstellend, haben die Bedeutung Ν,

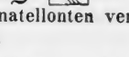
n; denn das Wasser heisst ⲛⲟⲩⲛ; sie sind also Abkürzungen eines Wortes, das mit ⲛ anfängt und mit ⲧ endigt. Es ist deshalb erlaubt, in ihnen eine Abkürzung des Wortes ⲛⲁϣⲧ, protector, zu sehen; da sich aber in dem bisher bekannt gewordenen Material das Wort nicht ausgeschrieben vorfindet, so lässt sich nichts Bestimmtes darüber festsetzen. Der muthmaasslich hier aufgestellte Titel würde auf Horus den Aelteren passen. Dass die vier Genien der Unterwelt zugleich den vier Weltgegenden vorstanden, s. Note 235.

248) Sogar die Sate, die Göttin des erhellten Weltraumes, scheint in dem Todtenreiche ein Amt gehabt und wenigstens, gleich allen übrigen Gottheiten, unter der Zahl der 42 Todtenrichter gewesen zu sein, so widersprechend es auch auf den ersten Anblick zu sein scheint, dass eine Göttin des erhellten Weltraumes und des Tages zugleich eine Göttin des Todtenreiches und der Unterwelt sei; da aber der Wechsel von Tag und Nacht durch den Umlauf der Sonne um die Erde auch in der Unterwelt stattfinden muss, die Unterwelt den Aegyptern also keineswegs in ein ewiges Dunkel gehüllt war, so lässt sich auch daraus ein unterweltliches Amt der Sate begreifen. Nur hat die Sate nicht, wie Champollion in seinen früheren Schriften annahm, bei der Sündenwägung eine Hauptrolle. Diese Angabe Champollions beruht auf einem Irrthume rücksichtlich des Namens der Göttin Tme  , über dessen Lesung er in früheren Zeiten schwankte. Diesen Irrthum hat er aber in seiner grammaire égypt. selbst berichtigt, und diese ist offenbar, als die letzte Frucht seiner Studien, das reifste Werk seines Geistes. Es würde Ungerechtigkeit und Undankbarkeit sein, wenn man frühere Irrthümer von ihm als Waffe gegen ihn selbst gebrauchen wollte. In einem so schwierigen Felde sind Irrthümer unvermeidlich und die beste Widerlegung ist Bessermachen.

249) Jamblich. de myster. aegypt. sect. VIII, c. 3: *Καὶ οὕτως ἄνωθεν ἄχρι τῶν τελευταίων ἡ περὶ τῶν ἀρχῶν Αἰγυπτίοις πραγματεία ἀφ' ἑνὸς ἄρχεται καὶ πρόεισιν εἰς πλῆθος τῶν πολλῶν αὖθις ὑφ' ἑνὸς διακυβερνωμένων, καὶ πανταχοῦ τῆς ἀορίστου φύσεως ἐπικρατουμένης ὑπό τινος ὡρισμένου μέτρου, καὶ τῆς ἀνωτάτω ἑνιαίας πάντων αἰτίας.*

250) Diodor. Sicul. I, c. 73: *Καθόλου γὰρ περὶ τῶν μεγίστων οὗτοι (οἱ ἱερεῖς) προβουλευόμενοι συνδιατρίβουσι τῷ βασιλεῖ, τῶν μὲν συνεργοί, τῶν δὲ εἰσηγηταὶ καὶ διδάσκαλοι γινόμενοι, καὶ διὰ μὲν τῆς ἀστρολογίας καὶ τῆς ἱεροσκοπίας τὰ μέλλοντα προσημαίνοντες, ἐκ δὲ τῶν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγεγραμμένων πράξεων τὰς ὠφελῆσαι δυναμένας παραναγινώσκοντες.* Diodor. Sicul. I, 81: *Ἐπιμελῶς γάρ, εἰ καὶ παρά τισιν ἄλλοις, καὶ παρ' Αἰγυπτίοις παρατηρήσεως τυγχάνουσιν αἱ τῶν ἄστρων τάξεις τε καὶ κινήσεις· καὶ τὰς περὶ ἑκάστων ἀναγραφὰς ἐξ ἐτῶν ἀπίστων τῷ πλήθει φυλάττουσιν, ἐκ παλαιῶν χρόνων ἐζηλωμένης παρ' αὐτοῖς τῆς*

περὶ ταῦτα σπουδῆς· τάς τε τῶν πλανήτων ἀστέρων κινήσεις καὶ περιόδους καὶ στηριγμούς, ἔτι δὲ τὰς ἑκάστου δυνάμεις πρὸς τὰς τῶν ζώων γενέσεις, τίνων εἰσὶν ἀγαθῶν ἢ κακῶν ἀπεργαστικαί, φιλοτιμότατα παρατετηρήκασι, καὶ πολλάκις μὲν τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν μελλόντων ἀπαντήσεσθαι κατὰ τὸν βίον προλέγοντες ἐπιτυγχάνουσιν, οὐκ ὀλιγάκις δὲ καρπῶν φθορὰς ἢ τοὐναντίον πολυκαρπίας, ἔτι δὲ νόσους κοινὰς ἀνθρώποις ἢ βοσκήμασιν ἐσομένας προσημαίνουσι, σεισμούς τε καὶ κατακλυσμούς, καὶ κομητῶν ἀστέρων ἐπιτολάς, καὶ πάντα τὰ τοῖς πολλοῖς ἀδύνατον ἔχειν δοκοῦντα τὴν ἐπίγνωσιν, ἐκ πολλοῦ χρόνου παρατηρήσεως γεγενημένης, προγινώσκουσι.

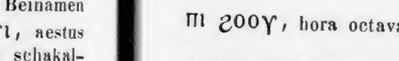
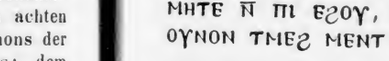
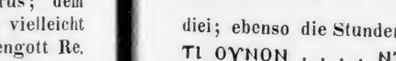
251) So findet sich z. B. bei Wilkinson pl. 66, part 2 der Gott des Gestirnbildes der Keule oder des Schenkels, eine Konstellation des nördlichen Himmels nahe bei der kleinen Bärin (s. Champoll. gr. ég. p. 95). Das Bild stellt einen Gott in Menschengestalt vor mit den gewöhnlichen göttlichen Attributen: dem Kukuphastabe und dem gehenkelten Kreuze, das Zeichen des Sternbildes: den Hinterfuss eines Thieres, auf dem Kopfe tragend. Die Ueberschrift lautet: ϣⲱⲡϣ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄, ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲛⲁⲁ ϩⲣⲁⲓϩⲏⲧ (ⲛ̄) ⲡⲓ ⲉⲣⲡⲉ, Deus constellationis femoris Deus magnus, praefectus templo (ϣⲱⲡϣ  femur, s. Champ. gr. ég. p. 94). Ueber die Paranatellonten vergleiche Sextus Emp. adv. Mathemat. lib. V, p. 343.

252) Porphyr. Epist. ad Aneb. in Jamblich. de myster. Aeg. in fine: *Χαιρήμων μὲν γὰρ καὶ οἱ ἄλλοι οὐδ' ἄλλο τι πρὸ τῶν ὁρωμένων κόσμων ἡγοῦνται, ἐν ἀρχῇ λόγων τιθέμενοι τοὺς Αἰγυπτίων, οὐδ' ἄλλους Θεούς, πλὴν τῶν πλανητῶν λεγομένων, καὶ τῶν συμπληρούντων τὸν ζωδιακόν, καὶ ὅσοι τούτοις παραναπέλλουσι· τάς τε εἰς τοὺς δεκανοὺς τομάς, καὶ τοὺς ὡροσκόπους, καὶ τοὺς λεγομένους κραταιοὺς ἡγεμόνας, ὧν καὶ ὀνόματα ἐν τοῖς Ἀλμενιχιακοῖς φέρεται, καὶ θεραπεῖαι παθῶν, καὶ ἀνατολαί, καὶ δύσεις, καὶ μελλόντων σημειώσεις.* ***Triginta sex Decani***, sagt Firmicus lib. IV. Astronomic. pag. 107, ***omnem Zodiaci possident circulum, ac per duodecim signorum numerum Deorum seu Decanorum haec multitudo dividitur***, so dass also jedes Zeichen drei Dekane hat: ***in signis singulis terni Decani.*** Die genauere Theorie über die Dekane giebt Firmicus a. a. O. Er zählt auch die einzelnen ägyptischen Namen der Dekane auf, von welchen jedoch keiner mit den von Champollion gr. ég. pag. 96 angeführten übereinstimmt. Den Gegenstand handelt genauer ab Salmasius de ann. climact. p. 600 sqq. Hieroglyphisches Material über die Dekane fehlt bis jetzt noch. Ebenso ist der ägyptische Name für Dekan unbekannt. Auf die Eintheilung des Thierkreises in Dekane bezieht sich daher auch die Stelle bei Jamblich. de myster. Aegypt. sect. VIII, c. 3 med.: *κατὰ μέρη διαλαμβάνοντες τὸν οὐρανὸν εἰς δύο μοίρας* (die zwei Hemisphären) *ἢ τέτταρας* (die vier Himmelsgegenden) *ἢ δώδεκα* (die zwölf Thierzeichen) *ἢ ἓξ καὶ τριάκοντα* (die 36 De-

kane oder Horoskope) ἢ διπλασίας τούτων (die Unterabtheilungen der Dekane von je fünf Graden einer) ἢ ἄλλως ὁπωσοῦν αὐτὰς διαιροῦντες (*Αἰγύπτιοι*), ἡγεμονίας καὶ ἰούιων προτάττουσι πλείονας ἢ ἐλάττονας· πᾶσι δὲ αὐτὸν ὑπερέχοντα αὐτῶν ἕνα προτιθέασι.

253) Die verschiedenen Eigenschaften der Planeten giebt Firmicus l. II, c. 10 ausführlich an; ebenso Ptolemaeus tetrabibl. l. II, c. 8. Die Vorstellung ist allbekannt, und es finden sich in den Schriften der Alten häufige Anspielungen auf sie.

254) Herodot II, 82: *Καὶ τάδε ἄλλα Αἰγυπτίοισί ἐστι ἐξευρημένα· μείς τε καὶ ἡμέρη ἑκάστη θεῶν ὅτεν ἐστί.* Nach dieser Stelle des Herodot hatten also die Aegypter die einzelnen Monate und Tage besonderen Gottheiten geweiht. Diese Angabe wird durch die Hieroglyphendenkmäler bestätigt. Nach Salvolini (des principales expressions qui servent à la notation des dates) steht dem ersten Monat Thot eine Göttin(?) Thot vor (also wahrscheinlich die Seph); dem zweiten Monat Paopi der Gott Phtah; dem dritten Monat Athyr die Göttin Hathor; dem vierten Monat Choiak die Pascht; dem fünften Monat Tobi ein Gott mit einer Palme in der Hand unter dem Beinamen ϣϥτBA d. h. portans palmam, zusammengesetzt aus ϣϥιτ, Intensivform für ϥιτ, sumere, ferre, auferre (wie ϣθAM = θωM, claudere, ϣρωιc = ρωιc, vigiliae, ϣτA† = τωτε, fimbria), und BA, ramus palmae — welcher Gott aber unter diesem Beinamen gemeint sei, ist nicht ganz sicher —; dem sechsten und siebenten Monate Mechir und Phamenoth scheint unter den Beinamen ροκϩ-NAA, ardor, aestus magnus, und ροκϩ-κογι, aestus parvus, eine und dieselbe Gottheit, ein Schakal oder ein schakalköpfiger Gott vorgestanden zu haben, also Anubis; dem achten Monat Pharmuthi stand die Rannu vor; dem neunten Pachons der Mondgott Joh-Chonsu; dem zehnten Paoni der Gott Horus; dem elften Epiphi eine froschköpfige Göttin gleiches Namens, vielleicht eine Form der Neith; dem zwölften Mesore der Sonnengott Re. Inwiefern diese Angaben sicher sind, kann der Verfasser nicht genauer bestimmen, da er kein hieroglyphisches Material über diese Monatsgottheiten zur Hand hat. Die fünf Schalttage, welche von den Aegyptern nach ihren zwölf Monaten von je 30 Tagen hinzugefügt wurden, um die Dauer des 365tägigen Jahres auszufüllen (Dio Cassius l. XLIII, c. 26: *Αἰγύπτιοι μὲν τριακονθημέρους τοὺς μῆνας λογίζονται, ἔπειτα ἐπὶ παντὶ τῷ ἔτει τὰς πέντε ἡμέρας ἐπάγουσιν*), waren bekanntlich den fünf Kroniden: Osiris, Arueris, Typhon, Isis und Nephthys geweiht (s. oben Note 181). Die Wochentage waren den sieben beweglichen Gestirnen, den Planeten, geweiht; denn die Eintheilung der Monate in siebentägige Wochen und die Verbindung der einzelnen Planeten mit den einzelnen Tagen ist ebenfalls ägyptischen Ursprungs. Ueber die Reihenfolge, in der die einzelnen Planeten den Wochentagen vorstehen, die bekannte und noch heute gebräuchliche, welche mit der Reihenfolge der

Planeten im Weltraume nicht übereinstimmt, giebt Dio Cassius (hist. Rom. l. XXXVII, c. 18 und 19) zwei verschiedene Erklärungen, von denen die letztere die einzig richtige zu sein scheint. Nachdem er im 18. Kapitel bemerkt hat: *Τὸ δὲ δὴ ἐς τοὺς ἀστέρας τοὺς ἑπτά, τοὺς πλανήτας ὠνομασμένους, τὰς ἡμέρας ἀνακεῖσθαι, κατέστη μὲν ὑπ' Αἰγυπτίων,* — fährt er im 19. Kapitel so fort: *Εἷς μὲν δὴ οὗτος λέγεται λόγος· ἕτερος δὲ ὅδε· τὰς ὥρας τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς ἀπὸ τῆς πρώτης ἀρξάμενος ἀριθμεῖν· καὶ ἐκείνην μὲν τῷ Κρόνῳ διδοὺς, τὴν δὲ ἔπειτα τῷ Διΐ, καὶ τρίτην Ἄρει, τετάρτην Ἡλίῳ, πέμπτην Ἀφροδίτῃ, ἕκτην Ἑρμῇ, καὶ ἑβδόμην Σελήνῃ, κατὰ τὴν τάξιν τῶν κύκλων, καθ' ἣν οἱ Αἰγύπτιοι αὐτὴν νομίζουσι, καὶ τοῦτο καὶ αὖθις ποιήσας· πάσας γὰρ οὕτως τὰς τέσσαρας καὶ εἴκοσιν ὥρας περιελθὼν εὑρήσεις τὴν πρώτην τῆς ἐπιούσης ἡμέρας ὥραν ἐς τὸν Ἥλιον ἀφικνουμένην. Καὶ τοῦτο καὶ ἐπ' ἐκείνων τῶν τεσσάρων καὶ εἴκοσιν ὡρῶν κατὰ τὸν αὐτὸν τοῖς πρόσθεν λόγον πράξας, τῇ Σελήνῃ τὴν πρώτην τῆς τρίτης ἡμέρας ὥραν ἀναθήσεις, κἂν οὕτω καὶ διὰ τῶν λοιπῶν πορεύσῃ, τὸν προσήκοντα ἑαυτῇ θεὸν ἑκάστη ἡμέρα λήψεται. Ταῦτα μὲν οὕτω παραδέδοται.* Diese letztere Erklärung scheint mit der ächten ägyptischen Lehre übereinzustimmen; wenigstens finden sich unter den bis jetzt bekannt gewordenen Hieroglyphenbildern Abbildungen solcher Stundengottheiten mit Sternen über den Köpfen, zum Zeichen, dass man sie als Gestirngottheiten betrachtete, z. B. bei Wilkinson pl. 60, part 3 mit den Ueberschriften: ΤΙ ΟΥΝΟΝ ΤΜΕϩ ϣΜΟΥΝ ΝΝ ΠΙ ϩΟΟΥ, hora octava diei;  ΤΙ ΟΥΝΟΝ ΤΜΕϩ ΜΗΤΕ ΝΝ ΠΙ ΕϩΟΥ, hora decima diei;  ΤΙ ΟΥΝΟΝ ΤΜΕϩ ΜΕΝΤ ϹΝΟΥΤΕ ΝΝ ΠΙ ΕϩΟΥ, hora duodecima diei; ebenso die Stunden der Nacht, z. B.:  ΤΙ ΟΥΝΟΝ . . . . ΝΤΕ ΠΙ ϫωρϩ, hora (das Zahlwort scheint beim Abschreiben übersehen worden zu sein) noctis.

255) Welche Theile des Körpers den verschiedenen Planeten untergeordnet wurden, giebt Firmicus l. II, c. 10 im Einzelnen an; so heisst es von Saturn: *Ex corporis partibus dextram aurem splenemque ac melancholiam habet;* von Jupiter: *aurem sinistram et epar habet;* von der Sonne: *universalis caput animantis spiritumque ac dextrum oculum possidet.* Und dass dies wirklich eine ächt ägyptische Vorstellungsweise war, beweist die in Note 148 angeführte Stelle aus dem Todtenbuche, in welcher der rechte der beiden Schläfe dem Sonnengotte des Tages, der linke dem Sonnengotte der Nacht d. h. dem nächtigen, unterweltlichen Sonnengotte Etmu geweiht werden. Ebenso hat jedes Sternbild des Thierkreises und jeder Dekan seine Körpertheile, über welche ihm eine besondere Herrschaft zugeschrieben wird. Demgemäss mussten also auch

die Heilungen der einzelnen Krankheiten dem Einflusse derjenigen Gestirngottheiten beigelegt werden, welche über den kranken Theil eine besondere Herrschaft ausübten; und dies ist die Grundansicht der ganzen astrologischen Medicin. Firmicus (l. IV, c. 16) schreibt ihre Erfindung und Anordnung dem ägyptischen Könige Nekepso zu, dem ersten Könige der zwanzigsten Dynastie, der um 1280 v. Chr. G. herrschte: *Sic et Necepso, Aegypti justissimus imperator, optimus quoque astronomus, per ipsos decanos omnia vitia valetudinesque collegit, ostendens, quam valetudinem quis decanus efficeret, quia una natura ab alia vincitur unusque Deus ab altero; ex contrariis ideo naturis contrariisque potestatibus omnium aegritudinum medelas divinae rationis magisteriis adinvenit.*

256) Herodot II, 82: *Τέρατά τε πλέω σφιν (τοῖς Αἰγυπτίοις) ἀνεύρηται ἢ τοῖσι ἄλλοισι ἅπασι ἀνθρώποισι· γενομένου γὰρ τέρατος φυλάσσουσι γραφόμενοι τὠποβαῖνον· καὶ ἢν κοτε ὕστερον παραπλήσιον τούτῳ γένηται, κατὰ ταὐτὸ νομίζουσι ἀποβήσεσθαι.*

257a) Hermes trismeg. *ἐκ τῶν πρὸς Ἄμμωνα* in Patricii nova de universis philosophia p. 38 (p. 475 des ganzen Werkes): *πάντα δὲ γίνεται φύσει καὶ εἱμαρμένῃ· καὶ οὐκ ἔστι τόπος ἔρημος προνοίας· πρόνοια δέ ἐστιν αὐτοτελὴς λόγος τοῦ ἐπουρανίου Θεοῦ· δύο δὲ αὐτοῦ αὐτοφυεῖς δυνάμεις, ἀνάγκη καὶ εἱμαρμένη· ἡ δὲ εἱμαρμένη ὑπηρετεῖ προνοίᾳ καὶ ἀνάγκῃ· τῇ δὲ εἱμαρμένῃ ὑπηρετοῦσιν οἱ ἀστέρες.*

257b) Jamblich. de myster. Aegypt. sect. VIII, c. 7: *ἀλλ' οἱ μὲν Θεοὶ λύουσι τὴν εἱμαρμένην,* und Porphyr. in epistol. ad Anebon., welche dem Werke des Jamblich vorgesetzt ist: *Θεοὺς ὡς λυτῆρας τῆς εἱμαρμένης μόνους . . . . Θεραπεύουσι.*

258) Auch unter den Alten und, wie es scheint, schon unter den Aegyptern selbst gab es (nach Firmicus l. I, c. 3) zwei verschiedene Ansichten, von denen die eine die Freiheit des menschlichen Willens neben einem über alle aussenweltliche Dinge verhängten Geschicke behauptete, die Herrschaft des Geschickes nur auf die äussere Natur beschränkte, während eine andere auch den freien Willen der Herrschaft des Geschickes unterordnete, also eigentlich gar keinen freien Willen zugab. *Sunt qui dicunt*, sagt Firmicus in der angeführten Stelle, *esse quidem quandam vim fortunae ac fati, quam εἱμαρμένην vocant; sed huic necessitati disputationis suae licentia quaedam tribuit, quaedam contradicit, lex necessitasque fatorum ut non posse videatur aliquid, et posse. Hanc namque εἱμαρμένην volunt naturae hominum caeterorumque animantium quadam societate conjungi, ut quia sic facti et procreati sumus, ut certo viventes tempore, completo vitae cursu, ad divinum spiritum, qui nos sustentat, resoluta corporis fragilitate, referamur, subjici nos censeat ad complendum istum finem fato pariter ac sorti, ut et nos et omnes animantes unus ac similis dissolutionis terminus fatalis sciti lege conficeret. Omnia vero, quae ad cursum vitae pertinent, in nostra voluntate esse posita ac potestate, ut nostrum sit quod vivimus, fati vero ac sortis solum videatur esse quod morimur.* Zu dieser Ansicht bekennt sich z. B. Jamblichus in seiner Abhandlung de mysteriis Aegyptiorum sect. VIII, c. 6, p. 161. Nach der entgegengesetzten Ansicht aber, und diese theilt Firmicus, ist es *absurdum, confitentem necessitatem fati derogare postea fato;* vielmehr muss man zugeben: *ortum finemque vitae, actus etiam nostros universos, studia cupiditatesque, et quidquid illud est, quod ad humanae rationis conversationem pertinet, fatalis necessitatis inevitabili sententia contineri. Cedamus itaque fide veritatis oppressi et confiteamur, verae rationis secuti judicia, nihil in nostra sed totum in fatorum esse positum potestate, ut quidquid vel facimus vel patimur, totum hoc fortunae nobis judicio conferatur.* Zu dieser letzteren Klasse gehören also diejenigen Aegypter, von denen Porphyrius in seiner epistola ad Anebonem sagt: *οἱ πλείους καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐκ τῆς τῶν ἀστέρων ἀνῆψαν κινήσεως οὐκ οἶδ' ὅπως δεσμοῖς ἀλύτοις ἀνάγκης, ἣν εἱμαρμένην λέγουσι, πάντα καταδήσαντες, καὶ πάντα τούτοις ἀνάψαντες τοῖς Θεοῖς, οὓς ὡς λυτῆρας τῆς εἱμαρμένης μόνους θεραπεύουσι.* Zu welcher Stelle Eusebius praep. ev. l. III, c. 4 hinzusetzt: *διὸ καὶ μόνοις τοῖς ἄστροις τὴν τῶν ὅλων ἀνετίθησαν αἰτίαν, τὰ πάντα εἱμαρμένης ἐξάπτοντες καὶ τῆς τῶν ἄστρων κινήσεώς τε καὶ φορᾶς· ὥςπερ ἀμέλει εἰςέτι καὶ νῦν ἥδε παρ' αὐτοῖς κεκράτηκεν ἡ δόξα.*

259) Die Präexistenz der Seelen ist bekanntlich sowohl eine Lehre des Pythagoras als des Platon. Maximus Tyrius dissertat. XVI, c. 2 sagt: *Πυθαγόρας ὁ Σάμιος πρῶτος ἐν τοῖς Ἕλλησιν ἐτόλμησεν εἰπεῖν, ὅτι αὐτῷ τὸ μὲν σῶμα τεθνήξεται, ἡ δὲ ψυχὴ ἀναπτᾶσα οἰχήσεται ἀθανὴς καὶ ἀγήρως· καὶ γὰρ εἶναι αὐτὴν πρὶν ἥκειν δεῦρο.* Und von Platon sagt Clemens Alexandr. strom. l. I, c. XV, p. 355: *Ψυχὰς γὰρ ἀγαθὰς, κατὰ Πλάτωνα, καταλιπούσας τὸν ὑπερουράνιον τόπον ὑπομεῖναι ἐλθεῖν εἰς τόνδε τὸν τάριαρτον, καὶ σῶμα ἀναλαβούσας τῶν ἐν γενέσει κακῶν ἁπάντων μετασχεῖν.* Ebenso wird bei den späteren Platonikern die Unsterblichkeit der Seele immer mit ihrer Präexistenz verbunden und auf diese gegründet; Chalcidius comment. in Tim. p. 317: *Anima vero omni est corpore antiquior, habens olim et ante conjugationem corporis substantiam propriam; extinctisque animalibus separatur sine perpetuitatis incommodo.* Da nun die ganze astrologische Lehre von den Horoskopien auf das Herabkommen der Seelen aus dem Sternenhimmel und auf die während ihrer Durchwanderung der Gestirnsphären ihnen widerfahrenden Einflüsse der Gestirne und Planeten gebaut ist, so ist es offenbar, dass die Aegypter einen Aufenthalt der Seelen in dem Himmelsgewölbe vor der Geburt annahmen, und dass also die Lehre jener griechischen Philosophen von der Präexistenz der Seelen ägyptischen Ursprunges ist.

260) Porphyr. apud Stobaeum in Eclog. physic. p. 203 sagt ausdrücklich: *διὰ ζωδίων δώδεκα ἡ ὁδὸς ταῖς ψυχαῖς πεπίστευται τοῖς Αἰγυπτίοις γίγνεσθαι.* Wie auf dieser Durchwanderung des Himmels die Seele ihre einzelnen Eigenschaften durch die Planeten erhalte, setzt Macrobius Somn. Scip. I, 12, 68 weitläufig auseinander: *De zodiaco et lacteo ad subjectas sphaeras anima delapsa, dum per illas labitur, in singulis singulos motus, quos in exercitio est habitura, producit: in Saturni ratiocinationem et intelligentiam, in Joris vim agendi, in Martis animositatem, in Solis sentiendi opinandique naturam, desiderii vero motum in Veneris, pronuntiandi et interpretandi, quae sentiat in orbe Mercurii, naturam vero plantandi et augendi corpora ingressu globi lunaris exercet* etc. Andere legen den verschiedenen Planeten-Einflüssen andere Seeleneigenschaften bei, z. B. Servius ad Aeneid. VI, 714: *Mathematici fingunt, quod singulorum numinum potestatibus corpus et anima connexa sint, quia quum descendunt animae trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, Veneris libidinem, Mercurii lucri cupiditatem, Joris regni desiderium.* Alle sind jedoch darin einstimmig, dass die Seele ihre verschiedenen Eigenschaften bei dieser Durchwanderung der Himmelssphären erhalte.

261) Jamblich. de myster. Aegypt. sect. VIII, c. 6 zur Widerlegung des von Porphyr. in seiner epist. ad Anebon. aufgestellten Satzes: *Αἰγυπτίων οἱ πλείους καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐκ τῆς τῶν ἀστέρων ἀνῆψαν κινήσεως* sagt: *Τὸ δὲ πῶς ἔχει δεῖ διὰ πλειόνων ἀπὸ τῶν Ἑρμαϊκῶν σοι νοημάτων διερμηνεῦσαι· δύο γὰρ ἔχει ψυχάς, ὡς ταῦτά φησι τὰ γράμματα, ὁ ἄνθρωπος· καὶ ἡ μέν ἐστιν ἀπὸ τοῦ πρώτου νοητοῦ μετέχουσα καὶ τῆς τοῦ δημιουργοῦ δυνάμεως, ἡ δὲ ἐνδιδομένη ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων περιφορᾶς . . . . τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ἡ μὲν ἀπὸ τῶν κόσμων εἰς ἡμᾶς καθήκουσα ψυχή, ταῖς περιόδοις συνακολουθεῖ τῶν κόσμων· ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ νοητοῦ νοητῶς παροῦσα τῆς γενεσιουργοῦ κινήσεως ὑπερέχει.* Ebenso leiten die hermetischen Schriften die Unterordnung der Seelen unter das Geschick von ihrer Verbindung mit der dem Geschicke unterwürfigen irdischen Natur ab; Mercur. fragm. bei Stob. Ecl. citirt von Gale in seinen Noten zu Jambl. de myster. Aegypt. p. 307: *Παραλαβοῦσα δὲ ἡ ψυχή, καθὼς εἴργασται τούτῳ (τῷ σώματι), παρέχει ζωὴν τῷ τῆς φύσεως ἔργῳ· ἡ φύσις τοίνυν ὁμοιοῖ τὴν ἁρμονίαν τῇ τῶν ἀστέρων συγκράσει, καὶ ἑνοῖ τὰ πολυμιγῆ πρὸς τὴν τῶν ἄστρων ἁρμονίαν, ὥστε ἔχειν πρὸς ἄλληλα συμπάθειαν· τέλος γὰρ τῆς τῶν ἀστέρων ἁρμονίας τὸ γεννᾶν συμπάθειαν καθ' εἱμαρμένην αὐτῷ.* Ehe also die Seele irdische Natur angenommen hat, ist sie dem Geschicke nicht unterworfen; sobald sie aber sich mit dem Körper verbunden hat, *πλησιάζει τῇ σωματικῇ φύσει, δουλεύει τῇ εἱμαρμένῃ*, wie die hermetischen Schriften bei Stob. Ecl. phys. p. 199 sagen.

Wenn also Plutarch (de facie in orbe lunae c. 28) dem Menschen ebenfalls eine doppelte Seele beilegt: den *νοῦς* und die *ψυχή*, und den *νοῦς* von der Sonne, die *ψυχή* von dem Monde herleitet so erklärt sich dies aus der vorgetragenen ägyptischen Vorstellungsweise. *Τὸν ἄνθρωπον οἱ πολλοὶ σύνθετον μὲν ὀρθῶς, ἐκ δυοῖν δὲ μόνον σύνθετον οὐκ ὀρθῶς ἡγοῦνται*, sagt Plutarch, *μόριον γὰρ εἶναί πως ψυχῆς οἴονται τὸν νοῦν, οὐδὲν ἧττον ἐκείνων ἁμαρτάνοντες οἷς ἡ ψυχὴ δοκεῖ μόριον εἶναι τοῦ σώματος· νοῦς γὰρ ψυχῆς, ὅσῳ ψυχὴ σώματος, ἄμεινόν ἐστι καὶ θειότερον· . . . . τριῶν δὲ τούτων συμπαγέντων, τὸ μὲν σῶμα ἡ γῆ, τὴν δὲ ψυχὴν ἡ σελήνη, τὸν δὲ νοῦν ὁ ἥλιος παρέσχεν εἰς τὴν γένεσιν.* Dieselbe Dreitheilung des Menschen als eine auch mit einzelnen Modifikationen gemeinschaftliche Lehre der Griechen, Aegypter und Chaldäer (Mager) erwähnt Nicephorus bei Synesius p. 394 A (Lobeck. Aglaoph. p. 933): *Τὰ περὶ Ἀθηνᾶς μυθολογούμενα ἀλληγοροῦσιν οἱ σοφώτεροι· τὴν μὲν Ἀθηνᾶν φασιν εἶναι τὴν ψυχὴν . . . . Τριτογένειάν φασι δέ, ὅτι κατιοῦσα λαμβάνει ἐκ τοῦ αἰθέρος τὸ θυμικόν* (das ist offenbar ein Irrthum), *τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν ἐκ τῆς σελήνης (ὑγρὰ γὰρ ἡ σελήνη)· εἶτα ἐφεξῆς ἐκ τῶν στοιχείων λαμβάνει τὴν τοῦ σώματος σύνθεσιν. Ταῦτα δή φασιν Ἕλληνες, ἄλλα δὲ Αἰγύπτιοι καὶ Χαλδαῖοι.* Demnach bestände die Seele aus dem *θυμικόν* und dem *ἐπιθυμητικόν*, was dem *νοῦς* und der *ψυχή* des Plutarch entspräche, während sonst das *θυμικόν* und *ἐπιθυμητικόν* Unterabtheilungen der *ψυχή* sind. Die Lehre ist offenbar schief dargestellt.

262) Dass die Lehre von den Schutzgeistern, jenen den Menschen während ihrer irdischen Büssungszeit zum Beistand beigegebenen Dämonen, eine alte sei und nicht erst ein Erzeugniss der Neuplatoniker, beweist ihr Vorkommen bei Plato und Empedokles. Da eine solche Vorstellung aber dem griechischen Glaubenskreise fremd ist, so muss sie aus einem ausländischen Ideenkreise herstammen. Da nun Pythagoras und Plato den grössten Theil ihrer eigenthümlichen Glaubenslehren aus dem ägyptischen Glaubenskreise entlehnten, wie sich in der Folge ausweisen wird; da ferner Porphyr (in seiner epistola ad Anebon.) und Jamblich (de myst. Aeg. sect. IX) den Aegyptern die Lehre von den Schutzgeistern, den jedem Menschen eigenthümlichen Dämonen, *οἰκεῖος δαίμων*, ausdrücklich beilegen, dieser *οἰκεῖος δαίμων* auch in der Astrologie und bei der Aufstellung der Horoskopien eine bedeutende und wesentliche Rolle spielt (Firmicus l. IV, c. 11): so war offenbar diese Lehre in Aegypten einheimisch und mit dem gesammten übrigen astrologischen Glauben gleich alt. Nach Porphyrius (in seiner epistola) waren die Meinungen darüber getheilt, ob man nur Einen solchen „eigenen Dämon", oder zwei, einen guten und einen bösen, oder gar drei für jeden einzelnen von den drei Theilen der Seele annehmen sollte. Diese Meinungsverschiedenheit ist wohl erst ein Erzeugniss der späteren Ausbildung der Lehre.

263) So sagt die schon oben (Note 200) angeführte Stelle des Dio Chrysostomus (orat. XXX, p. 550): *Τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματος* (vom Geschlechte jener Giganten, welche sich gegen die Götter auflehnten) *ἐσμὲν ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι· ὡς οὖν ἐκείνων ἐχθρῶν ὄντων, τοῖς θεοῖς οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι ἐσμέν, ἀλλὰ κολαζόμεθά τε ὑπ'*

αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρίᾳ γεγόναμεν ἐν φρουρᾷ. Nach dieser Stelle wären die Menschen von dem Geschlechte jener Giganten, welche sich gegen die Götter aufgelehnt haben, und der Aufenthalt der Menschen auf der Erde wäre eine Busse für jenes Verbrechen. Diese Ansicht, obgleich in der obigen Stelle ungeschickt ausgedrückt, scheint eine ächt ägyptische Vorstellung zu sein, da sie, wie oben (Note 200) nachgewiesen wurde, aus dem inneren Zusammenhange der ägyptischen Glaubenslehre fast mit Nothwendigkeit hervorgeht. Diese bei den Pythagoräern und bei Plato mehrfach vorkommende Ansicht, dass unser irdisches Leben ein Büssungszustand, ein Gefängnissaufenthalt, ein Tod für jenes höhere himmlische Leben, dass unser Leib ein Grab sei u. s. w., eine Ansicht, die der heiteren griechischen Weltanschauung so fremdartig ist, möchte also mit grosser Wahrscheinlichkeit als eine ägyptische zu betrachten sein.

264) Horapollo I, 14: Ἱερέα σημαίνοντες κυνοκέφαλον ζωγραφοῦσι . . . . γεννᾶται (γὰρ ὁ κυνοκέφαλος) περιτετμημένος, ἣν καὶ οἱ ἱερεῖς ἐπιτηδεύουσι περιτομήν. Dass bei den Aegyptern die Beschneidung üblich war, sagen Herodot II, 36 u. 104; Diod. Sicul. III, 32 in fine. Besonders aber die Priester mussten beschnitten sein: Origenes in seiner Erklärung des Briefs an die Römer l. II, c. II vers. fin.; Anakandrides bei Athenaeus l. VII, p. 300.

265) Herodot II, 37 und 41.

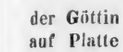
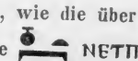
266) Daher sagt Herodot II, 123: πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι.

267) Daher das Gebet der Aegypter bei der Bestattung eines Verstorbenen, die Götter möchten ihn in ihre Gemeinschaft aufnehmen, Diod. Sicul. I, c. 92: Παρακαλοῦσι τοὺς κάτω θεοὺς σύνοικον δέξασθαι τοῖς εὐσεβέσι; oder wie Porphyr. de abstinentia l. IV, § 10, p. 157 genauer angiebt: die Aegypter, einen Leichnam zu Grabe tragend, hätten im Namen des Verstorbenen so gebetet: ὦ δέσποτα Ἥλιε καὶ θεοὶ πάντες, οἱ τὴν ζωὴν τοῖς ἀνθρώποις δόντες, προσδέξασθέ με, καὶ παράδοτε τοῖς ἀϊδίοις θεοῖς σύνοικον. Die angerufenen Gottheiten waren, wie man sieht, die Gestirne und Planeten, unter deren Einflusse der Geist bei seinem Herabsteigen auf die Erde das irdische Leben erhalten hatte.

268) Plutarch de facie in orbe lunae c. 28: Πᾶσαν ψυχὴν, σώματος ἐκπεσοῦσαν, εἱμαρμένον ἐστὶ τῷ μεταξὺ γῆς καὶ σελήνης χωρίῳ πλανηθῆναι χρόνον οὐκ ἴσον. Ἀλλ' αἱ μὲν ἄδικοι καὶ ἀκόλαστοι δίκας τῶν ἀδικημάτων τίνουσι· τὰς δὲ ἐπιεικεῖς, ὅσον ἀφαγνεῦσαι καὶ ἀποπνεῦσαι ἀπὸ τοῦ σώματος, ὥσπερ αἰτίου πονηροῦ, μιασμοὺς, ἐν τῷ πρωτάτῳ τοῦ ἀέρος, ὃν λειμῶνας ἄδου καλοῦσι, δεῖ γίνεσθαι χρόνον τινὰ τεταγμένον· εἶτα οἷον ἐξ ἀποδημίας ἀνακομιζόμεναι φυγαδικῆς εἰς πατρίδα, γεύονται χαρᾶς. Dass aber Plutarch hier ägyptische Lehre vorträgt, wird in der folgenden Note nachgewiesen.

269) Servius zur Aeneis XI, 51: *Dicunt Physici, quum nasci coeperimus, sortimur a Sole spiritum, a Luna corpus, a Venere cupiditatem, a Saturno humorem, quae omnia singulis reddere videntur extincti.* Dies wird im Poemander des Hermes trismegistus p. 8 (ed. Turneb. 1554) weiter so ausgeführt: Πρῶτον μὲν ἐν τῇ ἀναλύσει τοῦ σώματος τοῦ ὑλικοῦ παραδίδωσιν αὐτὸ τὸ σῶμα εἰς ἀλλοίωσιν· καὶ τὸ εἶδος, ὃ εἶχες ἀφανὲς γίνεται, καὶ τὸ ἦθος τῷ δαίμονι (dem Schutzgeiste) ἀνενέργητον παραδίδωσι, καὶ αἱ αἰσθήσεις τοῦ σώματος εἰς τὰς ἑαυτοῦ πηγὰς ἐπανέρχονται, μέρη γινόμεναι καὶ πάλιν συνιστάμεναι εἰς τὰς ἐνεργείας, καὶ ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία εἰς τὴν ἄλογον φύσιν χωρεῖ. Οὕτως ὁρμᾷ λοιπὸν ἄνω διὰ τῆς ἁρμονίας (d. h. durch die sieben Planetensphären, welche ja nach der Lehre der Pythagoräer und Neuplatoniker die Sphärenmusik, die Weltharmonie, hervorbrachten)· καὶ τῇ πρώτῃ ζώνῃ (der des Mondes) δίδωσι τὴν αὐξητικὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μειωτικήν· καὶ τῇ δευτέρᾳ (der des Merkur) τὴν μεχανὴν τῶν κακῶν, δόλον ἀνενέργητον· καὶ τῇ τρίτῃ (der der Venus) τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην ἀνενέργητον· καὶ τῇ τετάρτῃ (der der Sonne) τὴν ἀρχοντικὴν προφανίαν ἀπλεονέκτητον· καὶ τῇ πέμπτῃ (der des Mars) θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν· καὶ τῇ ἕκτῃ (der des Jupiter) τὰς ἀφορμὰς τὰς κακὰς τοῦ πλούτου ἀνενεργήτους· καὶ τῇ ἑβδόμῃ ζώνῃ (der des Saturn) τὸ ἐνεδρεῦον ψεύδος· καὶ τότε γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἁρμονίας ἐνεργημάτων γίνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν (den Fixsternhimmel) τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων, καὶ ὑμνεῖ σὺν τοῖς οὖσι τὸν πατέρα, συγχαίρουσι δὲ οἱ παρόντες τῇ τούτου παρουσίᾳ. Dass dies Einstimmen in die Sphärenmusik eine ägyptische Vorstellung ist, möchte stark bezweifelt werden, da man das Singen im Himmel zunächst als eine christliche Vorstellung kennen lernt, obgleich Gesänge einen Theil des ägyptischen Gottesdienstes ausmachten und die Sänger eine eigene Priesterklasse bildeten, Hymnensingen also wohl mit dem Begriffe von Götterverehrung in der Vorstellung der Aegypter eng verbunden war. Dass aber dies Singen im Himmel, diese Theilnahme an der Sphärenmusik, eine Verehrung der höchsten Gottheit bedeuten soll, ist klar. Man muss sich bei solchen Dingen vor zu voreiligem Absprechen hüten. — Aus dieser erst nach dem Sterben stattfindenden Ablösung der verschiedenen irdischen Seelentheile von dem Geiste während seiner Durchwanderung der Planetensphären erklärt sich nun auch ein sonst räthselhafter und ausserdem noch verderbter Theil der schon mehrfach angeführten Stelle des Plutarch (de facie in orbe lunae c. 28). Die Worte lauten: Ὃν δ' ἀποθνήσκομεν θάνατον, ὁ μὲν ἐκ τριῶν δύο ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον (d. h. der erste Akt des Todes, der Auflösung des Menschen in seine einzelnen Bestandtheile, macht den Menschen aus einem dreitheiligen Wesen zu einem zweitheiligen; denn vor dem Tode besteht der Mensch aus Geist, Seele und Körper, νοῦς, ψυχὴ und σῶμα; nach dem Tode aber besteht er nur aus Geist und Seele)· ὁ δὲ ἓν ἐκ δυοῖν (d. h. der zweite Akt der Auflösung macht den Menschen aus einem zweitheiligen Wesen zu einem einfachen; denn bei der Durch-

wanderung durch die Planetensphären trennt sich nach und nach auch die Seele in ihren verschiedenen Theilen vom Geiste, und dieser bleibt dann als ein einfaches Wesen übrig)· *καὶ ὁ μὲν ἐστιν ἐν τῇ γῇ* (*γῇ* muss, wie die Sache lehrt, hinzugesetzt werden und ist aus Unverständniss der Stelle ausgefallen) *τῆς Δήμητρος ἐν αὐτῷ τελεῖν*· (so muss interpungirt und *αὐτῷ* statt *αὐτῇ* gelesen werden; d. h. der erste Akt der Auflösung findet statt auf der Erde beim Sterben selbst und ist ein Werk der Demeter d. h. der Rhea-Netpe, deren Identität mit der Demeter oben Note 163 und deren Eigenschaft als unterweltliche Gottheit Note 165 nachgewiesen wurde; *ἐν αὐτῷ τελεῖν*, in ipso moriundo, s. Matth. ausführl. gr. Gr. § 469) *διὸ καὶ τοὺς νεκροὺς Ἀθηναῖοι Δημητρείους ὠνόμαζον τὸ παλαιόν· ὁ δ' ἐν τῇ σελήνῃ τῆς Περσεφόνης* (d. h. der zweite Akt der Auflösung, die Scheidung des Geistes von der Seele, geht im Monde in der ersten Planetensphäre vor sich und ist ein Werk der Isis; denn dass diese mit der Persephone Eins ist, wurde oben Note 228 nachgewiesen)· *καὶ σύνοικός ἐστι τῆς μὲν* (der Rhea-Demeter) *χθόνιος ὁ Ἑρμῆς* (der unterirdische Hermes im Gegensatze zu dem *οὐράνιος Ἑρμῆς*, Joh-Taate, dem Mondgotte, dem Himmelskörper, kann nur Tat-Kynokephalos, der einmal grosse, der *θεὸς ἀνητὸς καὶ ἐπίγειος*, sein)· *τῆς δὲ* (der Isis-Persephone) *οὐράνιος* (sc. *ὁ Ἑρμῆς* d. h. Joh-Taate, der Mondgott selbst). *Λύει δὲ αὐτὴ* (die Demeter) *μὲν ταχὺ καὶ μετὰ βίας τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος, ἡ δὲ Περσεφόνη πρᾴως καὶ χρόνῳ πολλῷ τὸν νοῦν ἀπὸ τῆς ψυχῆς* (lind und langsam während der allmähligen Durchwanderung des Geistes durch die Planetensphären) *καὶ διὰ τοῦτο μονογενὴς κέκληται* (sc. *νοῦς*), *μόνον γὰρ γίνεται τὸ βέλτιστον τοῦ ἀνθρώπου, διακρινόμενον ὑπ' αὐτῆς* (*τῆς Περσεφόνης*)· *συνιυγχάνει δὲ οὕτως κατὰ φύσιν ἑκάτερον.* So wird die bisher unverstandene Stelle klar und deutlich. Die sehr stark aufgetragene ägyptische Färbung dieses letzten Theiles setzt wohl ausser allen Zweifel, dass die ganze Stelle des Plutarch wirklich ägyptische Lehren und Vorstellungen enthält.

Auf diese Wandernng der Seele durch die Unterwelt nnd die himmlischen Räume bezieht sich ein frommer Segenswunsch, der in lateinischen und griechischen Inschriften dem Verstorbenen nachgerufen wird: *Λῴη σοὶ ὁ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ.* An mehreren Stellen des Todtenbuches nämlich wird die Seele auf ihrer langen Wanderung durch Speise und Trank erquickt (S. XXII, c. 57; S. XXIII, c. 59; S. LXXIV, c. 152). Vor einem Perseabaume steht oder sitzt die Seele in Menschengestalt oder in der Gestalt eines menschenköpfigen Vogels (die symbolische Bezeichnung des Begriffes BAI, anima, spiritus, Geist, Seele). In den Zweigen des Baumes steht eine Gottheit, die in der einen Hand eine Vase, in der anderen eine Platte mit Früchten hält und der Seele in ihre geöffneten Hände Wasser giesst d. h. die hungernde und dürstende Seele speist und tränkt. Nach dem Texte ist die labende Gottheit die Netpe. Bei Wilkinson pl. 32 und 36 A findet sich dieselbe Darstellung. Auf Platte 32 ist es die Netpe, wie die über dem Kopfe der Göttin angebrachte Namenshieroglyphe  NETΠE aussagt auf Platte 36 ist es nach der hieroglyphischen Ueberschrift die Hathor, die Beherrscherin der Unterwelt:  ϩAT-ϩOP TNEB N·TKAϩ EMENT, Hathor imperatrix regionis inferae (Amenthis). In der letzten Stelle des Todtenbuches (S. LXXIV, c. 152), wo die Seele schon den ganzen Weltraum durchwandert hat und eben im Begriff ist, in die höchsten Regionen des Himmelsgewölbes, den Sitz der höchsten kosmischen Gottheiten: des Phtah und des Harseph, und der Urgottheit: der Pascht, der Neith, des Sevek und des Amun-Kneph, einzutreten, ist die Seele sitzend dargestellt, und eine Gottheit überreicht ihr knieend Trank und Speise. Dieser Labetrunk, diese Erquickung auf der Wanderung durch die Himmelsräume, ist also mit jenem frommen Segenswunsche gemeint, wenn es in einer Grabschrift (Orelli inscr. lat. select. vol. II, p. 335, no. 4766) heisst: *D. M.* (Diis manibus) *JULIA POLITICE DOE SE OSIRIS TO PSYCRON HYDOR*, d. h. *δῴη σοὶ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ*; oder wie es in einer anderen Inschrift heisst (ibidem): *ψυχρὸν ὕδωρ δῴη σοὶ ἄναξ ἀνέρων Ἀϊδωνεύς*; oder (Orell. vol. II, p. 358): *εὐψύχει κυρία καὶ δῴη σοὶ ὁ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ.*

270) Herodot II, 123: *Πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι· τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῷον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται· ἐπειὰν δὲ περιέλθῃ πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινὰ, αὖτις ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν· τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τριςχιλίοισι ἔτεσι. Τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω.* Dass Herodot mit diesen letzten Worten auf Pherekydes, Pythagoras und auch wohl auf andere Pythagoräer, als z. B. auf Empedokles, anspielt, ist klar.

271) Todtenbuch der Aegypter p. L.

272) S. Wilkinson pl. 87.

273) Man muss wohl diesen Satz, den die Pythagoräer ausdrücklich lehrten (vgl. Pindar. Olympic. Ode II, v. 123 sqq.), auch den Aegyptern zuschreiben, da er in der Natur der Sache liegt und das natürliche Gefühl es verlangt, dass ein tugendhaftes Leben zu einer schnelleren Rückkehr in das himmlische Vaterland befähigt und die irdische Büssungszeit abkürzt; denn nur darin konnte die Belohnung des Tugendhaften vor dem Lasterhaften bestehen, da auch der Lasterhafteste zuletzt gereinigt in den Himmel zurückkehrte.

274) Die Aufstellung der Horoskopien ist der eigentliche Endzweck aller Astrologie, und des Firmicus ganzes Werk dreht sich

um diesen Punkt. Einige dabei in Rede kommenden Fragen beantwortet Jamblich in der 9. Abtheilung seiner Abhandlung de mysteriis Aegyptiorum. Dass endlich die Nativitätsstellerei nicht erst ein Erzeugniss der späteren Zeiten und etwa der Neuplatoniker sei, beweist das ausdrückliche Zeugniss des Herodot II, 82: *Καὶ τάδε ἄλλα Αἰγυπτίοισί ἐστι ἐξευρημένα. Μείς τε καὶ ἡμέρη ἑκάστη θεῶν ὅτευ ἐστί· καὶ τῇ ἕκαστος ἡμέρῃ γενόμενος ὁτέοισι ἐγκυρήσει, καὶ ὅκως τελευτήσει καὶ οἷός τις ἔσται· καὶ τούτοισι τῶν Ἑλλήνων οἱ ἐν ποιήσει γενόμενοι ἐχρήσαντο.*

275) Von diesen Geisterbeschwörungen, der sogenannten Theurgie, handelt Jamblich. de myster. Aegypt. an mehreren Orten, z. B. sect. VI, c. 5; sect. X, c. 6 und 7.

276) Diog. Laert. l. VIII, sect. IV, § 59: *Τοῦτον (Γοργίαν τὸν Λεοντῖνον) φησὶν ὁ Σάτυρος λέγειν, ὡς αὐτὸς παρείη τῷ Ἐμπεδοκλεῖ γοητεύοντι· ἀλλὰ καὶ αὐτὸν (τὸν Ἐμπεδοκλέα) διὰ τῶν ποιημάτων ἐπαγγέλλεσθαι τοῦτό τε καὶ ἄλλα πλείω, δι' ὧν φησί,*

Φάρμακα δ' ὅσσα γεγᾶσι κακῶν, καὶ γήραος ἄλκαρ
Πεύσῃ· ἐπεὶ μούνῳ σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα· . . . .
Ἄξεις δ' ἐξ Ἀΐδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός.

277) Die hermetischen Bücher lehren die Unzerstörbarkeit der Welt. So z. B. in der Ficinischen Sammlung der hermetischen Bücher l. VIII: *Πρῶτος γὰρ πάντων ὄντως ἀΐδιος καὶ ἀγέννητος καὶ δημιουργικὸς τῶν ὅλων θεός· δεύτερος δὲ* (sc. *θεός*) *κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ὑπ' αὐτοῦ γενόμενος καὶ ὑπ' αὐτοῦ συνεχόμενος καὶ τρεφόμενος καὶ ἀθανατιζόμενος ὡς ὑπ' ἰδίου πατρός.* (Dieser zweite Gott ist bekanntlich in den hermetischen Büchern die Welt, denn l. IX heisst es: *πατὴρ ὁ θεὸς τοῦ κόσμου, καὶ ὁ μὲν κόσμος υἱὸς τοῦ θεοῦ*; und in l. XII: *ὁ δὲ σύμπας κόσμος οὗτος ὁ μέγας θεὸς καὶ τοῦ μείζονος εἰκών.*) Daher wird in dem von Apulejus übersetzten Dialoge Asclepius die Unsterblichkeit der Seele auf die Unzerstörbarkeit der Welt gegründet: ***Secundum Deum hunc crede, o Asclepi, omnia gubernantem omniaque mundana illustrantem animalia. Si enim animal mundus virens et fuit, et est, et erit, nihil in mundo mortale est; viventis enim uniuscujusque partis, quae in ipso mundo sicut in uno eodemque animali semper virente, nullus est mortalitatis locus.*** Und ebenso in der Ficinischen Sammlung der hermetischen Bücher l. VIII: *Εἰ δεύτερος θεὸς ὁ κόσμος καὶ ζῶον ἀθάνατον, ἀδύνατόν ἐστι τοῦ ἀθανάτου ζώου μέρος τι ἀποθανεῖν· πάντα δὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ μέρη ἐστὶ τοῦ κόσμου, μάλιστα δὲ ὁ ἄνθρωπος τὸ λογικὸν ζῶον.*

278) Hugo Grotius de veritate relig. christian.

279) Herodot II, **142**.

280) Platon. Politicus, ed. Steph. p. **269—271**.

281) Herodot II, **124—129**.

282) Diod. Sic. I, **63** sqq.

283) Colonel Vyse, ein Engländer, liess auf seine eigenen Kosten Ausgrabungen zur Untersuchung der Pyramiden veranstalten. Die Resultate der angestellten Arbeiten veröffentlichte er in folgenden zwei Werken: Operations carried on at the pyramids of Gizeh in **1837** by colonel Howard Vyse, London **1840. 2** vol. 8. und: the pyramids of Gizeh from actual survey and measurement. London **1840** in fol. Eine Uebersicht dieser Untersuchungen und der dabei stattgehabten Entdeckungen giebt das Journal des savans in einer Reihe von Artikeln, besonders in dem zweiten derselben im Märzheft **1844**, p. **159** sqq.

284) נָהָר (s. Gesenius, thesaurus pag. **857** und **858**) und נַחַל (ibidem p. **872**) d. i. der Fluss bedeuten sowohl alleinstehend, als auch mit dem Beisatze מִצְרַיִם: der Fluss Aegyptens, den Nil.

285) S. die Fragmente der Manethonischen Chronik bei Syncellus und Eusebius (Ideleri Hermapion, Append. p. **34**): *Τετάρτη δυναστεία Μεμφιτῶν συγγένειας ἑτέρας* (von fremder Abkunft)·

α' Σώρις,

β' Σοῦφις ἔτη ξγ' (die nun unmittelbar folgende Stelle bei Julius Africanus ist verdorben und steht an dem unrechten Orte; wir lassen sie daher hinten nach dem Texte bei Eusebius folgen),

γ' Σοῦφις ἔτη ξς',

δ' Μενχέρης ἔτη ξγ'.

Die oben ausgelassene Stelle lautet bei Eusebius: *Ὧν τρίτος Σοῦφις, ὁ τὴν μεγίστην πυραμίδα ἐγείρας, ἣν φησιν Ἡρόδοτος ὑπὸ Χέοπος γεγονέναι, ὃς καὶ ὑπερόπτης εἰς τοὺς θεοὺς γέγονεν, ὡς μετανοήσαντα, αὐτὸν τὴν ἱερὰν συγγράψαι βίβλον, ἣν ὡς μέγα χρῆμα Αἰγύπτιοι περιέπουσι.*

286) Jamblich. de myster. ed. Gale, sect. VIII, c. **5**, p. **161**: *Ὑφηγήσατο δὲ καὶ ταύτην τὴν ὁδὸν Ἑρμῆς· ἡρμήνευσε δὲ Βίτυς ὁ προφήτης Ἄμμωνι βασιλεῖ, ἐν ἀδύτοις εὑρὼν ἀναγεγραμμένην ἐν ἱερογλυφικοῖς γράμμασιν κατὰ Σάϊν τὴν ἐν Αἰγύπτῳ, τό,τε τοῦ θεοῦ ὄνομα παρέδωκε τὸ διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου.*

287) Herodot II, **50** und **51**.

288) Porphyrius de abstinentia l. II, § **55**, p. **94**: *Κατέλυσε δὲ ἐν Ἡλίου πόλει τῆς Αἰγύπτου τὸν τῆς ἀνθρωποκτονίας νόμον Ἄμωσις, ὡς μαρτυρεῖ Μανεθὼς ἐν τῷ περὶ ἀρχαϊσμοῦ καὶ εὐσεβείας· ἐθύοντο δὲ τῇ Ἥρᾳ καὶ ἐδοκιμάζοντο καθάπερ οἱ ζητούμενοι καθαροὶ μόσχοι καὶ συσφραγιζόμενοι· ἐθύοντο δὲ τῆς ἡμέρας τρεῖς, ἀνθ' ὧν κηρίνους ἐκέλευσεν ὁ Ἄμωσις τοὺς ἴσους ἐπιτίθεσθαι.* Diese Nachricht wird bestätigt und berichtigt durch Plutarch, der de Iside c. **73** aus derselben Quelle berichtet, die Opfer hätten in Ilithyiopolis stattgefunden, also zu Ehren der Ilithyia, der Hera, wie Porphyr sie nach griechischer Weise nennt, da bei den Griechen die Hera das Amt einer Geburtshelferin verwaltete. Diese ägyptische Ilithyia ist aber die Pascht,

die syenitische Göttin, d. h. die Gottheit des Urraumes, die auch noch in späteren Zeiten von den Philistern als Hauptgottheit verehrte Derketo. Dass aber bei den Phönikern Menschenopfer gebräuchlich, ja häufig waren, berichtet Porphyr gleich nach der oben angeführten Stelle (de abstin. l. II, § 56): *Φοίνικες δὲ ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς ἢ πολέμων ἢ αὐχμῶν ἢ λοιμῶν ἐθύοντο τῶν φιλτάτων τινὰ ἐπιψηφίζοντες Κρόνῳ· καὶ πλήρης δὲ ἡ φοινικικὴ ἱστορία τῶν θυσάντων, ἣν Σαγχουνιάθων μὲν τῇ Φοινίκων γλώττῃ συνέγραψεν, Φίλων δὲ ὁ Βύβλιος εἰς τὴν Ἑλλάδα γλῶσσαν δι' ὀκτὼ βιβλίων ἡρμήνευσεν.*

289) Herodot II, 42: *Θεοὺς γὰρ δὴ οὐ τοὺς αὐτοὺς ἅπαντες ὁμοίως Αἰγύπτιοι σέβονται πλὴν Ἴσιός τε καὶ Ὑσίριος, τὸν δὴ Διόνυσον εἶναι λέγουσι· τούτους δὲ ὁμοίως ἅπαντες σέβονται.*

290) Plutarch de Iside et Osiride c. 78: *Καὶ τοῦτο ὅπερ οἱ νῦν ἱερεῖς ἀφοσιούμενοι καὶ παρακαλυπτόμενοι μετ' εὐλαβείας ὑποδηλοῦσιν, ὡς ὁ θεὸς οὗτος ἄρχει καὶ βασιλεύει τῶν τεθνηκότων, οὐχ ἕτερος ὢν τοῦ καλουμένου παρ' Ἕλλησιν Ἅιδου καὶ Πλούτωνος. Ἀγνοούμενον, ὅπως ἀληθές ἐστι, διαταράττει τοὺς πολλούς, ὑπονοοῦντας ἐν γῇ καὶ ὑπὸ γῆν, τὸν ἱερὸν καὶ ὅσιον ὡς ἀληθῶς Ὄσιριν οἰκεῖν, ὅπου τὰ σώματα κρύπτεται τῶν τέλος ἔχειν δοκούντων.*

291) Sanchoniathonis Berytii quae feruntur fragmenta ed. Orelli p. 8: *Τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν ὑποτίθεται (Σαγχουνιάθων) ἀέρα ζοφώδη καὶ πνευματώδη, ἢ πνοὴν ἀέρος ζοφώδους, — καὶ χάος Θολερὸν ἐρεβῶδες· ταῦτα δὲ εἶναι ἄπειρα καὶ διὰ πολὺν αἰῶνα μὴ ἔχειν πέρας.* Da hier Philo zwei im Griechischen fast gleichlautende Ausdrücke zur Bezeichnung des ersten Urwesens neben einander stellt, so muss man daraus schliessen, dass er in seinem phönikischen Originale zwei dem Wortlaute nach zwar verschiedene, dem Sinne nach jedoch ganz gleichbedeutende Namen vor sich gehabt habe, für die er keine recht passende griechische Uebersetzung zu finden wusste. Der erste Ausdruck *ἀὴρ ζοφώδης* soll offenbar das phönikische und hebräische רוּחַ wiedergeben, das durch sein Vorkommen in der Genesis (I, 2) als ein altphönikischer Name des betreffenden Götterbegriffes gesichert ist. Schwieriger würde das phönikische Wort für den zweiten Ausdruck Philo's, die *πνοὴ ἀέρος*, zu finden sein, wenn er es nicht selbst glücklicher Weise an einem anderen Orte in der Ursprache aufbehalten hätte. Weiter unten p. 12 sagt er nämlich: *εἶτα (φησὶ Σαγχουνιάθων) γεγενῆσθαι ἐκ τοῦ Κολπίᾳ ἀνέμου καὶ γυναικὸς αὐτοῦ Βάαυ — τοῦτο δὲ νύκτα ἑρμηνεύειν — Αἰῶνα Πρωτόγονον*, d. h. der Zeitgott, als der Erstgeborene der entstandenen kosmischen Gottheiten, der bei Sanchuniathon, wie wir sehen werden, abweichend von der ägyptischen Lehre, die Stelle des Harseph-Wenth einnimmt, sei aus dem Urgötterpaare Kolpia und Bohu, dem Ruach und dem Chaos, dem leeren Raume, hervorgegangen. Kolpia nimmt also hier die Stelle des Ruach ein und bedeutet auch dem Wortsinne nach ganz dasselbe, denn Kolpia ist das hebräische קוֹל פִּיחַ, Windeswehen, Windesbrausen; dieser Name

stand also im Originale offenbar als synonym neben Ruach, und er ist es, den Philo durch *πνοὴ ἀέρος* wiedergiebt. Obwohl פִּיחַ in der Bedeutung Wind, Odem im Hebräischen nicht vorkommt, so ist es doch etymologisch vollkommen regelrecht aus פִּיחַ, flare, spirare, anhelare, gebildet, und der Zusatz *ἀνέμου* lässt über die Bedeutung keinen Zweifel; dass aber קוֹל nicht blos Stimme bedeute, sondern auch von dem Rauschen lebloser Dinge gebraucht werde, wie z. B. des Regens 1 Reg. 18, 41, der Tritte 1 Reg. 14, 6 und andere Stellen, ist bekannt; s. Gesen. thesaur. p. 1203. Dass die Begriffe Ruach, Kol-piach nicht blos materiell als Wind, Odem, sondern auch als Lebensgeist, der ja in allen alten Sprachen mit Odem identisch ist, aufgefasst werden müssen, erhellt daraus, dass Philo gleich darauf dasselbe göttliche Wesen *πνεῦμα* nennt; s. Note 294 und 295.

292) Als das zweite mit dem Ruach, Kol-piach verbundene göttliche Urwesen nennt Philo in der eben angeführten Stelle Baau d. h. Bohu, בֹּהוּ, die Leere, vacuum, inane, vacuitas, wie Gesenius in seinem thes. p. 182 das Wort erklärt. Da es in der hebräischen Schöpfungsgeschichte Genes. 1, 2 ebenfalls vorkommt, so ist seine alte Anwendung in der Kosmogonie um so gesicherter. Dass Philo das Wort durch *νύξ* erklärt, kommt nur daher, dass die Alten sich allgemein den leeren Raum als Dunkel dachten, weshalb auch die ägyptische Pascht, die unendliche Ausdehnung, durch *νύξ* bezeichnet wird. An einer anderen Stelle (p. 24) nennt er die Gattin des *Ἑλιοῦν*, des *Ὕψιστος* d. h. des עֶלְיוֹן, des höchsten Gottes, *Βηρούθ*. Da er von diesem Götterpaare Himmel und Erde geboren werden lässt, so sind damit offenbar die beiden höchsten Urgottheiten: der Ruach und die Bohu, das Chaos, der leere Raum, gemeint. Damit stimmt nun auch die Wortbedeutung des Namens *Βηρούθ*; denn בְּרוּת ist offenbar das subst. abstr. von בַּר, inanis, vacuus, und bedeutet also vacuitas, die Leere.

293) Es ist bekannt, dass die Derketo eine der höchsten Gottheiten der Syrer war, die namentlich zu Askalon, dem Hauptsitze der Philister, eine grosse Verehrung genoss (Diod. Sicul. II, 4). Nach Diodors Angabe wurde sie dargestellt als Frau, die in einen Fischleib ausging; sie ist also Eins mit der von den Philistern verehrten Gottheit Dagon, d. h. Fisch, die in den alttestamentlichen Büchern häufig erwähnt wird und welcher 1 Sam. 5, 4 dieselbe Gestalt beigelegt wird, wie der Derketo von Diodor; s. Gesen. thesaur. p. 320. Die syrische Form des Götternamens ist ܕܓܘܢ, und seine Bedeutung hat schon Michaelis lexic. syriac. p. 975 richtig erkannt; er bedeutet nämlich der einfachen Abstammung gemäss scissio, hiatus, *χάσμα* von ܕܓܰ, scidit, secuit, aperuit; wovon ܦܓܰ oder ܦܓܳܐ, mit der Femininalendung ܐ, scissio,

ruptura, hiatus. Wir haben also hier das *χάσμα, χάος* der Griechen d. h. den Götterbegriff des Urraumes, der leeren unendlichen Kluft, und Derketo ist der syrisch-phönikische Name der Pascht. Daher spielt denn auch nach Lucian (de Dea Syra § 11—16) in dem symbolischen Kult der Göttin und in dem damit verbundenen Mythus eine Felsenkluft, ein *χάσμα* bei ihrem Tempel, eine grosse Rolle; offenbar eine symbolische, vom Volke nach seiner beschränkten Vorstellungsweise umgemodelte Erinnerung an den eigentlichen Begriff der Gottheit. Weshalb aber die Gottheit fischgestaltig dargestellt wurde, erklärt sich daraus, dass der Pascht, der Schutzgottheit von Syene, in Aegypten ein Nilfisch, der Phagrus, geheiligt war; weswegen er vorzugsweise in Syene verehrt wurde (Clement. Alex. adhort. in gent. p. 17; Aelian. nat. animal. X, 19), weil die Pascht die Schutzgottheit von Syene war, woher sie auch den Beinamen Suan, die syenitische Göttin, führte. Der Phagrus war aber der Pascht wohl nur deswegen geheiligt, weil er in der Hieroglyphenschrift ebenso zur Bezeichnung eines ihrer Namen diente, wie z. B. der Ibis, Chib, zur Bezeichnung des Namens Chonsu, wie Joh-Thot als Ordner des Monats hiess. Wegen dieser Namensbezeichnung wurde dann dieser Fisch ebenso der Pascht geheiligt und galt als ihr Repräsentant, wie der Ibis dem Joh-Thot geheiligt war und als dessen Repräsentant galt. Das übrige diesen Götterbegriff betreffende Material kann man bei Movers (die Phönizier I, p. 588 sqq.) nachsehen.

294) Sanch. p. 8: *Ὅτε δέ, φησίν, ἠράσθη τὸ πνεῦμα τῶν ἰδίων ἀρχῶν, καὶ ἐγένετο σύγκρασις, ἡ πλοκὴ ἐκείνη ἐκλήθη Πόθος· αὕτη δὲ ἀρχὴ κτίσεως ἁπάντων· αὐτὸ δὲ οὐκ ἐγίνωσκε τὴν αἰτιοῦ κτίσιν.*

295) Sanchun. p. 10: *Καὶ ἐκ τῆς αὐτοῦ συμπλοκῆς τοῦ πνεύματος ἐγένετο Μώτ. Τοῦτό τινες φασιν ἰλύν, οἱ δὲ ὑδατώδους μίξεως σῆψιν. Καὶ ἐκ ταύτης ἐγένετο πᾶσα σπορὰ κτίσεως καὶ γένεσις τῶν ὅλων.* *Μώτ* ist die Femininalform des hebräischen Wortes מַי, aqua, das als *ἄπαξ λεγόμενον* im Hiob IX, 30 vorkommt. Beide Formen מַי und מוֹת hat Gesenius in phönikischen Wörtern nachgewiesen; s. Ges. thes. 774 und Mon. phoenic. p. 418. 425.

296) Nach Damascius de primis principiis (in Wolf. Anecd. graec. T. III, p. 259 sqq.) könnte es zwar scheinen, als ob die Phöniker die Lehre von der Urgottheit auch in der ägyptischen Form gekannt hätten, d. h. mit der Zeit als einem der vier Urwesen; denn er sagt: die Sidonier nehmen nach demselben Schriftsteller (dem Eudemos von Rhodos, dem Schüler des Aristoteles) vor dem Weltalle die Zeit (*χρόνος*), den Schöpfergeist (*πόθος*) und die Urmaterie (*ὁμίχλη*) an (als Urwesen), und lassen aus der Vermischung des Schöpfergeistes und der Urmaterie (des *πόθος* und der *ὁμίχλη*) den Aether und den Lufthauch (*αὔρα*) hervorgehen; — aber diese Angabe zerfällt wieder in sich selber; denn wenn die Zeit wirklich eins der 4 Urwesen ausgemacht hätte, so könnte der

Schöpfergeist (*πόθος*) nicht daneben als ein Urwesen vorkommen, da dieser bei Sanchuniathon die Stelle der Zeit einnimmt. Ueberdies aber berichtet Damascius gleich darauf aus demselben Eudemos, Mochos habe den *Οὐλωμός* und den *Χουσωρός*, den Zeitgott und den Phtah, erst aus dem Aether und der *ἀήρ* entstehen lassen, geradeso wie Sanchuniathon. Dann war aber die Zeit bei Mochos keines der 4 Urwesen, sondern gleich Chusor, Phtah, eine entstandene kosmische Gottheit.

297) Bei Philo p. 22 kommen Sydyk und Misor als zwei Götternamen vor, und p. 38 heissen die Kabiren: *οἱ Συδὺκ παῖδες*. Wahrscheinlich ist ein und derselbe Götterbegriff unter dem Namen *Συδύκ* und *Μισώρ* gemeint; denn *Συδύκ* ist offenbar die Segolatform צֶדֶק, Gerechtigkeit, ein mit den Begriffen *Νόμος, Δίκη* und *Ἐριννύς* nahverwandter Begriff. Eine vorweltliche Urgottheit muss aber die צֶדֶק gewesen sein, weil die acht grossen kosmischen Gottheiten, die Kabiren, ihre Kinder genannt werden. Der Name Zedek, Gerechtigkeit, muss also die Urgottheit der Weltordnung bezeichnen. Denn dass Philo einen *Συδυκός*, also ein männliches Wesen, aus der צֶדֶק macht, beweist Nichts, da solche Verwechslungen aus Unkenntniss oder Fälschung vielfach bei ihm vorkommen, wie diese Untersuchungen nachweisen werden. Ganz dieselbe Bedeutung hat der Name *Μίσωρ*, den Philo p. 22 neben *Συδύκ* als einen besonderen Götternamen anführt. מִישׁוֹר und מֵישָׁר bedeuten nämlich rectitudo, justitia, fas, und sind also Bezeichnungen desselben Götterbegriffes wie צֶדֶק. Dass daher Philo beide Namen Sydyk und Misor trennt und jeden zu einem gesonderten Götternamen macht, beruht ebenfalls entweder auf Unkenntniss oder Fälschung. Eine solche Trennung identischer Götternamen zu mehreren angeblich verschiedenen Götterwesen ist ein von Philo ebenfalls häufig angewandter Kunstgriff.

298) Die Mylitta oder Alitta wird von den Griechen gewöhnlich der Aphrodite-Urania gleichgestellt (Herodot I, 131. 199). Aber es ist schon von Anderen nachgewiesen worden, dass Mylitta nicht die „Gebährerin" bedeuten kann, wie die früheren Gelehrten den Namen erklärten, sondern als Particip. des Hiphil die „Gebährenmachende, die Geburtshelferin"; die Uebertragung des Namens Mylitta auf die Aphrodite ist also unrichtig. Dasselbe gilt vom Namen Alitta, der als ein Particip des Piel dieselbe Bedeutung hat wie Mylitta. Beide Namen sind vielmehr mit Eileithyia identisch, wie schon in den Noten zur ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen wurde (Note 99).

299) Die Namen חוּרְמָן und ܚܰܪܡܳܢ, welche im Chaldäischen und Syrischen die Schlange bezeichnen und von denen Movers p. 505 den Namen Harmonia ableitet, sind allerdings mit dem Götternamen Harmonia stammverwandt, aber nur deswegen, weil sie

von demselben Radikal חָרַם, verfluchen, abgeleitet sind — aus dem nom. abstr. חֵרֶם, Bann, Verfluchung, mit Anhängung der Endung ן־, wie עֲקַלָּתוֹן, gewunden, aus einem verlornen subst. עֲקַלָּה, Windung, mit angehängtem ן von עָקַל, winden — und also die „Verfluchte" bedeuten nach dem bekannten biblischen Mythus. Ganz auf dieselbe Weise ist auch der Göttername gebildet, nur dass er aktive und nicht passive Bedeutung hat, denn unter den auf ן־ und ן gebildeten Adjectiven haben die einen aktive, die anderen passive Bedeutung. חַרְמָנִיָּה bedeutet demnach als feminin. von חַרְמָן: die Verdammende, Verfluchende, wie רַחְמָנִיָּה, die Barmherzige, von רַחְמָנִי, רַחְמָן, barmherzig. Eine innere Verwandtschaft zwischen dem Begriffe der Schlange und dem der Harmonia, und eine engere Verbindung beider mit einander ist aber darum noch nicht im Mindesten vorhanden.

300) Achilles Tatius II, 14:

Ἔνθ' (in Tyrus) *Ἥφαιστος ἔχων χαίρει γλαυκῶπιν Ἀθήνην.*

301) Sanchuniathon p. 10: *Ἦν δέ τινα* (fährt Philo fort) *ζῶα οὐκ ἔχοντα αἴσθησιν* (der Zusammenhang lehrt, dass er die Ur-Theile der Materie meint, die als belebt ζῶα genannt werden konnten, aber auch als nicht mit Intelligenz begabt *οὐκ ἔχοντα αἴσθησιν*), *ἐξ ὧν ἐγένετο ζῶα νοερὰ, καὶ ἐκλήθη Ζωφασημίν* (Himmelsgewölbe), *τοῦτ' ἔστιν οὐρανοῦ κατόπτευσις* (dies ist eine verunglückte Worterklärung von Philo's eigener Gelehrsamkeit) *καὶ ἀνεπλάσθη ὁμοίως ὠοῦ σχήματι.* Die verunglückte Erklärung des Wortes Zophasemin hat den Philo selbst an dem Verständnisse dieser Stelle verhindert und auch Neuere so irregeführt, dass sie in diesen *κατόπτευσις οὐρανοῦ* halbausgebildete Thierembryonen erblickten, dergleichen, wie Diodor angiebt, nach den Nilüberschwemmungen gefunden wurden, von vorn Mäuse, von hinten noch unausgebildete Lehmklöse, interessante Beispiele der generatio aequivoca. *Ζωφασημίν* ist allerdings das phönikische צֹפֵי הַשָּׁמַיִם, und צֹפֵי kommt von der Radix צָפָה, aber nicht in der später freilich nur noch gebräuchlichen Bedeutung speculari, welche Philo als die ihm allein bekannte unterlegte, sondern in der später ungebräuchlich gewordenen: expandere, die sich noch im Aethiopischen erhalten hat, die aber auch im Hebräischen als Grundbedeutung angenommen werden muss, um die Bedeutung des Piel צִפָּה, obducere, zu erklären, z. B. 1 Reg. VI, 15: וַיִּצַף אֶת קַרְקַע הַבַּיִת בְּצַלְעוֹת בְּרוֹשִׁים, er überzog den Boden des Hauses mit Cypressenbrettern. Im Aethiopischen dagegen bedeutet ሰፍሐ geradezu intransit.: expansum esse, und transit.: expandere, extendere; ሰፍሐ, expansus, extensus, latus; und ሰፋሐ oder ፀፋሐ, was dem obigen צֹפֶה buchstäblich entspricht, expansio, extensio, superficies, latitudo. צֹפֶה הַשָּׁמַיִם bedeutet also extensio, expansio, superficies coeli, mit Einem Worte: das Himmelsgewölbe, gleichsam die Himmelsspannung, sowie der Holländer das Firmament Uitspansel nennt.

302) Sanchun. p. 24: *Γεννᾶται δὲ τούτῳ* (*τῷ Οὐρανῷ*) *ἀδελφὴ ἐκ τῶν προειρημένων* (i. e. *ἐκ τοῦ Ὑψίστου καὶ τῆς Βηρούθ*, von dem höchsten Gotte, dem Urgeiste Ruach, und der Leere, dem leeren Raume), *ἡ ἐκλήθη Γῆ.*

303) Damascius bei Wolf Anecdot. gr. T. III, p. 260: *Λέγεται γὰρ ἐξ αὐτοῦ* (*τοῦ ὠοῦ*) *ῥαγέντος εἰς δύο γενέσθαι οὐρανὸν καὶ γῆν τῶν διχοτομημάτων ἑκάτερον.*

304) Sanchun. p. 10: *Καὶ ἐξέλαμψε* (ausstrahlen im aktiven Sinne) *Μώτ* (die Urmaterie) *ἥλιόν* (statt des sinnlosen *ἥλιος*) *τε καὶ σελήνην* (statt *σελήνη*), *ἀστέρας* (statt *ἀστέρες*) *τε καὶ ἄστρα μεγάλα.* Nur bei gänzlicher Unkenntniss der neuplatonischen Kunstsprache konnte das Emaniren der Materie in die Welt zur Bildung der Himmelskörper als ein plötzliches Aufleuchten der Urmaterie und der Himmelskörper missverstanden werden, wie die bisherigen Erklärer thaten.

305) Sanchun. p. 12: *Εἶτα* (*φησὶ*) *γεγενῆσθαι ἐκ τοῦ Κολπίας ἀνέμου καὶ γυναικὸς αὐτοῦ Βάαυ, τοῦτο δὲ νύκτα ἑρμηνεύειν, Αἰῶνα τὸν* (statt *καὶ*) *Πρωτόγονον.* Hier fangen schon die Fälschungen Philo's an, indem er den Aeon und den Protogonos zu zwei sterblichen Menschen macht, welche diese drolligen Namen gehabt hätten: *ἀνηκούς, ἄνδρας, οὕτω κικλουμένους.* Da der Euhemerismus dabei zu plump und einfältig aufgetragen ist, so braucht man nicht viel Worte darüber zu verlieren; denn meistens lässt sich die Fassung des Originals, so wie hier, durch das blosse Wegschneiden der Philonischen Zusätze leicht wiederherstellen. Das Vervielfachen der Gottheiten durch die Trennung der gleichbedeutenden Namen ist ein von Philo viel gebrauchter Kunstgriff, dem wir daher noch oft begegnen werden. *Ἐκ τούτων*, fährt dann Philo fort, *τοὺς γενομένους κληθῆναι Γένος καὶ Γενεάν*, d. h. die von jenen Beiden (Männern! dem Aeon und dem Protogonos) Geborenen hätten nun Genos und Genea geheissen, worin die älteren Erklärer den Kain und seine Gattin Kaina (wie Cajus und Caja) wiedererkannten. Um sich aus diesem Unsinne herauszuwickeln, muss man sich erinnern, dass die Hebräer zur Umschreibung des Begriffes „alle, jede" die Maskulinar- und die Femininalform desselben Wortes neben einander setzten, z. B. Jes. 3, 1: מַשְׁעֵן וּמַשְׁעֲנָה, jegliche Stütze (Ges. Lehrgebäude § 173, p. 670, Anmerkung 1); demnach bedeutet also *Γένος καὶ Γενεά*, מוֹלַד וּמוֹלֶדֶת (zwei Infinitivformen des Kal vom Verbum יָלַד, gebären), jegliche Geburt, die gesammte Nachkommenschaft, das ganze Geschlecht. Wenn also Philo übersetzen konnte: die von Aeon und Protogonos Geborenen hätten Genos und Genea geheissen, so muss in seinem phönikischen Originale gestanden haben: Aeon Protogonos erzeugte Genos und

Genea, d. h.: עוֹלָם הַבְּכוֹר יֶלֶד מוֹלֵד וּמוֹלֶדֶת, Olam der Erstgeborene erzeugte alle übrigen Geschlechter, versteht sich der Götter; was, da die kosmischen Götter die Theile und Kräfte des Weltalls sind, nichts Anderes bedeutet, als dass durch den erstgeborenen Zeitgott nun die Welt hervorgebracht wurde.

Die von der ägyptischen Glaubenslehre abweichende Stellung des Zeitgottes bei Sanchuniathon wird auch durch die erhaltenen Nachrichten von der Kosmogonie des Mochos bestätigt. Damascius (Wolf anecdot. gr. T. III, p. 260) sagt: *Ὡς δὲ ἐξέθη* (statt *ἔξωθεν*) *Εὔδημος* (statt *εὐδείμου*) *τὴν φοινικικὴν* (statt *φοινικὴν*) *εὑρισκομένην κατὰ Μῶχον μυθολογίαν, αἰθὴρ ἦν τὸ πρῶτον καὶ ἀήρ . . . . ἐξ ὧν γενᾶται Οὐλωμός· . . . . ἐξ οὗ ἑαυτῷ συνελθόντος γεννηθῆναί φησι Χουσωρὸν ἀνοιγέα πρῶτον, εἶτα ὠόν . . . . τὸ μὲν ἄκρον ἄνεμος ὁ εἷς, τὸ δὲ μέσον οἱ δύο ἄνεμοι, λίψ τε καὶ νότος, ποιοῦσι γάρ πως καὶ τούτους πρὸ τοῦ Οὐλωμοῦ* (statt *οὐλωμένου*)· *ὁ δὲ Οὐλωμὸς αὐτὸς ὁ νοητὸς εἷς νοῦς, ὁ δὲ ἀνοιγεὺς Χουσωρὸς ἡ μετὰ τὸν νοητὸν πρώτη τάξις, τὸ δὲ ὠὸν ὁ οὐρανός· λέγεται γὰρ ἐξ αὐτοῦ φαγέντος εἰς δύο γενέσθαι οὐρανὸν καὶ γῆν τῶν διχοτομημάτων ἑκάτερον.* Die Zeit nimmt also auch bei Mochos dieselbe Stelle ein, wie bei Sanchuniathon, denn dass *Οὐλωμός* das phönikische עוֹלָם, Ewigkeit, ist, welches Philo durch *αἰών* übersetzt, braucht nicht erst nachgewiesen zu werden. Der übrige Theil der Kosmogonie, abgesehen von den neuplatonischen Ideen, die Damascius erst hineinträgt, weil er sich in seinem Werke bemüht, die drei höchsten Principien seiner Schule auch in den ältesten Glaubenskreisen wiederzufinden, ist, wie man sieht, ganz mit der ägyptischen Lehre übereinstimmend. Dass das Weltei hier erst nach dem Chusor, dem Phtah der Aegypter, dem materiellen Weltbildner, entsteht, ist wahrscheinlich nur eine Ungenauigkeit des Berichterstatters, denn der innerliche Zusammenhang der ganzen Vorstellung verlangt es, dass das Weltei unmittelbar aus der Urgottheit emanire und dann erst die beiden weltschöpferischen Gottheiten in dem Weltei selbst entstehen und die Weltbildung vollenden.

306) Diese Vorstellung liegt in einer von Philo selbst durch seine Uebersetzung verfälschten und ausserdem auch noch verderbten Stelle; p. 26 nämlich sagt er: Aus der Vermählung von Himmel und Erde d. h. aus der beginnenden Weltbildung seien hervorgegangen Ilos, der Kronos der Griechen, und Belitan, und Dagon und Atlas; oder mit seinen eigenen Worten: *ὁ Οὐρανὸς ἄγεται πρὸς γάμον τὴν ἀδελφὴν Γῆν, καὶ ποιεῖται ἐξ αὐτῆς παῖδας δ', Ἶλον τὸν καὶ Κρόνον, καὶ Βέτυλον, καὶ Δαγῶνα* (statt *Δαγών*), *ὅς ἐστι Σίτων, καὶ Ἄτλαντα.* Um die in dieser Stelle steckenden Irrthümer zu beseitigen, müssen erst die Namen klar sein. *Ἶλος* ist das phönikische אֵל, Gott; Kronos aber als erste und höchste der kosmischen Gottheiten wird gewöhnlich El genannt, der Gott *κατ' ἐξοχήν*. *Βέτυλον*, in welchem die neueren Erklärer בֵּית אֵל, Gotteshaus, den Namen mehrerer Städte, zu finden glaubten, ist, wie man sieht, kein Götter-

name; es muss also mit einem ähnlichen Namen, wahrscheinlich von den Abschreibern, verwechselt worden sein. Der wahre Name liegt nahe: es ist der in mehreren Verketzerungen vorkommende Name Bel-etan, בֵּל אֵיתָן, בַּעַל אֵיתָן, dominus perennitatis, aeternitatis, offenbar ein Name des Zeitgottes; *Βέτυλον* steht also statt *Βέλιτον*, was, wie man sieht, dem Wortklange nach dem phönikischen Namen gleichkommt. *Βέλιτος* ist also derselbe wie *Ἶλος*. *Ἄτλας* ist nicht die griechische Gottheit dieses Namens, sondern das arabische غَيْطَلَة, Aitalath, obscuritas, nox densa, tenebrae, von غَطِلَ, caliginosa, tenebrosa fuit nox. Atlas ist also die Bezeichnung der Nacht, der Finsterniss, des dunkelen Weltraumes d. h. der Hathor. *Δαγών* ist das phönikische דָּגוֹן, die forma charitativa von דָּג, Fisch. Es ist also eine der von den Phönikern, besonders den Philistern verehrten fischgestaltigen Gottheiten. Wir haben schon gesehen, dass die Derketo, die Gottheit des finsteren Urraumes, in einer solchen Fischgestalt abgebildet wurde; diese kann aber nicht gemeint sein, weil hier von einer innenweltlichen Gottheit die Rede ist. Es liegt also nahe anzunehmen, dass die Atlas selbst, gleich der Derketo, von welcher sie ja nur die innenweltliche Emanation ist, ebenfalls fischgestaltig dargestellt wurde. Diese Vermuthung erhält ihre Bestätigung dadurch, dass auch bei den Aegyptern die Hathor, welcher ja die Atlas entspricht, in der Gestalt des ihr geweihten Oxyrrynchos, einer Störart, abgebildet wurde. So findet sich im Tempel der grossen Oasis ein Bild dieses Fisches mit der Hieroglypheninschrift: ϩΑΤϩωρ ΤΝΟΥ-ΤΡ̄, ΤΝΟΥΤΡ̄ Ν ΤΒΑΚΙ CΝΕ, Dea Hathor, Dea urbis Esne. Die Atlas und die Dagon sind also Eine Gottheit; die ohnehin aus sprachlichen Gründen verwerfliche Erklärung Philo's, als sei Dagon so viel als Siton d. h. Getreidegott (oder wie er p. 32 sagt: *ὁ δὲ Δαγών, ἐπειδὴ εὗρε σῖτον καὶ ἄροτρον, ἐκλήθη Ζεὺς Ἀρότριος*), — ist also falsch (Gesen. thes. p. 320); sie beruht auf einer Verwechslung zweier ähnlich klingender Wörter: דָּגוֹן, Fisch, und דָּגָן, Getreide; Dagon ist also auch kein Gott, sondern eine Göttin, ebensowenig wie die Atlas, die er auch zu einem Gotte macht, wie z. B. p. 28, wo er die Atlas von Kronos in den Abgrund, in die Unterwelt verstossen lässt, was ebenfalls eine Erinnerung an ihre eigentliche Bedeutung ist. Da also Ilos und Belitos, Dagon und Atlas Eins sind, so bleibt statt der von Philo gezählten vier Götter nur ein Götterpaar El-Belitan und Aitalath-Dagon, die Zeit und die Nacht, übrig, Sevek und Pascht, die demnach im phönikischen Glaubenskreise die beiden höchsten innenweltlichen Gottheiten sind. Wenn man nun die Stelle des Philo noch einmal überliest, so weiss man nicht, soll man die in ihr befindlichen Irrthümer mehr der Unwissenheit, der mangelnden Sprachkenntniss, oder der böswilligen

Fälschung zuschreiben, und wird wahrscheinlich Beides zusammen annehmen müssen.

307) Sanchun. p. 16: *Ἐξῆς φησιν ἀπὸ γένους Αἰῶνος (καὶ) Πρωτογόνου γενηθῆναι (αὖθις παῖδας θνητοὺς), οἷς εἶναι ὀνόματα Φῶς, καὶ Πῦρ καὶ Φλόξ.* Die eingeschlossenen Worte bezeichnen die Fälschungen Philo's. *Πῦρ* und *Φλόξ*, אֵשׁ und לַהַב, bezeichnen offenbar einen und denselben Götterbegriff, den des Phtah, das Feuer, die Wärme in ihrer Eigenschaft als Quelle alles Lebens, aller Erzeugung; dieselbe Vorstellung, weshalb auch Phtah, das Feuer, in der ägyptischen Glaubenslehre als der materielle Weltbildner betrachtet wird. *Φῶς*, אוֹר, scheint aber eine andere Gottheit zu bezeichnen, denn der Begriff des Lichtes wurde in allen älteren Glaubenslehren, wie z. B. in der ägyptischen, in der baktrischen, in der indischen, von dem des Feuers gesondert. Dann könnte man am wahrscheinlichsten den Begriff der Sate darin suchen, da Sate im Aegyptischen ja auch das Leuchtende, Glänzende heisst. — Dass nun die phönikische Glaubenslehre den ganzen Begriff des Phtah als Urwärme und weltbildende Kraft gleich der ägyptischen besass, erhellt aus der oben schon angeführten Stelle des Damascius, wo die von der Zeit hervorgebrachte Gottheit nicht wie hier Feuer, sondern Chusor heisst. *Χουσωρός* ist offenbar das Masc. von dem Worte *Χούσαρθις*, welches wir als einen Beinamen der Thuro, der Weltordnung, haben kennen lernen. *Χουσώρ*, חָשׁוֹר, muss dann als Participialform des Kal aufgefasst werden von dem Verbum חָשַׁר, congregare, ordinare, und bezeichnet einen Ordner, Weltbildner, so dass also auch bei den Phönikern das Feuer die weltbildende Kraft war. Nach unserer Stelle des Philo müsste man das Licht, den erleuchteten Weltraum, als die Gattin des Feuers, des Weltbildners, ansehen; nach einer anderen Nachricht (s. oben Note 298) wäre aber die in die Welt übergegangene Urmaterie, die Athene, die Gattin des Chusor. Beides ist denkbar, aber keine Stelle hinreichend, um etwas Festes darüber bestimmen zu können.

308) Sanchun. p. 14: *Ἥλιον . . . . ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον Βεελσάμην καλοῦντες, ὅ ἐστι παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ. Βεελσάμην* ist das phönikische בַּעַל שָׁמַיִם, das als Titel der Sonne z. B. auf der 2. palmyrenischen Inschrift wirklich vorkommt.

309) Der bei Sanchun. p. 28 erwähnte *Ἡμαρουῖν*, ein Sohn des Himmels und, wie es scheint, der Dagon, d. h. des Urraumes, der Derketo oder der Atlas, der Nacht, — denn Beide wurden, wie wir gesehen haben, fischgestaltig abgebildet —, ist kein anderer als der Sonnengott; denn *Ἡμαρουῖν*, דֵּי מָרוֹם, bedeutet „Herr der Himmelshöhe". דֵּי ist das arabische دِيّ, دُوْ, Herr, und מָרוֹם, die Höhe, bezeichnet im Hebräischen vorzugsweise den Himmel (Gesen. thesaur. p. 1276). Die etwa auffallende Verbindung des

Sonnengottes mit einer Gottheit des finsteren Raumes findet sich auch im ägyptischen Glaubenskreise, wo die Hathor die Gemahlin des Re ist. Philo verwechselt den Demarun, den Sonnengott, wie wir sehen werden, mit dem Osiris. Dies hat seinen Grund darin, dass Osiris zu dem irdischen Zeitgotte, dem zweiten Kronos, der dem ägyptischen Seb entspricht, in demselben Verhältnisse steht, wie der Demarun, der Sonnengott, zu dem Aeon Protogonos, dem kosmischen Zeitgotte, der dem ägyptischen Sevek entspricht; denn wir werden sehen, dass auch die phönikische Glaubenslehre. ebenso wie die ägyptische, zwei Zeitgottheiten kennt: einen kosmischen Zeitgott, den Aeon Protogonos, den ersten der grossen innenweltlichen Gottheiten, und einen Kronos, den Makar, den Vater der Kroniden. Da nun die Sonne ebensogut als ein Sohn des Aeon-Protogonos angesehen werden kann, indem ja dieser in der phönikischen Glaubenslehre die Stelle des ägyptischen Menth-Harseph einnimmt, wie Osiris als Sohn des Kronos, so können die beiden Gottheiten: Demarun, die Sonne, und Osiris, der sterbliche Gott, einem Unkundigen wohl als identisch erscheinen; waren sie ja doch jeder ein Sohn eines Zeitgottes. Diese Verwechslung wird noch dadurch erleichtert, dass Osiris von den Aegyptern und also wahrscheinlich auch von den Phönikern in der Sonne wohnend gedacht wird; ein zweiter Grund, die Sonne selbst, den Demarun, mit dem in ihr wohnenden Osiris zusammenzuwerfen.

310) Sanchun. p. 38 sagt: Sydyk habe acht Söhne, die Kabiren, gehabt; der achte sei Asklepios gewesen; denn wenn Philo sich ausdrückt: *ἑπτὰ Συδὺκ παῖδες Κάβειροι, καὶ ὄγδοος αὐτῶν ἀδελφὸς Ἀσκληπιός*, so ist dies nur jener bekannte Hebraismus, wie er z. B. in den Sprichwörtern Salomonis vorkommt: Drei sind mir unbegreiflich, und das Vierte verstehe ich nicht, — womit von vier unbegreiflichen Dingen im Ganzen geredet werden soll. Der achte der acht Kabiren also war Asklepios. Schon diese Nachricht allein würde in den acht Kabiren die acht kosmischen Gottheiten und in dem achten den letzten derselben, den Mond, erkennen lassen. Eine andere Nachricht in des Photius biblioth. cod. CCXLII, p. 573 (aus des Damasc. vita Isid.) macht aber die Sache ganz klar: *Ὁ ἐν Βηρυτῷ Ἀσκληπιὸς οὐκ ἔστιν Ἕλλην, οὐδὲ Αἰγύπτιος, ἀλλά τις ἐπιχώριος Φοῖνιξ. Σαδύκῳ γὰρ ἐγένοντο παῖδες, οὓς Διοσκούρους ἑρμηνεύουσι καὶ Καβείρους· ὄγδοος δὲ ἐγένετο Ἔσμουνος, ὃν Ἀσκληπιὸν ἑρμηνεύουσι· . . . . Ἔσμουνόν φασι ὑπὸ Φοινίκων ὠνομασμένον ἐπὶ τῇ θέρμῃ τῆς ζωῆς· οἱ δὲ τὸν Ἔσμουνον ὄγδοον ἀξίουσιν ἑρμηνεύειν.* Derselbe Gott also hiess Esmunos und Asklepios, und Esmunos deshalb, weil er der Achte war, denn Esmunos bedeutet der Achte. Diese letzte Angabe ist richtig. שְׁמֹנָה, שְׁמוֹן heisst im Hebr. acht, אַשְׁמוֹן also der Achte. Das א prostheticum in אַשְׁמוֹן ist nämlich der phönikische Artikel אל, wie Gesen. monum. phoenic. p. 437, § 32 der phönikischen Grammatik, nachgewiesen hat. Dabei steht die Kardinalzahl statt der Ordinalzahl, wie gewöhnlich im Hebrä-

ischen. Wenn man sich nun erinnert, dass im Aegyptischen Joh-Taate, der Mond, ebenfalls der „Achte, Eschmun," hiess, weil er der letzte der acht grossen kosmischen Gottheiten, der sogenannten Achte, war, und dass deshalb Hermopolis, der Hauptsitz seines Kultus, die „Stadt des Achten", ⲦⲂⲀⲔⲓ ⲛ̄ ϬⲰⲘⲞⲨⲚ, genannt und dass zugleich Joh-Taate, Hermes dismegas, als zweiter Lichtgott von den Aegyptern für den Urheber ihrer Offenbarung, den Geber ihres religiösen und priesterlichen Wissens gehalten wurde, weshalb er den Namen ⲀⲰ-ⲕⲗⲉⲡ, magnus revelator, hatte, so bleibt kein Zweifel, dass wir in dem phönikischen Eschmun-Asklepios den ägyptischen Eschmun-Aschklep, den Joh-Taate, den Mondgott, haben. Wir können daher die übrigen Angaben des Damascius: Asklepios sei ein eingeborener phönikischer Gott und kein ägyptischer gewesen, und Eschmun bedeute die Lebenswärme — weil Esch das Feuer heisst — vollkommen auf sich beruhen lassen. Dass aber der Gott unter dem Namen Eschmun wirklich von den Phönikern verehrt worden sei, beweist die fünfte der zu Kition auf Cypern gefundenen Inschriften, welche den Götternamen unter der Form אשמן enthält. (Ges. monum. phoen. p. 135.)

311) Sanchun. p. 26: *Ὁ Κρόνος Ἑρμῇ τῷ τρισμεγίστῳ συμβούλῳ καὶ βοηθῷ χρώμενος· οὗτος γὰρ ἦν αὐτοῦ γραμματεύς.* Bei dem Euhemerismus des Philo beweist diese Stelle, dass die Phöniker den Hermes trismegistos als den Gott der *ἑρογραμματεῖς* betrachteten, wie die Aegypter, dass also auch die übrigen Ideen von Hermes trismegistos als Urheber der Wissenschaft u. s. w., weshalb er eben zum Schutzgotte der *ἑρογραμματεῖς* wurde, bei den Phönikern wie bei den Aegyptern vorhanden waren. Dieselben Vorstellungen erhellen auch aus einer anderen Stelle, wo die Göttersagen auf Geschichtsbücher zurückgeführt werden, welche die übrigen Kabiren auf seinen Befehl niedergeschrieben hätten; p. 38: *Ταῦτα δέ φησι πρῶτοι πάντων ὑπομνηματίσαντο οἱ ἑπτὰ Συδὺκ παῖδες Κάβειροι, καὶ ὄγδοος αὐτῶν ἀδελφὸς Ἀσκληπιός, ὡς αὐτοῖς ἐνετείλατο Θεὸς Τάαυτος.* Die übrigen 7 Kabiren ausser Asklepios werden wohl mit dem Niederschreiben der heiligen Bücher Nichts zu schaffen gehabt haben, sondern nur ein aus Kopflosigkeit oder Unwissenheit hervorgegangener Zusatz Philo's sein, der nicht bedachte, dass er dadurch die Zahl der Kabiren auf neun vermehrte, da ja Thot trismegistos selbst einer der Kabiren war. Die Abfassung der heiligen Bücher d. h. die Ertheilung der Offenbarung wurde vielmehr bei den Phönikern wie bei den Aegyptern wahrscheinlich nur dem Thot trismegistos und dem Asklepios, dem magnus revelator, d. h. den beiden Lichtgottheiten, zugeschrieben, und die Rolle beider Gottheiten war dabei nach der phönikischen Glaubenslehre dieselbe, wie nach der ägyptischen; der Mondgott schrieb nieder, offenbarte, was ihm der Sonnengott, der höhere Lichtgott, mitgetheilt hatte, *ὑπομνηματίσατο, ὡς αὐτῷ ἐνετείλατο Θεὸς Τάαυτος.* Dass in dieser Stelle Taaut, der Taate, der Lichtgott, den Thot trismegistos, den Sonnengott, bezeichnet, ist durch die Gegenüberstellung des Mondgottes, des Asklepios, offenbar; ob aber auch in den übrigen Stellen Taaut, Thot, den Hermes trismegistos, oder auch den Hermes dismegas, oder gar Tat, den sterblichen Gott, bedeute, lässt sich nicht bestimmen, da sich bei der Gedankenlosigkeit der Philonischen Uebersetzung aus seinem blossen Sprachgebrauche keine Konsequenzen ziehen lassen.

312) Siehe die in Note 310 angeführten Stellen. Die Achtzahl der Kabiren ist aus dem dort Gesagten klar. Die gewöhnlich angenommene Siebenzahl ist nur ein Missverständniss. Ebenso ist es Nichts als ein Missverständniss, wenn man den Namen Sydyk für eine Bezeichnung des Phtah, des Hephaestos, hält; sie beruht nur darauf, dass die Kabiren bei Philo Kinder von Sydyk, und bei Herodot Kinder des Hephaestos genannt werden, woraus man auf die Identität beider Namen schloss. Beide Angaben bestehen aber vollkommen richtig neben einander. Kinder des Phtah konnten die Kabiren, die kosmischen Gottheiten, heissen, weil sie die einzelnen Theile des Weltalls sind, welche von Phtah, dem Weltbildner, gestaltet und hervorgebracht wurden. Kinder der Zedek, der Weltordnung, hiessen sie aber bei den Phönikern deswegen, weil in der phönikischen Glaubenslehre der Urraum — denn dies ist die Gottheit der Weltordnung — die Gemahlin des Urgeistes, des Kolpiach, des Kneph, ist, diese also die aus der Urgottheit hervorgegangene Welt zunächst geboren hat. Alle kosmischen Gottheiten, die einzelnen Theile des Weltalls, sind deshalb Geburten des Urraumes, denn sie sind in ihm entstanden und aus ihm hervorgegangen. — Da die Lehre von den Kabiren schon in Note 159 zur ägyptischen Glaubenslehre ausführlich abgehandelt wurde, so muss hier auf diese Note verwiesen werden.

313) Siehe Gesen. monum. phoen. p. 300 und 313.

314) Sanchun. p. 12: *Ἴδωμεν δὲ ἑξῆς ὡς καὶ τὴν ζωογονίαν ὑποστῆναι λέγει (Σαγχουνιάθων). Φησὶν οὖν· Καὶ τοῦ ἀέρος διαυγάσαντος, διὰ πύρωσιν καὶ τῆς θαλάττης καὶ τῆς γῆς ἐγένετο πνεύματα καὶ νέφη, καὶ οὐρανίων ὑδάτων μέγισται καταφοραὶ καὶ χύσεις. Καὶ ἐπειδὴ διεκρίθη καὶ ἐδίου τόπου διεχωρίσθη διὰ τὴν τοῦ ἡλίου πύρωσιν, καὶ πάντα συνήντησε πάλιν ἐν ἀέρι τάδε τοῖςδε, καὶ συνερράξαν, βρονταί τε ἀπετελέσθησαν καὶ ἀστραπαί, καὶ πρὸς τὸν πάταγον τῶν βροντῶν προεγεγραμμένον νοερὰ ζῶα ἐγρηγόρησεν, καὶ πρὸς τὸν ἦχον ἐπτύρη, καὶ ἐκινήθη ἔν τε γῇ καὶ θαλάττῃ ἄρρεν καὶ θῆλυ.*

315) Beispiele hiervon kamen in Note 305 und 306 schon vor.

316) Wie z. B. aus der Zedek, der Weltordnung, einen *Συδυκός* p. 22 und p. 32; aus der Aïtalath, der Nacht, einen Atlas p. 26 und 28; aus der Göttin des Urraumes, der Dagon, einen Getreidegott p. 32.

317) Aus dem ägyptischen Seth macht er eine Sidon, שִׁדָּה, eine Sängerin und Göttin der Musik p. 32.

318) Z. B. aus den Dodanim, einer phönikischen Völkerschaft, macht er die *Τιτάνες* p. 22.

319) Die Kabiren z. B. identificirt er mit den Samothraken p. 22, und aus der Astaroth, der Astarte, macht er gar Peraea, Basan, den Landstrich jenseits des Jordan, p. 32, dessen Hauptstadt Astaroth, Astaroth-Karnajim hiess.

320) Sanchun. p. 34: *Τοσαῦτα μὲν δὴ τὰ τοῦ Κρόνου, καὶ τοιαῦτάγε τοῦ παρ' Ἕλλησι βωμένου βίου τῶν ἐπὶ Κρόνου τὰ σεμνά, οὓς καί φασι πρῶτον χρύσεόν τε γένος μερόπων ἀνθρώπων τῆς μακαριζομένης ἐκείνης τῶν παλαιῶν εὐδαιμονίας.*

321) *Σουρμουβηλός* heisst die Gottheit nach Porphyr (in des Euseb. pr. ev. I, 10 hinter dem Auszuge aus Philo, Sanchon. ed. Orelli p. 42). Movers (Phönizier p. 505) will den Namen mit חורמן, Schlange, in Verbindung bringen, indem er dem Namen חורם auch diese Bedeutung zu vindiciren sucht. Aber seine Beweisführung ist auf keine sichere Etymologie gegründet. Gesenius (monum. phoenic. p. 415) giebt als die Bedeutung des Namens „semen Beli“ an, indem er Surmubel durch זְרְמָה בֵּל erklärt. זְרְמָה bedeutet aber nicht Samen, sondern Samenfluss, und „Fluss, „fliessen ist der Hauptbegriff, denn der Stamm זָרַם bedeutet fluxit, inundavit. Da dieser Stamm deutlich in dem Namen Surmubel liegt, so ist keine andere Etymologie den Sprachgesetzen nach möglich, als Surmubel für eine Zusammensetzung von זֶרֶם und בַּעַל, בֵּל zu erklären. Surmubel wäre demnach זרמו בל, oder genauer זֶרֶם הַבַּעַל, fluvius dominus; die beiden Wörter, welche den Namen bilden, ständen dann nicht im Genitivverhältnisse, sondern in Apposition, ebenso wie der Göttername Adrammelech אַדְרַמֶּלֶךְ wahrscheinlich in הַמֶּלֶךְ (das zend. atar) אֲדַר, ignis rex, aufzulösen ist, oder wie der Titel שֶׁמֶשׁ בַּעַל nicht als ein Genitivverhältniss dominus Solis, sondern als Apposition dominus Sol aufgefasst werden muss, was daraus erhellt, dass im Dativ vor beiden Wörtern des Titels das לְ steht, 2 Reg. 23, 5: הַמְקַטְּרִים לַבַּעַל לַשֶּׁמֶשׁ וְלַיָּרֵחַ, die da räucherten dem Baal Schemesch (der Sonne) und dem Monde. Wer nun dieser Surmubel, der dominus fluvius, der „Herr Fluss“, ist, kann bei einem Götterkreise, der, wie die bisher aufgeführten Götterbegriffe hinlänglich beweisen, aus Aegypten stammt, keinen Augenblick zweifelhaft sein, da wir wissen, dass der Nil, der Okeanos, bei den Aegyptern die höchste irdische Gottheit war und dass derselbe Okeanos, der Nil, auch bei den Griechen, wohin der ägyptische Glaubenskreis ja durch die Phöniker verpflanzt wurde, ein alter und hoher Götterbegriff war. Surmubel ist also der ägyptische Flussgott, der Nil, Okeanos.

322) Philo macht unter den phönikischen Gottheiten (p. 32) einen *Νηρεὺς πατὴρ Πόντου* namhaft. Es ist bekannt, dass Nahar, נָהָר מִצְרַיִם, der Fluss *κατ' ἐξοχήν* (Jes. 19, 5), sonst נָהָר, der Fluss Aegyptens, der phönikische Name des Nil war; und früher schon wurde nachgewiesen, dass der Name Nil selbst erst von dem phönikischen Worte נַחַל, נָחַל, Fluss, herkommt, und dass der ägyptische Strom diesen Namen erst von den Phönikern während ihrer Herrschaft in Aegypten erhielt. Da nun auch der Okeanos, der Nil, als der Vater des Meeres betrachtet wurde, so ist offenbar Nereus nur die grächisirte Form des Namens Nahar und bezeichnet also auch dieselbe Gottheit wie der Name Okeanos, nämlich den Nil.

323) In Verbindung mit dem Nilgotte und offenbar als dessen Gemahlin kommt die Chusarthis in der oben angeführten Stelle des Porphyr vor (Sanchun. p. 42). Die ganze Stelle heisst: *Τάαυτος, ὃν Αἰγύπτιοι Θώθ προσαγορεύουσι, σοφίᾳ διενεγκὼν παρὰ τοῖς Φοίνιξι, πρῶτος τὰ κατὰ τὴν θεοσέβειαν ἐκ τῆς τῶν χυδαίων ἀπειρίας εἰς ἐπιστημονικὴν ἐμπειρίαν διέταξεν· ᾧ μετὰ γενεὰς πλεῖστας Θεὺς Σουρμουβηλὸς Θουρὼ τε ἡ μετονομασθεῖσα Χούσαρθις ἀκολουθήσαντες, κεκρυμμένην τοῦ Ταάυτου καὶ ἀλληγορίαις ἐπεσκιασμένην τὴν θεολογίαν ἐφώτισαν.* Die Chusarthis heisst in dieser Stelle zugleich Thuro. Movers (die Phönizier I, 508) hat beide Namen schon richtig erklärt. Thuro ist das hebr. תּוֹרָה, Gesetz, und Chusarthis ist חֹשֶׁרֶת, eine Participialform vom Verbum חָשַׁר, congregare, und bedeutet also die Versammelnde, Ordnende in demselben Sinne, wie in der phönikischen Kosmogonie bei Damascius der Demiurg Chusoros, חוּשׂר, der Ordner, heisst. Es ist ohne grosse Beweisführung klar, dass beide Namen Thuro und Chusarthis die Gottheit der irdischen Weltordnung, die Reto, Leto, bezeichnen, dieselbe Gottheit, welche bei den Orphikern *Νόμος, Δίκη* genannt wird. Da nun דָּת, דָּתָא, Doth, Dotho, nicht blos im späteren Aramäisch, sondern selbst im Deuteronomium (33, 2) als synonym von תּוֹרָה vorkommt (s. Gesen. thesaur. p. 358), so ist wohl die nach Pausanias (II, 1, 7) zu Gabala in Phönikien verehrte Gottheit *Δωτώ* (*Δωτοῦ δὲ ἐν Γαβάλοις ἱερόν ἐστιν ἄγιον*) dieselbe Gottheit, wie die von Porphyr genannte Thuro oder Chusarthis. Es ist wahrscheinlich, dass auch diese Göttin in Fischgestalt von den Phönikern abgebildet wurde, weil Eurynome, welches, wie wir in der ägyptischen Glaubenslehre gesehen haben, einer der griechischen Namen der Reto, der Gemahlin des Okeanos, war, zu Phigalia in Arkadien (Pausan. VIII, 41, 4) in derselben Gestalt wie die Derketo d. h. halb als Weib und halb als Fisch dargestellt war und dies Bild wegen seines hohen Alters wohl von den phönikischen Stämmen, die einst Griechenland besetzt hielten, hergeleitet werden muss. Auch die Fischgestalt der Thuro-Chusarthis wäre dann wie die der Derketo und der Aitalath auf einen ägyptischen Ursprung zurückzuführen, weil auch der Reto ein Fisch, der Latus, geheiligt war und besonders zu Latopolis, einem der Hauptverehrungsorte der Reto, hochgehalten

wurde (Strabo XVII, p. 559). Es ist auffallend, dass den sämmtlichen drei Gottheiten des dunkeln Raumes und der Weltordnung: der Pascht, der Hathor und der Reto in Aegypten Fische geheiligt wurden, und dass sich auch alle drei fischgestaltig abgebildet finden.

324) Sanchun. p. 32: *Ἐγεννήθησαν δὲ καὶ ἐν Περαίᾳ Κρόνῳ τρεῖς παῖδες, Κρόνος ὁμώνυμος τῷ πατρί, καὶ Ζεὺς Βῆλος καὶ Ἀπόλλων.* Diese Stelle bietet ein ausgezeichnetes Beispiel von der Art und Weise dar, wie Philo in seiner Uebersetzung absichtlich sein Original verfälscht, um der Göttersage, seinem Euhemerismus zu Liebe, einen Anstrich von Geschichte zu geben. Zunächst wird Jeder, der die Stelle aufmerksam liest, höchlich verwundert sein, Peräa, einen Landstrich Judäa's jenseits des Jordans, in die Göttersage vom Kronos verflochten zu sehen. Das Räthsel löst sich, wenn man sich erinnert, dass die Hauptstadt von Basan, d. h. von Peräa, Astaroth hiess. Im phönikischen Originale stand also: וַיִּוָּלֵד לָעוֹלָם בָּעַשְׁתָּרוֹת וגו׳ „es wurde geboren dem Zeitgotte durch die Astarte" u. s. w. (Die Form Astaroth kommt bekanntlich als eine Art von Pluralis majestatis ganz gleichbedeutend mit der gewöhnlichen Form Astoreth vor.) Da nun Astaroth dem Wortlaute nach ebensowohl als Götter- wie als Städtename aufgefasst werden konnte, so nahm es Philo, um die in der Doppeldeutigkeit des Wortes Astaroth als Götter- und Städtename sich darbietende Gelegenheit zum Historisiren auszubeuten, in dem Sinne als Städtename und übersetzte בָּעַשְׁתָּרוֹת durch *ἐν Περαίᾳ*, den Namen des Landes, in welchem die Stadt lag, statt des Städtenamens setzend, weil, wenn er *Ἀσταρώθ* geschrieben hätte, der Leser doch hätte an die Göttin denken können. Das ist also die erste Fälschung in der Stelle. Die zweite liegt darin, dass er den Zeus Belos als einen von Kronos gesonderten Gott, als einen Bruder des Kronos aufstellt, da doch der Zeus Belos nach den Angaben der Alten kein Anderer als El d. h. eben Kronos selbst war, wie die oben erklärte babylonische Inschrift bestätigt. Wahrscheinlich ist aber auch der dritte Name Apollon nur die fälschende Uebersetzung eines phönikischen Beinamens mit dem Sinne „der Verderber", insofern der irdische Kronos ja als ein verderblicher bösartiger Gott betrachtet wurde. Der eigentliche Sinn der von Philo verfälschten Stelle ist also: dem Zeitgotte, dem Aeon Protogonos, wurde durch die Astaroth der gleichnamige irdische Gott, der El, der Verderber, geboren.

325) בַּעַל חֶלֶד, Herr der Zeit; בַּעַל חֲלָדִים, Herr der Zeiten. Unter diesem Namen wurde Kronos zu Gaza verehrt: *Ἄλδος ἢ Ἀλδήμιος ὁ Ζεύς, ὃς ἐν Γάζῃ τῆς Συρίας τιμᾶται* (Etymolog. magn.).

326) מַעֲקֵר ist das Particip. Hiphil vom Verb. עָקַר: עָקַר bedeutet *νευροκοπεῖν*, wie die LXX übersetzen. Dies hat Movers ganz richtig erkannt (Movers Phönizier I, p. 417). Wenn er aber den Herakles für den Maker hält, weil Pausanias in einer Stelle

den Herakles Makeris nennt, so ist dies ein Irrthum. Die Stelle lautet so (X, 17, 2): *Πρῶτοι δὲ διαβῆναι λέγονται ναυσὶν ἐς τὴν νῆσον (Σαρδὼ) Λίβυες· ἡγεμὼν δὲ τοῖς Λίβυσιν ἦν Σάρδος ὁ Μακήριδος, Ἡρακλέους δὲ (οὕτως) ἐπονομασθέντος ὑπὸ Αἰγυπτίων τε καὶ Λιβύων. Μάκηρις, Μακήριδος* ist also die gräcisirte Form eines Namens, den Herakles nach Pausanias bei den Aegyptern und Libyern führte. Unter Libyern sind Libyophöniker gemeint, denn diese waren es, die an der Nordküste von Afrika ein Handel und Schifffahrt treibendes Volk waren und auch Sardo bevölkerten; denn Sardinien hatte noch in den späteren römischen Zeiten eine ganz phönikische Bevölkerung, und Denkmäler in phönikischer Sprache haben sich noch in neueren Zeiten auf Sardinien gefunden. In Makeris steckt also ein phönikisches Wort: das End-ς weggelassen, welches dem Namen nur angehängt ist, um ihm eine griechische Form zu geben, bleibt Makeri. מַעֲקֵרִי ist aber die vollkommen regelrechte Form eines nomen patronymicum und bedeutet *Μακηρίδης*. Wenn also Herakles מַעֲקֵרִי, *Μακηρίδης* hiess, dann hiess sein Vater *Μάκηρ*; sein Vater war aber Kronos bei den Phönikern und Aegyptern — denn es ist hier nicht von dem griechischen Heros die Rede —, also hiess Kronos מַעֲקֵר, *Μάκηρ*. Auf Kronos passt nun der Beiname *νευροκοπῶν*, denn er ist es, dem die Harpe zugeeignet wird, mit der das *νευροκοπεῖν* geschah, nicht aber Herakles. Der Name ist, wie man sieht, ächt phönikisch; und wenn er auch bei den Aegyptern sollte gebräuchlich gewesen sein, wie Pausanias will, so müssten sie ihn von den Phönikern angenommnn haben gleich mehreren anderen, z. B. Tanath, Mar, Marte u. s. w.

327) Unter dem Titel בעל בן מלד עולם kommt der Gott auf numidischen Inschriften vor (Gesen. monum. phoenic. tab. 21 und 22). Den Namen בֵּן hat aber erst Movers richtig gelesen (Phönizier I, 426).

328) עַשְׁתֹּרֶת, und in der gleichbedeutenden Pluralform עַשְׁתָּרוֹת, Astoreth, Astaroth, bei den Griechen *Ἀστάρτη*, auch wohl *Ἀστέρια* genannt, ist eine in den Büchern des A. T. und bei den Griechen häufig erwähnte Gottheit. Auch bei Philo kommt sie mehrfach vor (p. 30. 34. 36). Da ihre Bedeutung nach dem in der ägyptischen Glaubenslehre schon Vorgetragenen klar ist, so kann hier auf die Darstellung von Movers (Phönizier I, p. 601 sqq.) verwiesen werden, wo man das Material über die Astarte gesammelt findet.

329) Siehe Note 165.

330) Sanchun. p. 36 sagt Philo: *Τὴν δὲ Ἀστάρτην Φοίνικες τὴν Ἀφροδίτην εἶναι λέγουσι.* Cicero de nat. deor. III, 23: *Quarta* (Venus) *Syria Cyproque concepta, quae Astarte vocatur.*

331) Herod. I, 105.

332) Siehe Note 452.

333) Sanchun. p. 22: *Τάαυτος ὃς εὗρε τὴν τῶν πρώτων στοιχείων γραφήν· ὃν Αἰγύπτιοι μὲν Θωὼθ, Ἀλεξανδρεῖς δὲ Θωὺθ, Ἕλληνες δὲ Ἑρμῆν ἐκάλεσαν.* Und selbst hier ist es nicht sicher, ob wirklich Tat der einmal grosse gemeint sei, weil er von der *Μισώρ*, der urgöttlichen Gerechtigkeit, der Gottheit der Weltordnung, abgeleitet wird.

334) *Ἀπὸ δὲ τοῦ Πόντιου γίνεται Σιδὼν, ἡ καθ' ὑπερβολὴν εὐφωνίας πρώτη ὕμνον ᾠδῆς εὗρε, καὶ Ποσειδῶν.* Der phönikische Name, welcher dem *Σιδών* Philo's zu Grunde liegt, wurde offenbar von ihm mit שֵׁדָה in Verbindung gebracht, das Cohel. II, 8 vorkommt und von den älteren Erklärern nach der rabbinischen Ueberlieferung durch symphonia musica interpretirt wird. Die Herleitung des Wortes ist dunkel; seine traditionelle Bedeutung scheint aber durch die *Σιδών* des Philo bestätigt zu werden. Da aber diese *Σιδών* nur hier bei Philo vorkommt, neben Poseidon und als Tochter des Pontos d. i. ebenfalls des Seth-Typhon, so liegt der Argwohn nahe, die Gottheit möchte nur durch den Missverstand des Namens שת, wie Typhon bei den Aegyptern hiess, entstanden sein.

335) Auf dem lapis Carpentoractensis (Gesen. monum. phoen. p. 226) אוסרי, Osiris, und auf der inscript. Melitens. prima in dem Eigennamen עבראסר, Abd-Osir, Knecht des Osiris, und אסר שמר, Osir-schamar, Osiris behütet (Gesen. monum. phoen. p. 96). Dass aber der Osirisdienst bei Phönikern auch ausserhalb Aegyptens wirklich stattfand, beweisen die Münzen von Gaulos, einer kleinen Insel in der Nähe von Malta, welche das gewöhnliche von den Hieroglyphenbildern her bekannte Bild des Osiris mit Peitsche und Krummstab tragen.

336) *Ἀμαθοῦς πόλις Κύπρου ἀρχαιοτάτη, ἐν ᾗ Ἄδωνις Ὄσιρις ἐτιμᾶτο, ὃν Αἰγύπτιον ὄντα Κύπριοι καὶ Φοίνικες ἰδιοποιοῦντο.* Steph. Byzant. de urb.; Movers Phönizier p. 235.

337) Z. B. dem Baal Chamman auf den karthagischen Inschriften (Ges. mon. phoen. p. 162 sqq.).

338) Sanchun. p. 36: *Καὶ μετ' οὐ πολὺ (Κρόνος) ἕτερον αὐτοῦ παῖδα ἀπὸ Ῥέας, ὀνομαζόμενον Μοὺθ ἀποθανόντα ἀφιεροῖ· Θάνατον δὲ τοῦτον καὶ Πλουτῶνα Φοίνικες ὀνομάζουσι.* מוֹת heisst bekanntlich mors. Verbindet man aber damit eine andere Stelle p. 30, wo Philo sagt: *Καὶ πάλιν τῷ αὐτῷ (Κρόνῳ) γίνονται ἀπὸ Ῥέας παῖδες ἑπτὰ, ὧν ὁ νεότατος ἅμα τῇ γενέσει ἀφιερώθη*, so möchte man eher auf den Schai, den Pluton der Griechen, schliessen; wenigstens war Osiris nicht der jüngste von des Kronos Söhnen.

339) Sanchuniath. p. 32 hat Demarun den Melikarthos oder Herakles zum Sohne: *Τῷ δὲ Δημαροῦντι γίνεται Μελίκαρθος ὁ καὶ Ἡρακλῆς*, wobei recht deutlich der Begriff des Sonnengottes mit dem des Osiris verwechselt ist; denn der ältere Horus, der Herakles der Aegypter und Phöniker, ist ein Sohn des Re, des Sonnengottes; der jüngere Horus dagegen, der sich sonst bei den Phönikern nicht erwähnt findet, ist ein Sohn des Osiris; Demarun und Osiris, Herakles und Horus sind also in dieser Stelle zugleich mit einander verwechselt. Gleich darauf (p. 32) führt Demarun mit Pontos Krieg und wird von diesem geschlagen, wie die ägyptische Mythe dies von Osiris und Typhon berichtet, und p. 34 endlich herrscht Astarte mit Demarun und Adod zugleich über die Erde nach der Beendigung des Götterkampfes. Adod aber ist ein Beiname des Osiris, wie wir sehen werden: Demarun und Adod bezeichnen also eine und dieselbe Gottheit, den Osiris.

340) Sanchun. p. 26: *Κρόνου δὲ γίνονται παῖδες Περσεφόνη καὶ Ἀθηνᾶ.*

341) Herodot II, 44.

342) Der Name *Ἄρχλης* kommt vor in dem Manethonischen Verzeichnisse der phönikischen Herrscher in Aegypten und zwar als der vorletzte derselben (Ideler, Hermapion Append. p. 37); der Name *Ἀρχαλεύς* im Etymol. magn. als Städtegründer von Gadeira, als welcher gewöhnlich Herakles genannt wird: *Γάδειρα . . . ὡς φησι Κλαύδιος Ἰούλιος ἐν ταῖς Φοινίκης ἱστορίαις, ὅτι Ἀρχαλεὺς νέος Φοίνικος κτίσας, πόλιν ὠνόμασε κτλ.*

343) Auf der inscript. Melitens. prima bilinguis wird dieselbe Gottheit, welche im griechischen Texte *Ἡρακλῆς ἀρχηγέτης* heisst, im phönikischen Texte genannt: אדנן מלקרת בעל צר, dominus noster Melkarthus dominus Tyri (Gesen. monum. phoenic. p. 96); מלקרת ist aber kontrahirt aus מֶלֶךְ קֶרֶת, rex urbis.

344) Sanchun. p. 30: *Κρόνος δὲ υἱὸν ἔχων Σάδιδον, ἰδίῳ αὐτὸν σιδήρῳ διεχρήσατο.* Sadid ist aber das arabische شَدِيد, der Mächtige, Starke, Gewaltige, von שָׁדַד, übermächtig sein, Gewaltthat üben.

345) Herodot II, 44.

346) Denn als Göttertitel sind wohl mit Movers (Phönizier I, p. 411) die auf phönikischen Münzen Kilikiens (Gesen. monum. phoenic. p. 282. 284) vorkommenden Inschriften zu erklären: עין אלמלך גדל, Auge des grossen Königs, und בעל (ן)לעי, dem Auge des Baal (geweiht). Die Titel „Baal, grosser König", bezeichnen die Sonne, wie häufig.

347) Der karthagische Baal Herakles heisst ein Sohn des Saturn (Ampel. lib. memor. c. 9) und der tyrische ein Sohn des Zeus (des Kronos) und der Asteria (d. h. der Astarte), Athen. IX, c. 45, p. 342. *Quartus* (Hercules), sagt Cicero de nat. deor. III, 16, *est Jovis et Asteriae, Latonae sororis, qui Tyri maxime colitur.*

348) In dem Namen eines Phönikers auf einer zu Athen gefundenen phönikischen Inschrift (Gesen. monum. phoenic. p. 113)

und in der 1., 2., 3. und 5. karthagischen Inschrift (Ges. monum. phoenic. p. 169 sqq.). Das Material über die Tanath findet sich bei Gesenius (l. l. p. 114 und 168) und bei Movers (Phönizier p. 625 sqq.).

349) Ges. monum. phoen. p. 169 sqq.

350) Die oben in Note 340 angeführte Stelle aus Sanch. p. 26.

351) בַּעַל חַמָּן, Belus fervidus, der Herr der Gluthhitze, wie ihn Movers richtig erklärt (Phönizier I, p. 346). בעל ist ein allgemeiner Titel, gleich אדון der Herr, wie schon die älteren Gelehrten richtig einsahen; und Movers würde sich einen grossen Theil seiner misslungenen Götterdeutungen erspart haben, wenn er sich nicht mit seiner wunderlichen Grille, die Baalim durchaus unter Einen Hut bringen zu wollen, den Weg zum richtigen Verständnisse selbst verrannt hätte. Im ganz allgemeinen Sinne bezeichnet Baal „den Herrn, den Besitzer" mit darauf folgendem Genitiv der Sache; so heisst Herakles בַּעַל צֹר מַלְקָרַת, König der Stadt, Herr von Tyrus; so heisst Kevan, Kronos בַּעַל אֵיתָן, dominus perennitatis, und in diesem Sinne ist dann der Ausdruck „Besitzer, Herr einer Sache" die bekannte Umschreibung der semitischen Sprachen für ein einfaches Adjektiv, und בַּעַל אֵיתָן z. B. bedeutet gerade so viel wie das einfache Adjektiv איתן, perennis, aeternus. Als alleinstehender Titel oder mit einem zweiten nomen in Apposition ist es der Titel „Herr", wie in unserm „Herr-Gott", so בַּעַל הַשָּׁמַיִם, der „Herr Sonnengott". Mit einem darauf folgenden Adjektiv endlich bildet Baal bestimmte Göttertitel, aber dann liegt das wesentliche, den Sinn des Titels bestimmende Wort nicht in Baal, sondern in dem dabei stehenden Adjektiv; Baal bezeichnet dabei Nichts als den allgemeinen Titel „Herr", und das Adjektiv enthält erst die wesentliche Eigenschaft, welche die Natur des „Herrn" bezeichnet. So ist בַּעַל חַמָּן, der glühende Herr, der Gott der Gluthhitze, der mit Seth-Typhon verbundene Begriff des arianischen Feuergottes in seiner zerstörenden Eigenschaft; בַּעַל מַעֲקֵר, dominus *νευροκοπῶν*, der Kniekehlen-zerhauende Gott, der Gott mit der Harpe, Kronos; בַּעַל כִּין, der erhabene Herr, der arianische Gottesbegriff der Zeit, übergetragen auf den ägyptischen Seb und in dieser Gestalt ein böser, zerstörender, gefürchteter Gott, während er bei den Arianern und Babyloniern eine gute Gottheit war. Chamman und Kevan sind also durchaus verschiedene gesonderte Gottheiten, obgleich beide nach der phönikischen Glaubenslehre gleich schlecht und gleich bös; sie sind Vater und Sohn, Kronos-Seb und Typhon-Seth.

352) Der Göttername אַדַרְמֶלֶךְ, אֲדַר הַמֶּלֶךְ, das Feuer der König, (2 Kön. 17, 31) giebt wohl die Erklärung zu dem in den

Schriften des alten Testaments vielerwähnten מֹלֶךְ, Molech, Moloch, der zugleich den Titel בַּעַל hat (Jerem. 32, 35), daher auch auf kilikischen Münzen beide Titel zu Einem vereinigt vorkommen: בעלמלך (Gesen. monum. phoenic. p. 284). Das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft wäre also jener finstere von den Phönikern so sehr verehrte Gott. Die Vereinigung der Begriffe eines Kriegsgottes und eines Feuergottes in dem phönikischen Moloch, gerade so wie sie in dem ägyptischen Seth stattfindet, hat Movers sehr gut nachgewiesen; nur dass er irrig den Herakles in den Begriff des Moloch hineinmengt. Hätte Movers den ägyptischen Glaubenskreis gekannt, so würde er in Vielem klarer gesehen haben; aber auch so ist seine Entwicklung des Molochbegriffes ein Muster von Scharfsinn, wenn er auch manchmal das Ziel verfehlt.

353) Sanch. p. 32: *Κατὰ τούτους γίνονται Πόντος καὶ Τύφων. καὶ Νηρεὺς πατὴρ Πόντου· ἀπὸ δὲ τοῦ Πόντου γίνεται Σιδὼν . . . . καὶ Ποσειδῶν.* Nereus ist, wie wir gesehen haben, der Okeanos; dieser wird hier Vater des Pontus genannt nach der griechischen Ansichtsweise, wo Nereus d. h. Okeanos der Quell des Meeres ist. Da nun der auf den Titanenkrieg folgende Kampf gerade so bei Philo zwischen Pontos und Demarun stattfindet wie bei den Aegyptern zwischen Osiris und Typhon, Pontos auch zugleich neben Typhon, Sidon d. h. Seth und Poseidon vorkommt: so ist es sehr wahrscheinlich, dass wir hier wieder eine von jenen schon mehrmals vorgekommenen Stellen haben, wo Philo die verschiedenen Namen eines und desselben Gottes zu verschiedenen Götterwesen macht, sein phönikisches Original entweder missverstehend oder verfälschend.

354) Sanchun. p. 32: *Τῷ δὲ Δημαροῦντι γίνεται Μελίκαρθος ὁ καὶ Ἡρακλῆς.*

355) Siehe Ges. thes. p. 839 s. v. נָבוֹ.

356) Sanchun. p. 28.

357) Ibidem p. 30 sqq.

358) Ibidem p. 30: *Κρόνος δὲ νέον ἔχων Σάδιδον ἰδίῳ αὐτὸν σιδήρῳ διεχρήσατο . . . . . ὡσαύτως καὶ Θυγατρὸς ἰδίας τὴν κεφαλὴν ἀπέτεμεν.*

359) Sanch. p. 34: *Ἀστάρτη δὲ ἡ μεγίστη καὶ Ζεὺς Δημαροῦς καὶ Ἄδωδος βασιλεὺς Θεῶν ἐβασίλευον τῆς χώρας.* Ἄδωδος ist, wie wir sehen werden, ein Beiname des Osiris: Demarun und Adodus bezeichnen also hier ein und dasselbe göttliche Wesen; Demarun aber ist, wie wir gesehen haben, gar kein Titel des Osiris.

360) Sanch. p. 36, die früher schon angeführte Stelle.

361) Plut. sympos. IV, 5, 3: *Τὸν δ' Ἄδωνιν οὐχ ἕτερον, ἀλλὰ Διόνυσον εἶναι νομίζουσι· καὶ πολλὰ τῶν τελουμένων ἑκατέρῳ περὶ τὰς ἑορτὰς βεβαιοῖ τὸν λόγον.*

362) Sacharja 12, 10 u. 11: „Zu jener Zeit wird gross sein das Wehklagen zu Jerusalem, gleich dem Wehklagen um den erhabenen Vermissten im Thale Megiddo.“ In den Worten הֲדַד רִמּוֹן hat man richtig den in der obigen Stelle von Philo erwähnten Adodus erkannt; רִמּוֹן ist excelsus von der Rad. רמם, wie schon die älteren Erklärer gesehen haben (s. Ges. thes. p. 1292); nur הֲדַד ist bis jetzt unerklärt, weil es aus dem Semitischen nicht erklärbar ist; es ist ägyptisch und bedeutet: der Vermisste, Gesuchte; ϩATϩAT, ϩETϩET, ϩOTϩAT, ϩETϩWT, scrutari, inquirere, investigare. Denn das Verschwinden des Osiris, als er hinterlistig ermordet und in den Nil geworfen worden war, ist ein bedeutender Zug in der Sage; daher denn auch die Adonis-Osiris-Feier mit dem Verschwinden, *ἀφανισμός*, des Gottes begann, auf welches dann die Aufsuchung, *ζήτησις*, folgte und endlich mit der *εὕρεσις*, der Auffindung, schloss. Ein anderer Beiname desselben Gottes, des Adonis-Osiris, ist תַּמּוּז. Bei Ezech. 8, 14 kommen israelitische Weiber vor מְבַכּוֹת אֶת־הַתַּמּוּז, die den Thammus beklagen. Auch dieser Name war bisher nicht erklärt, weil er ebenfalls aus dem Aegyptischen stammt; er bedeutet: der Begrabene, von ΘΕΜC, ΘΩΜC, ΤΕΜC, ΤΟΜC, ΤΩΜC, ΤΑΜΕC, sepelire; תַּמּוּז nach der Form קַטּוּל, sepultus, Adonis-Osiris nämlich.

363) ΜΝΡΙΤ, ΜΕΝΡΕΤ, ΜΕΝΡΑΤ, ΜΑΝΡΩΤ (nach dem bekannten im Koptischen so auffallenden Vokalwechsel), dilectus, von ΜΕ, ΜΑΙ, amare.

364) Lyd. de mens. p. 212: *Τὸν Ἄδωνιν ἀναιρηθῆναι ὑπὸ τοῦ Ἄρεως μεταβληθέντος εἰς ὗν.*

365) Jul. Firmic. de error. profan. relig. p. 14: ***In plurimis Orientis civitatibus, licet hoc malum etiam ad nos transitum fecerit, Adonis quasi maritus plangitur Veneris;*** und Cicero de nat. deor. III, c. 23: ***Quarta*** (Venus) ***Syria Tyroque concepta, quae Astarte vocatur, quam Adonidi nupsisse creditum est.***

366) Lobeck Aglaoph. l. III, § 7, p. 1221.

367) Sanch. p. 16 sqq.

368) Sanch. p. 16: *Ἐκ τούτων, φησὶν, ἐγεννήθησαν Μημρούμος ὁ καὶ* (statt *καὶ ὁ*) *Ὑψουράνιος* (denn beide Namen sind gleichbedeutend, der letzte ist nur die griechische Uebersetzung des ersten, und nun muss noch hinzugesetzt werden:) *καὶ Οὔσωος* (denn dieser erscheint gleich darauf als Bruder des Hypsuranios). *Μημρούμος* ist מִי־מָרוֹם, ein Anwohner des Sees מֵי־מָרוֹם d. h. des Wassers der Höhe, des Bergsees, eines Sees an den Quellen des Jordan; *Οὔσωος* ist Esau, עֵשָׂו, der Stammvater der Edomiter.

369) Es ist bekannt, dass צַיִד piscator, venator heisst.

370) Chrysor ist חָרַשׁ אוֹר, Feuerarbeiter; דַּעַ מְחִי heisst kundig des Schmiedens.

371) מַלְאָכִי, der Handwerker, *τεχνίτης*; קַיִן, der Schmied, und קֵנִי, der Keniter, eine phönikische Völkerschaft.

372) שַׁדַּי, der Mächtige, ist vermengt mit שָׂדַי, der Acker, und wahrscheinlich auch der Ackerer, Ackersmann.

373) Es ist früher schon nachgewiesen worden, dass פְּלִשְׁתִּי, פְּלָשִׁי der „Wanderer“ bedeutet; unter den *Ἀλῆται*, Errones, sind also die Philistim gemeint. Die Titanes sind die דְּדָנִים, eine, wie es scheint, zu den Philistern gehörige Völkerschaft, da sich der Name Dodona auch in Griechenland mehrfach findet und alte Wohnsitze der Pelasger d. h. der Philister bezeichnet.

374) Amynos sind die אַמְּנִים, die Ammoniter, und den *Μάγον*, wodurch Philo offenbar an die persischen Mager will denken machen, erklärt der phönikische Völkername מָעוֹן, die Maoniter; denn dass die Griechen den eigenthümlichen Laut des ע entweder gar nicht oder durch *γ* wiedergeben, ist bekannt.

375) Sydyk ist, wie wir schon nachgewiesen haben, das subst. abstract. צֶדֶק, Gerechtigkeit, nicht aber צַדִּיק, der Gerechte; die dunklen *e* der Segolatform konnten durch die beiden *v* in *Συδυκ* bezeichnet werden, nicht aber die einander so unähnlichen Buchstaben: betontes scharfes *a* und *i*. מִישׁוֹר und מֵישָׁר von יָשַׁר, planum, justum esse, bedeutet zugleich justitia, sinceritas und planities, Ebene, und ist in dieser letzten Bedeutung Eigenname eines Landstrichs in Palästina. Zugleich aber soll wohl Misor an Misraim, מִצְרַיִם, erinnern, wie Aegypten bei den Semiten hiess; daher die Verbindung von Misor und Taat, der als nationalägyptischer Gott von Philo betrachtet wird, da er weiter unten (p. 38) den Taaut durch Kronos zum König von ganz Aegypten machen lässt: *ἐλθὼν δὲ ὁ Κρόνος εἰς νότου χώραν ἅπασαν τὴν Αἴγυπτον ἔδωκε θεῷ Ταάυτῳ, ὅπως βασίλειον αὐτῷ γένηται.*

376) Strabo l. XVI, c. II, sect. 24.

377) Athen. l. III, c. 37, p. 126: *Καὶ ὁ Κόνουλκος ἔφη· ἐμπίπλασο, Οὐλπιανέ, χθωροδλάψου* (nomen libi syriacum) *πατρίου, ὃς παρ' οὐδενὶ τῶν παλαιῶν, μὰ τὴν Δήμητρα, γέγραπται, πλὴν εἰ μὴ ἄρα παρὰ τοῖς τὰ φοινικικὰ συγγεγραφόσι Σουνιαίθωνι* (wohl nur ein Schreibfehler für *Σαγχουνιάθωνι*) *καὶ Μώχῳ τοῖς σοῖς πολίταις.*

378) Pausan. III, 18, 2.

379) Pausan. IX, 16, 1.

380) Pausan. III, 8, 2.

381) Pausan. III, 21, 6.

382) Hesych. p. 279; Suidas T. I, p. 143.

383) Marmor Parium, epoch. 22; Wagner, die parische Chronik p. 33.

384) Pausan. I, 18, 5.

385) Pausan. I, 44, 3.

386) Pausan. VI, 20, 1 u. 2.

387) Pausan. VII, 23, 5 sq.

388) Pausan. VII, 25.

389) Pausan. II, 18, 3; II, 22, 7.

390) Pausan. II, 35, 8.

391) Pausan. VIII, 48, 5.

392) Pausan. VIII, 21, 2.

393) Pausan. III, 14, 6; III, 17, 1.

394) Pausan. IV, 31, 5—7.

395) Pausan. I, 18, 5; Odyss. XIX, 188.

396) Herodot II, 35.

397) Pausan. VIII, 21, 2.

398) Suidas s. v. *Ῥαμνούσια Νέμεσις.*

399) Pausan. VII, 20, 21.

400) Pausan. II, 36, 7. 8 sq.

401) Pausan. IX, 19, 1.

402) Pausan. VIII, 48, 5.

403) Pausan. VII, 25, 5. 8.

404) Pausan. III, 11, 8; 12, 6.

405) Thukyd. II, 15.

406) Hesiod. theog. v. 120.

407) Pausan. IX, 27, 2.

408) Pausan. IX, 27, 1.

409) Pausan. III, 26, 3.

410) Herodot II, 145. 146.

411) Pausan. VIII, 54, 5.

412) Pausan. VIII, 38, 8.

413) Pausan. VIII, 26, 2.

414) Pausan. I, 28, 4; Herodot VI, 106.

415) Pausan. IX, 31, 2.

416) Herodot II, 51; VI, 137.

417) Diod. Sicul. V, 47.

418) Pausan. IX, 25.

419) Pausan. IX, 22, 5. 6.

420) Herodot III, 37.

421) *Παταϊκὸς* ist das hebr. פִּתְּחִי, פִּתּוּחַ, sculptile, von פָּתַח, im Piel: sculpere.

422) 1 Samuel. XIII, 20. 21.

423) Pausan. X, 38, 3; Cicero de nat. deor. III, 21 vgl. mit Pausan. I, 18, 1.

424) Unter diesem Namen wurden die Dioskuren zu Kleitor in Lakedämon verehrt, Pausan. VIII, 21, 2.

425) Pausan. III, 16, 1.

426) Pausan. III, 12, 7; 16, 1.

427) Hesiod. theog. v. 133 sq.

428) Pausan. III, 16, 1; 12, 7.

429) Pausan. X, 24.

430) Pausan. IX, 25, 3. 4.

431) Pausan. III, 11, 8; 14, 4; 12, 7.

432) Pausan. I, 28, 6; VII, 25, 1.

433) Etymol. magn. s. v. *Κυθέρεια.*

434) Pausan. III, 21, 5.

435) Pausan. II, 34, 10.

436) Pausan. II, 4, 7.

437) Strabo XIV, p. 652.

438) Pausan. VIII, 41, 4.

439) Pausan. VIII, 41, 4: *εἰκὼν γυναικὸς τὰ ἄκρα τῶν γλουτῶν, τὸ ἀπὸ τούτου δέ ἐστιν ἰχθύς.*

440) S. Gesen. thes. ling. hebr. et chald. s. v. דָּגוֹן.

441) Ilias XIV, 201.

442) Pausan. I, 18, 7.

443) Pausan. IX, 39, 2.

444) Pausan. VI, 20, 1.

445) Diod. Sicul. I, 12.

446) Pausan. I, 18, 7.

447) Pausan. VIII, 36.

448) Pausan. II, 22, 2.

449) Pausan. IX, 25, 5.

450) Herodot I, 105.

451) Pausan. I, 14, 5 und Diod. Sic. II, 4.

452) פְּרִיָדָה heisst im Chald. die Taube, von dem Stamme פָּרַר, im Syr. ,ڦ, avolavit, fugit, also wohl ursprünglich „fliegen". Von פְּרִיָדָה müssen in der älteren Sprache die Nebenformen פְּרֶדֶת, פְּרוּדָה, פְּרוֹדֶת vorhanden gewesen sein, welche alle etymologisch richtig gebildet sind und auch in anderen Wörtern mit der obigen Form wechseln. אַפְרוֹדֶת mit dem Alpha prostheticum d. h. dem Artikel — denn im Phönikischen hat der Artikel gewöhnlich diese Form (s. Ges. monum. phoenic. p. 437) — heisst also die Taube.

453) Pausan. VIII, 42, 1 sqq.

454) Homer. hymn. in Mercur. v. 428.

455) Hesiod. theogon. v. 52.

456) Pausan. II, 26.

457) Pausan. II, 11, 5.

458) Pausan. VIII, 20.

459) Hesiod. theogon. v. 507.

460) Pausan. I, 30.

461) Pausan. I, 22, 1.

462) Pausan. IX, 25, 3.

463) Pausan. IX, 20, 3; 22, 1.

464) Pausan. VIII, 29, 1. 2.

465) Herodot II, 49.

466) Eustath. Ilias XVIII, 570.

467) Herodot II, 79.

468) Pausan. IX, 29, 3.

469) Strabo VIII, 344.

470) Pausan. II, 35, 5. 7.

471) Aristoph. Frieden Vs. 419.

472) Pausan. II, 20, 5.

473) Pausan. IX, 41, 2.

474) Konon 19.

475) Pausan. IX, 20, 3.

476) Herodot II, 44.

477) Pausan. V, 25.

478) Pausan. II, 10, 1.

479) Pausan. I, 8, 5.

480) Pausan. III, 22, 5; 14, 9.

481) Pausan. III, 48, 3.

482) Pausan. II, 32, 8.

483) Hesiod. theogon. v. 453.

484) Pausan. II, 15, 3.

485) Pausan. II, 1, 6; II, 4, 7.

486) Pausan. II, 30, 6.

487) Hom. Odyss. VIII, 266.

488) Pausan. VIII, 42, 1 sq.

489) Hom. Ilias II, 782.

490) Hesiod. theogon. v. 306. 813 sqq.

491) Hesiod. theogon. v. 377. 409.

492) Pausan. II, 20; 22.

493) Herodot VI, 53; II, 91.

494) Pausan. II, 18, 1.

495) Pausan. II, 18, 1.

496) Pausan. II, 18, 1.

497) Diod. Sic. V, 55.

498) Hesiod. theogon. v. 453.

499) Hesiod. theogon. v. 912.

500) Livius 29, 18.

501) Plutarch. Lucull. 10.

502) Dass der Name Amphitrite mit dem Begriffe des Meeres zusammenhängt, erhellt aus einer Angabe des Hesychius, welcher *Τριτώ* durch *ῥεῦμα* erklärt. Aber aus welcher Sprache ist dieses *τριτώ*? Vielleicht aus der libyschen, denn in Libyen findet sich ein Fluss und See Triton: dies würde, da die Libyer ein mit Phönikern vermischtes, wenn nicht ganz phönikisches Volk waren, auf eine phönikische Radix hinführen, und diese findet sich in dem hebräischen טָרַר, strömen, hervorströmen, rinnen. Dann würde sich auch der Name der Tritonen, jener Meergötter im Gefolge der Amphitrite, erklären. Amphitrite selbst wäre dann ein zusammengesetzter Name, dessen erste Hälfte aber immer noch völlig dunkel bleibt.

503) Pausan. II, 1, 7 sqq.

504) Hesiod. theogon. v. 453.

505) Pausan. I, 18, 3.

506) Hesiod. theogon. v. 970; Diod. Sic. V, 77.

507) Pausan. I, 14.

508) Hesiod. theogon. v. 409.

509) Pausan. VIII, 25, 5.

510) Pausan. VIII, 42, 2.

511) Pausan. VIII, 36, 7; 37, 1.

512) Pausan. VIII, 37, 6.

513) *Ἰλκοῦιος* hängt offenbar mit dem Stamme *πλήθω, πλῆθος* zusammen, wie schon Diod. Sic. V, 77 richtig ableitet.

514) Pausan. II, 35, 7.

515) Pausan. IX, 16, 1.

516) Pausan. IX, 26, 5.

517) Philostr. Icon. 2, 28.

518) Hesiod. theogon. v. 411.

519) Pausan. II, 30, 1.

520) Pausan. II, 21, 10.

521) Herodot II, 156.

522) Herodot II, 156.

523) Pausan. III, 11, 7.

524) Pausan. II, 21, 10.

525) Diod. Sic. V, 55.

526) Tissaphernes brachte im peloponnesischen Kriege der ephesischen Artemis Opfer dar (Thukyd. VIII, 109), während bekanntlich sonst die Perser weder die griechischen Götter noch den griechischen Kult anerkannten.

527) Hesiod. theogon. v. 371.

528) Pausan. II, 4, 7.

529) Pausan. I, 18, 4.

530) Pausan. II, 84, 10.

531) Pausan. VII, 21, 6.

532) Pausan. III, 14, 5.

533) Pausan. II, 4, 7.

534) Pausan. VII, 25, 5.

535) Pausan. II, 34, 10.

536) Pausan. I, 41, 4.

537) Pausan. II, 13, 7.

538) Pausan. X, 32, 9.

539) Herodot I, 50. 51.

540) Herodot II, 49.

541) Hesiod. theogon. v. 337—364.

542) Homer. hymn. an die Aphrodite v. 255.

543) Pausan. VIII, 4, 2.

544) Pausan. VIII, 36, 4.

545) Pausan. VIII, 29, 2.

546) Athenaeus l. VI, p. 271, sect. 101.

547) Herodot II, 52.

548) Herodot I, 57.

549) Herodot II, 53.

550) Herodot VI, 38.

551) Thukyd. V, 11.

552) Confucius, Kong-fu-tse, wurde geboren am 27. Tage des 10. Monats in dem 21. Jahre der Regierung des Königs Ling aus der Dynastie Tschau (Chow nach der englischen Rechtschreibung). Ling regierte 27 Jahre, von 571—544 vor Chr. Geb. (s. Morrison View of China etc. p. 49). Confucius wurde also im Jahre 550 vor Chr. geboren (und nicht 538 vor Chr., wie Morrison in seinem chinese dictionary vol. I, p. 710 durch einen Uebereilungsfehler angiebt, indem er von dem Ende der Regierungsjahre Lings, 544 vor Chr., sechs Jahre vorwärts statt rückwärts zählte). Des Confucius Lebenszeit ist also auf Jahr und Tag genau bestimmt. Zugleich ist es bis auf seine einzelnsten Umstände so bekannt, dass es auch von der zweifelsüchtigsten Kritik als geschichtlich vollkommen sicher anerkannt werden muss.

553) Denn Buddha, बुद्ध, von der Radix बुध्, cognoscere, scire (Rosen rad. sanscr. p. 211) heisst „der Weise“ (Wilson sanscr. diction. p. 605: a sage, a wise or learned man).

554) S. Benfey's Untersuchungen in dem Artikel Indien der Ersch- und Gruberschen Encyklop. p. 36 sq.

555) Anquetil du Perrons Leben Zoroasters in Kleukers Uebersetzung des Zendavesta 3. Thl. p. 40 sq. und desselben Untersuchungen über das Zeitalter Zoroasters in Kleukers Anhang zum Zendavesta p. 327 sq.; besonders p. 349.

556) So Eudoxus und Hermippus nach des Plinius Angabe (H. N. l. XXX, c. 2) und Hermodorus bei Diogenes Laertius (prooem. II.) nach der gewöhnlichen Auffassung. Genauer betrachtet scheint sich aber die Angabe des Diogenes auf die Mager, nicht aber auf Zoroaster selbst zu beziehen und wäre dann eine Angabe über das Alter der Mager als eines selbstständigen Priesterstammes. Dass diese sich ein hohes Alter beilegen mochten, begreift sich leicht. Es wäre demnach möglich, dass auch die beiden anderen Angaben auf einem ähnlichen Irrthume beruhten.

557) 𐬬𐬌𐬱𐬀𐬎𐬎𐬀, Vîstâçpa, Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 426. Als Zeitgenosse Zoroasters wird Vîstâçpa ausdrücklich in den Zendbüchern erwähnt; so z. B. in einer Stelle des Jescht-Avan, des Gebetes an das Wasser, Carde (Kapitel) XXIV, in welcher Zoroaster die Bekehrung Vîstâçpa's von der Quelle Arduisur erfleht (Burnouf Comment. sur le Yaçna Tom. I, p. 440). Diese Stelle lautet nach Burnoufs Uebersetzung (ibidem p. 442) so: *Alors il* (Zoroastre) *lui* (c. a. d. à l'eau) *demanda cette grâce: accorde moi, o pure et bienfaisante Arduisur* (Name einer Quelle), *toi qui es exempte de souillure, que je puisse convertir . . . . . le fort Ké Gustasp* (Kavaya Vîstâçpa) *pour qu' il pense conformément à la loi, qu' il parle conformément à la loi, qu' il agisse conformément à la loi.*

558) Ueber die Bedeutung des Namens vgl. Burnouf Comment. sur le Yaçna, notes et eclairciss. p. cvj, note 66.

559) Agathiae historiar. l. II, c. 24, p. 117 ed. Niebuhr: *Πέρσαις δὲ τοῖς νῦν τὰ μὲν πρότερα ἔθη σχεδόντι ἅπαντα παρεῖται ἀμέλει καὶ ἀνατέτραπται, ἀλλοίοις δέ τισι καὶ οἷον νενοθευμένοις χρῶνται νομίμοις, ἐκ τῶν Ζωροάστρου τοῦ Ὡρμάσδεως διδαγμάτων κατακληθέντες· οὗτος δὲ ὁ Ζωρόαστρος ἤτοι Ζαράδης (διττὴ γὰρ ἐπ' αὐτῷ ἡ ἐπωνυμία) ὁπηνίκα μὲν ἤκμασεν τὴν ἀρχὴν, καὶ τοὺς νόμους ἔθετο, οὐκ ἔνεστι σαφῶς διαγνῶναι· Πέρσαι δὲ αὐτὸν οἱ νῦν ἐπὶ Ὑστάσπεω, οὕτω δή τι ἁπλῶς, φασὶ γεγονέναι, ὡς λίαν ἀμφιγνοεῖσθαι καὶ οὐκ εἶναι μαθεῖν, πότερον Λαρείου πατὴρ εἴτε καὶ ἄλλος οὗτος ὑπῆρχεν Ὑστάσπης· ἐφ' ὅτῳ δ' ἂν καὶ ἤνθησε χρόνῳ, ὑφηγητὴς αὐτοῖς ἐκεῖνος καὶ καθηγεμὼν τῆς μαγικῆς γέγονεν ἁγιστείας, καὶ αὐτὰς δὴ τὰς προτέρας ἱερουργίας ἀμείψας, παμμιγεῖς τινας καὶ ποικίλας ἀνέθηκε δόξας.*

560) Ammian. Marcell. l. XXIII, c. 6, sect. 32: ***Magiam** ... **Plato machagistiam** (μαχαγιστείαν i. e. μάγων ἁγιστείαν) **esse verbo mystico docet, divinorum incorruptissimum cultum, cujus scientiae saeculis priscis multa ex Chaldaeorum arcanis Bactrianus addidit Zoroastres, deinde Hystaspes rex prudentissimus, Darii pater.*** Da Ammianus unter Valens und Valentinian bis auf Theodosius 410 nach Chr. lebte und erst in späteren Jahren sein Geschichtswerk schrieb, so konnte er von der Lebenszeit Zoroasters, dem sechsten Jahrhundert vor Chr. G., allerdings als von „saeculis priscis" reden; denn es lag ja fast ein Jahrtausend zwischen ihm und Zoroaster.

561) Dies scheint aus Herodot l. I, c. 209 und 210 hervorzugehen; denn auch Baktrien scheint gleich Babylon und dem übrigen westlichen Asien von Kyros erobert und zu einem Vasallenstaate des persischen Reiches gemacht worden zu sein, wie wir weiter unten sehen werden.

562) Gregorii Abul-Pharagii hist. dynast. ed. Pocock. p. 83: هذا قمباسوس ابن كورش ملك ثماني سنين . . . . . الزمان كان زرادشت معلم المجوسية واصله من بلد اذربيجان وقيل من بلاد اثور i. e. Cambyses filius Cyri regnavit octo annis . . . . . Hoc tempore fuit Zoradascht praeceptor sectae Magorum, oriundus regione Aderbidschan, quae numeratur inter regiones Assyriae.

563) Eutychii Patriarchae Alexandr. annal. ed. Selden. p. 262: ومات كورش . . . . . وملك بعده ابنه قمبيسوس تسع سنين وملك بعده سمرديوس المجوسي سنة واحدة وانما سمي المجوسي لان في ايامه ظهر رجل فارسي يقال له زرادشت فاظهر دين المجوس i. e. Mortuus est Cyrus . . . . . et post ipsum imperavit filius ipsius Kambysus annos novem; et post eum imperavit Smardius Magus annum unum, et sclummodo nominatus est Magus, quod ipsius tempore floruit Persa quidam nomine Zaradascht, qui Magorum religionem condidit.

564) S. Anquetil du Perron, Untersuchungen über das Zeitalter Zoroasters u. s. w. in Kleukers Anhang zum Zendavesta 1. Bd. 1. Theil, p. 346.

565) S. Anquetil du Perron, Untersuchungen u. s. w. 1. Bd. 1. Theil, p. 347.

566) S. Anquetil du Perron, Untersuchungen u. s. w. 1. Bd. 1. Theil, p. 343.

567) S. Anquetil du Perron, Untersuchungen u. s. w. 1. Bd. 1. Thl., p. 348 sqq. Diese westasiatischen Einwanderer werden zwar von dem chinesischen Geschichtschreiber für Muhammedaner gehalten, welche das Gesetz Muhammeds nach China gebracht hätten. Dies ist aber, wie Anquetil nachweist, ein offenbarer Irrthum. Denn um die angegebene Zeit war Muhammeds Lehre noch gar nicht bekannt, da er erst im 40. Jahre seines Alters, im J. 610 nach Chr. Geb., zu lehren anfing. Die Veranlassung zu diesem Irrthume lag jedoch dem chinesischen Geschichtschreiber nahe, weil wirklich die Lehre Muhammeds aus Westasien nach China eingedrungen ist und dort so viele Anhänger hat, dass diese nächst den Buddhisten eine der zahlreichsten religiösen Sekten bilden. Jene Einwanderer müssen vielmehr Parsen gewesen sein, welche die

Lehre Zoroasters und die Zendbücher mit ihrer heimathlichen Zeitrechnung nach China brachten. Denn die von dem chinesischen Geschichtschreiber angeführten Monatsnamen dieser Zeitrechnung sind die parsischen, in chinesischen Schriftzeichen so genau ausgedrückt, als es bei der Eigenthümlichkeit der chinesischen Schrift nur immerhin möglich ist. Die Zeitrechnung dieser Parsen geht aber auf das Jahr 558 oder 559 vor Chr. Geb. zurück, datirt also von einem bedeutsamen Abschnitte in Zoroasters Leben, wahrscheinlich von seinem Auftreten als Religionsverbesserer; ganz so wie die Zeitrechnung der Muhammedaner von der Flucht Muhammeds.

568) S. Anquetils Leben Zoroasters in Kleukers Uebersetzung des Zendavesta, 3. Theil, p. 40.

569) S. ebendaselbst, p. 40 und 41; ferner Anquetils Untersuchungen über das Zeitalter Zoroasters in Kleukers Anhang zum Zendavesta Band I, p. 360.

570) S. Morrison, a View of China, a sketch of chinese chronology etc. p. 58.

571) S. die Aeusserung eines neueren chinesischen Geschichtschreibers Fung-chow in seiner „Uebersicht der Geschichte" bei Morrison, a View of China etc. p. 60. Die Stelle lautet in Morrisons wörtlicher Uebersetzung, wie folgt: *Such a tale* (wie die unmittelbar vorher angeführte Darstellung eines buddhistischen Schriftstellers über die Urgeschichte) *is contrary to all sense and reason. From Yaou and Shun* (den ältesten geschichtlich bekannten chinesischen Dynastieen) *to the present time is not more than Three thousand and odd years . . . . How can it be believed that 40 or 50,000 years elapsed after the formation of the Heavens and the Earth, before man appeared, or the earth or the water were adjusted and food supplied to human beings?* etc.

572) S. Anquetil, Untersuchungen über das Zeitalter Zoroasters in Kleukers Anhang zum Zendavesta Band I, p. 339 und 340, Note.

573) Vgl. Benfey's Darstellung der indischen Literatur in seinem Artikel Indien in der Ersch- und Gruberschen Encyklopädie.

574) In seinem Werke: Introduction à l'histoire du Buddhisme indien, dessen 1. Band erschienen (Paris, imprimerie royale, 1844 in 4.), dem Verfasser dieses Werkes aber noch nicht zu Gesicht gekommen ist.

575) Der Ausspruch des Confucius, den die chinesischen Buddhisten auf den Fu d. i. Buddha deuten — denn Fu ist die gewöhnliche Abkürzung des Namens Futo, die chinesische Schreibung des Sanskritwortes Buddha —, findet sich in einer Schrift des Liĕ-tse, der ein Zeitgenosse des Confucius war und unter die

Hauptschriftsteller der Sekte des Laou-tse gerechnet wird, d. h. derjenigen unter den chinesischen philosophischen Schulen, welche den nächsten Rang neben der confucischen einnimmt und sogar noch etwas älter ist als diese; denn Laou-tse, ihr Stifter, war ein älterer Zeitgenosse des Confucius. Liĕ-tse muss also ein unmittelbarer Schüler des Laou-tse gewesen sein, da er auch ein Zeitgenosse des Confucius genannt wird.

Der von Liĕ-tse angeführte Ausspruch des Confucius heisst: *se yĭh tschi kuĕ yeu hua schin* d. i. Occidentalis regionis regna habent cultos (sapientes) homines, In den Staaten des Westens giebt es gebildete (weise) Männer. Die chinesischen Buddhisten leihen diesem Ausspruche aber den Sinn: Der Staat im Westen (d. i. Indien) besitzt einen Weisen, und unter diesem Weisen, erklären sie, sei Buddha verstanden. Bei der Flexionslosigkeit des Chinesischen, in welchem Alles, was wir durch die Wortendungen auszudrücken gewohnt sind, nur durch die Wortfolge und durch Partikeln bezeichnet wird, ist eine solche Zweideutigkeit allerdings möglich; namentlich in den älteren Schriften, welche von den Partikeln nur einen spärlichen Gebrauch machen. Der Satz könnte also wohl auch den von den Buddhisten hineingelegten Sinn haben, da es bei seiner allgemeinen Fassung und seinem Mangel an Partikeln unbestimmt bleibt, ob von einem einzelnen Staate und Menschen oder von mehreren Staaten und Menschen die Rede ist; jedenfalls aber ist die Beziehung auf Buddha willkührlich, denn irgend eine Hindeutung auf diesen ist in den Worten durchaus nicht enthalten. Die Verfasser des Kang-hi-tse-tiĕn d. h. des auf Befehl des Kaisers Kang-hi (regierte von 1661 bis 1722) herausgegebenen chinesischen Wörterbuches verwerfen daher die Deutung der Buddhisten durchaus. Die Stelle des erwähnten Wörterbuches (kang-hi tse-tien, tse tseĭh tschung, schin pŭ, wu huă, örl-schĭ d. h. Imperatoris Kang-hi Vocabularium, primi fasciculi pars media, radicalis schin cum quinque lineis, pagina vicesima) lautet in dem Artikel „Fu", Buddha, wie folgt: *Yeu ku-pien Liĕ-tse tschau-mŭ-thing pien se yĭh tchi kuĕ yeu hua schin wu se fang sching schin ming fu tchi schwŏ thŭh tschong-ne piĕn tsai. Kong-tse yue se-fang tschi schin yeu sching-tsche. kai kia tsie Kong-tse tschi yu ye* d. h. Etiam veteris (scriptoris) Liĕ-tse (libri) de completo ordinato sapiente pagina: occidentalis regionis regnum habet sapientem virum, non occidentalis regionis sapiente viro significat Buddhae denotationem. Tantum Confucii pagina continet: Confucius dixit, occidentalis regionis homines habent sapientes. Igitur falso explicant Confucii verba sane. D. h. Auch jene Stelle des alten Liĕ-tse in dessen Buche vom vollkommen Tugendhaften: „Die Reiche des Westens besitzen Weise", bezeichnet mit dem Ausdrucke „Weiser des Westens" keineswegs den Buddha. Die Stelle von Confucius enthält blos: Confucius habe gesagt, unter den Menschen des Westens gebe es auch Weise. Man legt die Worte des Confucius ganz falsch aus.

Wenn dagegen Anquetil in seinen Untersuchungen über das Zeitalter des Zoroaster (Kleukers Anhang zum Zendavesta Bd. I, p. 361) in dieser Aeusserung des Confucius ein dunkles nach China gedrungenes Gerücht von Zoroaster finden möchte, so wäre dies zwar nicht unmöglich, da schon früh ein Handel der Westasiaten mit China über die Hochebene von Mittelasien hin stattfand und auch nach dem Schah-Nameh Baktrien mit China öfters im Kriege stand, lässt sich aber durch keine weitere geschichtliche Andeutung irgendwie bestätigen oder nur zu einem höheren Grade der Wahrscheinlichkeit erheben.

576) Plinius hist. natur. l. XXX, c. 1: *Hermippus . . . . de tota ea arte* (de Magia) *diligentissime scripsit et vicies centum millia versuum a Zoroastre condita, indicibus quoque voluminum ejus positis, explanavit.*

577) S. Note 46, p. 26.

578) Plinius l. l.: *Primus exstat, ut equidem invenio, de ea commentatus, Osthanes, Xerxem, regem Persarum, bello, quod is Graeciae intulit, comitatus.*

579) Strabo XVI, p. 509.

580) S. Note 50, p. 27.

581) Anquetil du Perron, Leben Zoroasters, in Kleukers Uebersetzung des Zendavesta, 3. Theil, p. 40, Note d.

582) Dio Chrysostom. or. XXXVI, Boryst. p. 448 ed. Mor.: Ὃν (Ζωροάστρην) *Πέρσαι λέγουσιν ἔρωτι σοφίας καὶ δικαιοσύνης, ἀποχωρήσαντα τῶν ἄλλων, καθ' αὑτὸν ἐν ὄρει τινὶ ζῆν.*

583) Porphyrius de antro nympharum ed. Cantabr. p. 253 sq.: *Πρῶτα μέν, ὡς ἔφη Εὔβουλος, Ζωροάστρου αὐτοφυὲς σπήλαιον ἐν τοῖς πλησίον ὄρεσι τῆς Περσίδος ἀνθηρὸν καὶ πηγὰς ἔχον ἀνιερώσαντος, εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου, εἰκόνα φέροντος αὐτοῦ τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε· τῶν δὲ ἐντὸς, κατὰ συμμέτρους ἀποστάσεις, σύμβολα φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων· μετὰ δὲ τοῦτον τὸν Ζωροάστρην κρατήσαντος καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις δι' ἄντρων καὶ σπηλαίων, εἴτ' οὖν αὐτοφυῶν εἴτε χειροποιήτων, τὰς τελετὰς ἀποδιδόναι.*

584) Aus dieser Zeit muss ein in den Zendschriften (Jescht Sadeh, 84r Jescht, carde 24) noch erhaltenes Gebet Zoroasters um die Bekehrung Gustasps herrühren, welches nach Burnoufs Uebersetzung (Commentaire sur le Yaçna p. 440 sq.) so lautet: „Alsdann bat er (Zoroaster) sie (die Quelle Arduisur) um diese Gnade: Gewähre mir, o reine und wohlthätige Arduisur, dass ich bekehren könne den Sohn des Aurvataçpa, den mächtigen königlichen Gustasp (Kavaya Vistaçpa), damit er denke nach dem Gesetze, spreche nach dem Gesetze, handle nach dem Gesetze."

585) Vgl. Herodot I, 153 mit I, 201.

586) Herodot I, 153.

587) Herodot I, 201.

588) Herodot I, 177.

589) *Κτησίου Περσικά* in Photii bibliotheca cod. LXXII, p. 36 ed. Bekker: *Ταῦτα λέγει Κτησίας περὶ Κύρου, καὶ οὐχ οἷα Ἡρόδοτος. Καὶ ὅτι πρὸς Βακτρίους ἐπολέμησε, καὶ ἀγχώμαλος ἡ μάχη ἐγένετο· ἐπεὶ δὲ Βάκτριοι Ἀσιυήγαν μὲν πατέρα Κύρου γεγενημένον, Ἀμύτιν δὲ μητέρα καὶ γυναῖκα ἔμαθον, ἑαυτοὺς ἑκόντες Ἀμύτι καὶ Κύρῳ παρέδοσαν· καὶ ὅτι πρὸς Σάκας ἐπολέμησε Κῦρος καὶ συνέλαβεν Ἀμόργην τῶν Σακῶν μὲν βασιλέα ἄνδρα δὲ Σπαρέθρης* (bei Herodot wird der Sohn der Saker-Königin gefangen genommen), *ἥτις καὶ μετὰ τὴν ἅλωσιν τοῦ ἀνδρὸς στρατὸν συλλέξασα ἐπολέμησε Κύρῳ καὶ νικᾷ Κῦρον.* Bei Ktesias stirbt aber Kyros nicht in diesem Feldzuge, sondern erst später in einem Kriege gegen die Derbiker; vielmehr lässt Ktesias den Zug gegen Krösos erst auf diesen gegen die Baktrer und Saker folgen. Die Darstellung Herodots verdient aber wohl den Vorzug, da sie genauer und richtiger zu sein scheint, während Ktesias die einzelnen geschichtlichen Begebenheiten in Unordnung unter einander wirft.

590) Herodot I, 209.

591) Strabo XV, 3.

592) Jescht Behram, carde 14, in Burnoufs Commentaire sur le Yaçna, p. 452.

593) Jescht Sadeh 84r Jescht (Jescht Avan), carde 13, und 88r Jescht (Jescht Gosch), carde 5 (Zendavesta 2. Theil, in Kleukers Uebersetzung p. 199 und 219).

594) Jescht Gosch, carde 4, in Burnoufs Commentaire sur le Yaçna p. 427 sqq.

595) Herodot III, 139.

596) Lassens Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 6. Band, 1. Heft, p. 22—27; vgl. Herodot III, 88. Die Inschrift lautet nach Lassens Uebersetzung: *hanc* (regionem persicam) *Auramazdes mihi obtulit in hoc pomoerio* (ope) *equi clarae virtutis.*

597) Lassens Zeitschrift 6. Band, 1. Heft, p. 45, heisst es in dem grossen Verzeichnisse der dem Darius unterworfenen Provinzen: *igni adorationem, mihi tributa attulere Cissia, Media, Babylonia etc.*

598) Lassens Zeitschrift 6. Band, 1. Heft, p. 15 und öfter: *Darius rex ex voluntate Auramazdis;* oder ausführlicher: *Auramazdes magnus, is maximus deorum, ipse Darium regem constituit,* (et) *benevolens imperium obtulit. Ex voluntate Auramazdis Darius rex etc.*

599) Porphyrius de abstinentia l. IV, § 16, p. 165 ed. Cant.:

Παρά γε μὴν τοῖς Πέρσαις οἱ περὶ τὸ θεῖον σοφοὶ καὶ τούτου θεράποντες Μάγοι μὲν προσαγορεύονται· τοῦτο γὰρ δηλοῖ κατὰ τὴν ἐπιχώριον διάλεκτον ὁ Μάγος. Οὕτω δὲ μέγα καὶ σεβάσμιον γένος τοῦτο παρὰ Πέρσαις νενόμισται, ὥστε καὶ Δαρεῖον τὸν Ὑστάσπου ἐπιγράψαι τῷ μνήματι πρὸς τοῖς ἄλλοις, ὅτι καὶ μαγικῶν γένοιτο διδάσκαλος.

600) Lassens Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 6. Band, 1. Heft.

601) Herodot VII, 11: Xerxes spricht: *μὴ γὰρ εἴην ἐκ Δαρείου τοῦ Ὑστάσπεος, τοῦ Ἀρσάμεος, τοῦ Ἀρμνεω, τοῦ Τεΐσπεος (τοῦ Κύρου, τοῦ Καμβύσεω, τοῦ Τεΐσπεος), τοῦ Ἀχαιμένεος γογονώς, μὴ τιμωρησάμενος τοὺς Ἀθηναίους.* Die eingeklammerten Namen zeigen schon durch ihre auffallende Stellung, dass sie unrichtig eingeschaltet sind. Die übrigen Namen stimmen mit den in den Keilinschriften angegebenen Vorfahren des Xerxes.

602) Aristoteles metaphys. l. XIV, c. 4: *Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες τὸ Γεννῆσαν πρῶτον Ἄριστον τιθέασι, καὶ οἱ Μάγοι.* Der Sinn der hervorgehobenen Worte ist nicht allein aus dem ihnen bei Aristoteles Vorausgehenden vollkommen klar, sondern wird auch von dem unmittelbar Folgenden bestätigt: *καὶ τῶν ὑστέρων δὲ σοφῶν, οἷον Ἐμπεδοκλῆς τε καὶ Ἀναξαγόρας, ὁ μὲν τὴν φιλίαν στοιχεῖον, ὁ δὲ τὸν νοῦν ἀρχὴν ποιήσας.*

603) Photius biblioth. cod. 81, p. 63 ed. Bekker: *Ἀνεγνώσθη βιβλιδάριον Θεοδώρου περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς, καὶ τίς ἡ τῆς εὐσεβείας διαφορά, ἐν λόγοις τρισί· καὶ ἐν μὲν τῷ πρώτῳ λόγῳ ἐκτίθεται τὸ μιαρὸν Περσῶν δόγμα, ὃ Ζωρόαδης εἰσηγήσατο, ἤτοι περὶ τοῦ Ζαρουὰμ, ὃν ἀρχηγὸν πάντων εἰσάγει, ὃν καὶ τύχην καλεῖ. Καὶ ὅτι σπένδων, ἵνα τέκῃ τὸν Ὡρμίσδαν, ἔτεκεν ἐκεῖνον καὶ τὸν Σατανᾶν (Ἀρειμάνιον)· καὶ περὶ τῆς αὐτῶν αἱμομιξίας καὶ ἁπλῶς τὸ δυσσεβὲς καὶ ὑπέραισχρον δόγμα κατὰ λέξιν ἐκθεὶς ἀνασκευάζει ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ.* Schade dass der fromme Patriarch sich von seiner Rechtgläubigkeit hat abhalten lassen, weitere Auszüge dieses *δυσσεβὲς καὶ ὑπέραισχρον δόγμα* zu geben.

604) Das zendische Wort 𐬀𐬐𐬀𐬭𐬀𐬥𐬀, akarana, ist nämlich das unveränderte sanskritische अकारण, ursachlos, unhervorgebracht, zusammengesetzt aus अ privativum und कारण, करण, Ursache, Ursprung, Entstehung, von der Wurzel कृ, agere, facere, efficere, creare, und das Wort 𐬰𐬀𐬵𐬀𐬯𐬎, zaruana, bestehend aus der Endung 𐬰𐬀 und dem Stamme 𐬎 mit zwischenstehendem Bindevokal „, entspricht der Wortbildung und Bedeutung nach dem sanskritischen हरिमन्, tempus, in welchem der Stamm „har“ ebenso mit der Endung „man“ durch einen zwischen ihnen stehenden Bindevokal *i* verbunden ist, wie in dem zendischen zar-u-ana der Stamm „zar“ mit der Endung „ana“; die Endungen ana und mana, अन and

मन, sind ganz gleichbedeutend, denn sie bilden im Sanskrit beide die Participien des Praesens im Atmanepadam. Die Stämme „zar“ und „har“ aber sind auch identisch, denn das ꝛ des Zend geht, nach den von Burnouf nachgewiesenen Lautverwandtschaftsgesetzen, im Sanskrit in *h* über. Der Stamm „har“ in dem Worte हरिमन् kommt nun nach Wilson (sanscrit dictionary p. 970) von der Wurzel हृ, capere, prehendere, fassen, in sich fassen. Das „Umfassende, Alles in sich Fassende“ ist also die Grundbedeutung sowohl des sanskritischen Wortes हरिमन्, als auch des zendischen 𐬰𐬀𐬵𐬀𐬯𐬎 und die spätere Bedeutung Zeit, welche beiden Wörtern beigelegt wird, leitet sich aus der Grundbedeutung ohne alle Schwierigkeit ab.

605) Zendavesta 2. Theil, in Kleukers Uebersetzung p. 106.

606) Ebendaselbst, p. 376.

607) Damascius de primis princ. p. 384 ed. Kopp: *Μάγοι δὲ καὶ πᾶν τὸ ἄρειον γένος, ὡς καὶ τοῦτο γράφει ὁ Εὔδημος, οἱ μὲν τόπον οἱ δὲ χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον· ἐξ οὗ διακριθῆναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακὸν ἢ φῶς καὶ σκότος πρὸ τούτων, ὡς ἐνίους λέγειν. Οὗτοι δὲ οὖν καὶ αὐτοὶ μετὰ τὴν ἀδιάκριτον φύσιν διακρινομένην ποιοῦσι τὴν διττὴν συστοιχίαν τῶν κρειττόνων· τῆς μὲν ἡγεῖσθαι τὸν Ὡρομάσδη, τῆς δὲ τὸν Ἀρειμάνιον.*

608) Diogen. Laert. prooem. in fine; vgl. Jonsius de script. histor. philos. I, 15, 1 sq.

609) Plutarch de Iside et Osiride c. 47 in fine sagt, nachdem er den Kampf des Ormuzd mit dem Ahriman während der 12,000-jährigen Weltdauer und den endlichen Sieg des Ormuzd erzählt hatte: *τὸν δὲ ταῦτα* (diesen Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman) *μηχανησάμενον θεὸν* (also offenbar ein anderer und höherer Gott als Ormuzd und Ahriman) *ἠρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον* (ruhe sich dann nach dem endlichen Siege Ormuzds eine Zeitlang aus), *καλῶς μέν, οὐ πολὺν δὲ τῷ θεῷ, ὥσπερ ἀνθρώπῳ κοιμωμένῳ μέτριον.* (Es ist hiermit jene Zeitperiode gemeint, in welcher die Gottheit, nachdem die Welt wieder in sie zurückgegangen und verschwunden ist, allein und einsam übrig bleibt und sich gleichsam ausruht, ehe sie die Welt wieder von Neuem aus sich hervorbringt; ganz wie sich dieselbe Vorstellung auch bei Heraklit und in anderen altgriechischen philosophischen Systemen vorfindet.)

610) Die Stelle des Eulma-Eslam citirt Anquetil in einer Note zum ersten Kapitel des Bundehesch; Anquetils Zendavesta in Kleukers Uebersetzung, 3. Theil, p. 55.

611) Im Jescht Arduisur (Avan) heisst es: das Wasser, welches Zaruana geschaffen, süss, hülfreich, erhaben, rein, durchsichtig, goldfarbig gebildet hat (s. Kleukers Anhang zum Zendavesta, 1.

Theil, p. 209). Das Urfeuer wird angerufen im 36. Ha des Izeschne (Yaçna), wo es heisst: „Ich nahe mich dir, o du seit dem Urbeginn der Dinge wirkendes Feuer, du Grund der Vereinigung zwischen Ormuzd und dem in Herrlichkeit gehüllten Wesen“ (der Zaruana). Die nach dem Urfeuer angerufenen Feuer werden Feuer des Ormuzd genannt und somit von dem Urfeuer unterschieden. S. Kleukers Uebersetzung des Zendavesta, 1. Theil, p. 126.

612) So heisst es im 1. Kapitel des Yaçna: 𐬨𐬀𐬎𐬵𐬀 𐬀𐬭𐬎𐬀 𐬨𐬎𐬎𐬀𐬋, puthra ahurahê mazdâo, filius Oromasdis; Burnouf Commentaire sur le Yaçna, T. I, p. 377.

613) Die Stelle aus dem Vendidad, welche Anquetil hierfür in seiner Abhandlung über das theologische System der Parsen citirt, heisst: „Das erhabene glänzende Urlicht ist zu Anfang geschaffen; dieses Licht, das von selbst glänzt und wodurch die Sterne, der Mond und die Sonne sichtbar sind.“ (Kleukers Anhang zum Zendavesta 1. Theil, p. 209).

614) 𐬀𐬀𐬭𐬀𐬵𐬀 𐬵𐬭𐬀𐬎𐬀 𐬀𐬎𐬀𐬵𐬀, anaghra raotschô hvadhâta, das unendliche für sich bestehende Licht (Yaçna c. 1, sect. XXXVII, Burnouf Comment. T. I, p. 542). Anaghra ist zusammengesetzt aus der particula negativa „an“ und aus „aghra“, welches dem sanskritischen अग्र, agra, entspricht, welches Ende, Anfang, höchste Spitze und demnach im Allgemeinen Schranke, Gränze bedeutet; an-aghra hat also den Sinn unbeschränkt, unendlich, und so übersetzt es auch die sanskritische Paraphrase des Yaçna. Die Bedeutung „privé de commencement“, welche Burnouf annimmt, steht in Widerspruch mit dem ganzen zoroastrischen Ideenkreise, der ausser der Gottheit nichts Anfangsloses kennt. Hva-dhâta entspricht dem sanskritischen svayaṁdhata, zusammengesetzt aus „sva, svayam“, ipse, und „dhata“, positus, creatus, von dha, ponere, creare; bedeutet also nach des sanskritischen Paraphrasten Erklärung: sich selbst erzeugend, die Eigenschaft besitzend, dass es *se ipsum ex se ipso potest creare.* Dies kann aber nicht den Sinn haben, als sei es überhaupt nicht geschaffen, als sei es unentstanden und ewig, *increé*, wie Burnouf erklärt, da laut den angeführten ausdrücklichen Zeugnissen die zoroastrische Lehre ausser der Urgottheit nichts Unentstandenes kennt, sondern das Licht ausdrücklich von der Urgottheit erzeugt werden lässt. Hva-dhata kann also nur die oben angegebene Bedeutung für sich bestehend, *per se ipsum positum* haben, um nämlich anzudeuten, dass das Licht nicht erst von den leuchtenden Himmelskörpern herkomme, sondern eine selbsständige, von den Himmelskörpern unabhängige Existenz habe. Weil in der oben angezogenen Stelle des Yaçna die Worte· anaghra raotschô hvadhata im genit. plur. stehen und auch in anderen Stellen des Zendavesta immer im Plural vorkommen (Burnouf Comment. p. 555 u. 556), so übersetzt Burnouf: *lumina sine principia, ex se creata*

und versteht darunter die leuchtenden Himmelskörper selbst: Sonne, Mond und Gestirne. Da aber diese noch weit weniger anfangslos und unerschaffen genannt werden können, indem ihre Schöpfung durch Ormuzd in den Zendbüchern ausdrücklich gelehrt wird und ohnehin kein alter Ideenkreis die Gestirne und Himmelskörper als ewig und unerschaffen ansieht, so ist diese Auffassungsweise unhaltbar und muss aufgegeben werden. Die auffallenden Pluralformen des Wortes raotschô müssen vielmehr so erklärt werden, dass man dieses Wort als ein plurale tantum mit Singularbedeutung betrachtet, wie ja auch *ap*, das Wasser, im Sanskrit ein solches plurale tantum mit Singularbedeutung ist. In allen Sprachen finden sich aber Kollektivbegriffe durch Pluralformen bezeichnet, wie auch im Deutschen: die Wasser, die Gewässer, für: das Wasser in Kollektivbedeutung. Die von Burnouf für seine Meinung angeführten Stellen der Zendschriften erhalten auf diese Weise ihre einfache Erklärung; denn nun hat es nichts Anstössiges mehr, neben Sonne, Mond und Sternen auch noch das „unendliche, für sich bestehende Licht“ angerufen zu sehen. Da nun auch der dem zoroastrischen Ideenkreise so nah verwandte indische die Vorstellung von einem Urlichte hat (Burnouf Comment. p. 555), so dient dies gerade zur Bestätigung der hier gegebenen Erklärung, und es ist zu verwundern, wie Burnouf, der das Vorhandensein dieser Vorstellung im indischen Ideenkreise selbst anführt, sich blos durch die anstössige Pluralform zu seiner den Vorstellungen des ganzen Alterthums widersprechenden Erklärung konnte verführen lassen.

615) Yaçna, Ha XIX, Zendavesta in Kleukers Uebersetzung T. I, p. 107.

616) S. dieselbe Stelle wie in der vorhergehenden Note.

617) Anquetil citirt diese Stelle in seiner Abhandlung über das theologische System der Parsen (Kleukers Anhang zum Zendavesta, 1. Theil, p. 231); wahrscheinlich ist sie aus dem Vispered genommen, wo das Honover mehrmals angerufen wird. Kleukers abgekürzte und verstümmelte Uebersetzung dieses Theils der Zendbücher enthält die Stelle nicht vollständig.

618) Yaçna, Ha XIX, Zendavesta in Kleukers Uebersetzung T. I, p. 108.

619) Jescht Ormuzd, Kleukers Uebersetzung des Zendavesta T. II, p. 188.

620) Das Zendwort 𐬭𐬀𐬯𐬀𐬎𐬌, frawasi, ist nach Burnouf (Commentaire sur le Yaçna p. 271) zusammengesetzt aus dem Praefix fra, oben, über, hoch, und vachi vom Stamme wasch, was oder wachs, wachsch, den er für identisch hält mit dem gothischen wahsja, wachsen; also etwas Darüberwachsendes, Hervorwachsendes. Nun gesteht Burnouf selbst, *qu' il est nécessaire d' étendre un peu la signification de ces deux éléments fra et vakhs* (wachs),

pour trouver dans les mots: croitre en avant une expression aussi relevée que celle de Ferouer. Unter Feruer verstehen nämlich die Parsen, wie Burnouf kurz vorher selbst erklärt hatte: *le type divin de chacun des êtres doués d' intelligence, son idée dans la pensée d' Ormuzd, le génie supérieur qui l' inspire et veille sur lui.* Zwischen der Etymologie und dieser letzt angegebenen Bedeutung ist, ehrlich gestanden, kein sichtbarer Zusammenhang, wenn auch Burnouf meint, in den Abbildungen der Feruers auf den persepolitanischen Bildwerken eine Bestätigung seiner Erklärung zu finden: *dans la figure même du Ferouer qui se tient toujours du dessus de celle du roi, s' élève et croit (rakhs) pour ainsi aire au dessus de lui.* Diese Erklärung des Wortes frawasi giebt Burnouf zum 18. Abschnitt des 1. Kap. des Yaçna. In der Sanskritparaphrase des Neriosengh zu dieser Stelle findet Burnouf auch keinen Aufschluss, denn sie übersetzt frawasi mit वृद्धि, vriddhi, was nach Wilson prosperity, happiness, pleasure bedeutet. Vielleicht erklärt sich die Sache so: Am häufigsten kommt das Wort frawasi, Feruer, vor bei dem Menschen in der Bedeutung Geist als Sitz der Vernunft. Die Parsen nämlich, wie die Aegypter und die Griechen, haben nicht wie die Neueren die Vorstellung, als sei das den Menschen Belebende etwas Einfaches, sondern etwas Zusammengesetztes. Aegypter und Griechen lassen den Menschen aus Leib, Seele und Geist bestehen: dem Geiste legen sie das Denken, Vernunft und Verstand bei, der Seele die Leidenschaften und Begierden, die niedere Sinnlichkeit; die Seele halten sie für sterblich, den Geist für unsterblich. Nach der Vorstellung der Parsen besteht der Mensch ebenfalls aus Leib, Seele (Dschan, Lebenskraft) und Geist (Feruer) mit seinen einzelnen Kräften: Ruan Bewusstsein, Akho Gewissen, Boe Vernunft, Hosch Verstand. So heisst es z. B. im 39. Abschnitt des 1. Kap. des Yaçna (Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 571): „Ich rufe an die mächtigen Feruers der reinen Menschen, die Feruers der Altgläubigen (Pischdadier) und die Feruers der Neugläubigen (der Anhänger Zoroasters), die Feruers meiner Aeltern, den Feruer meiner eigenen Seele." Dieser Geist (der Feruer) nun dauert nach dem Tode in den himmlischen Regionen fort; die Seele (die Lebenskraft, Dschan) dagegen vergeht mit dem Tode. Die Parsen wie die Aegypter und Griechen glauben an die Fortdauer nur dieses höheren Theiles der menschlichen Natur, an die Unsterblichkeit dieses Geistes. Aber die Parsen glauben auch wie die Aegypter und die älteren Philosophenschulen der Griechen an die Präexistenz dieses Geistes; denn in den Zendbüchern heisst es ausdrücklich: „Ich bringe Opfer allen diesen Feruers, die im Urbeginn waren" (Zendavesta T. II, p. 257; Jescht Farvardin, Carde 22). Ehe also der Geist auf die Erde niederstieg und sich durch die Vermittlung der Seele (der Lebenskraft) mit einem menschlichen Leibe verband, existirte er schon in den himmlischen Regionen und nach seiner Trennung vom menschlichen Leibe kehrt er auch wieder dahin zurück. Das Wort „Geist" drückt also den mit dem Worte „Feruer" verbundenen Begriff vollkommen aus, denn auch wir reden nicht blos von einem Geiste im menschlichen Körper, sondern auch von selbstständigen himmlischen Geistern, die wir uns ohne irdische Körper denken. Die Seligen im Himmel nach dem Tode sind für uns solche körperlose Geister. In diesem Sinne offenbar übersetzt Neriosengh das Wort frawasi durch वृद्धि, vriddhi, welches die „Seligen", die Sammlung der abgeschiedenen seligen Geister im Himmel, bedeuten muss, dem Wortsinne von prosperity, happiness gemäss. Bei dieser Auffassungsweise Neriosenghs wiegt also die Rücksicht auf die selbstständige Existenz der Geister nach dem irdischen Leben vor. Das Zendwort frawasi scheint aber von der selbstständigen Existenz der Geister vor dem irdischen Leben, von der Präexistenz der Geister, hergenommen zu sein. Denn sollte frawasi nicht aus der Präposition fra, prae, und aus einem mit dem Sanskritstamme वस्, was, habitare, degere, existere, verwandten Zendworte „was, wasch" zusammengesetzt sein und also prae-existentes bedeuten, die vorher-Vorhandenen, gleichsam die Vorwesenden, nach Analogie des Wortes anwesend?

Die weitere Bedeutung der Feruers als Schutzgeister hängt hiermit aufs Engste zusammen. In der ägyptischen Glaubenslehre und dem von ihr abstammenden spekulativen Systeme der älteren Griechen wird angenommen, dass jeder aus den himmlischen Regionen auf die Erde zur Menschwerdung niedersteigende Geist einen zweiten Geist zu einem schützenden Begleiter für die Dauer seines irdischen Lebens erhalte. Ganz ähnlich kommen auch in den Zendbüchern die Feruers als Schutzgeister vor. So heisst es in einer Stelle: „Damit dir zu Hülfe komme der herrliche Serosch, der heilige; damit dir zu Hülfe kommen die Gewässer und die Bäume und die Feruers der Heiligen" (Burnouf Comm. p. 406). Und zwar haben alle Menschen solche Feruers. So heisst es im 69. Kap. des Yaçna (Burnouf Comment. sur le Yaçna, Alphabet zend, p CXIII, Note): „Es mögen hierher kommen die Feruers der Heiligen, welche leben oder gelebt haben, welche schon geboren sind oder noch nicht geboren sind"; in welcher Stelle die beschützenden Feruers von den in den Menschen selbst befindlichen deutlich unterschieden werden, da doch die in den noch lebenden Menschen selbst befindlichen Feruers nicht herbeigerufen werden können.

Nach der Tradition der Parsen sind die Feruers weibliche Wesen. Anquetil übersetzt daher zu Anfang des 18. Abschnittes im 1. Kap. des Yaçna die Zendworte: *nivaêdhayêmi hañkârayêmi aschâunâm fravaschinâm ghĕnânâmtscha virô vâthvanâm* durch: *je prie et j' invoque les purs Ferouers, qui sont femelles, assemblée*

virante qui veille avec soin etc. Burnouf übersetzt: *j'invoque, je célèbre les Ferouers des saints et les femmes qui ont les hommes pour protecteurs etc.* Die Verschiedenheiten beider Uebersetzungen erklären sich so: Anquetil fasst das Wort aschâunăm als Adjektiv zu „fravaschinăm" auf und übersetzt demgemäss: „heilige Feruers"; Burnouf dagegen betrachtet „aschâunăm" als einen selbstständigen, von „fravaschinăm" abhängigen Genitiv und übersetzt es deshalb durch: ferouers des saints. Das Wort „ghĕnâ-năm-tscha" fasst Anquetil gegen den Sinn der Anhängepartikel tscha, und, als Apposition zu fravaschinăm; Burnouf dagegen übersetzt es richtiger als ein durch „und" verbundenes selbstständiges Substantiv; Beide aber stimmen darin überein, dem Worte ghĕnânăm die Bedeutung von Weib, nach Analogie des griechischen *γύνη*, beizulegen, während doch Burnouf selbst gesteht, dass das verwandte Sanskritwort घन ghana diesen Sinn gar nicht habe, sondern „solide" bedeute, oder nach Wilson: solid, hard, firm, much, auspicious, fortunate, permanent, eternal u. s. w. Die beiden letzten Worte „vîrô văthvanăm" endlich übersetzt Anquetil ungenau durch „vivante assemblée", während Burnouf genauer vîrô mit dem sanskritischen वीर, vîra (nach Wilson: strong, robust, a hero offenbar identisch mit dem lateinischen vir) zusammenstellt und văthva auf den Stamm van, protéger, garder, zurückführt, so dass es die Bedeutung gardien erhält. Nun aber fasst er vîrô-vathvanam passiv auf: Männer-beschützt, und verbindet es als Adjektiv mit ghĕnânăm, dem er die Bedeutung Weiber beilegt, und daher seine Uebersetzung: *les femmes qui ont les hommes pour protecteurs.* Sollten aber die letzten drei Worte: ghĕnânămtscha vîrô-vathvanăm nicht weit wörtlicher und mit genauerer Anschliessung an die Bedeutung der verwandten Sanskritwörter zu übersetzen sein: die starken Mannes- (oder Helden-) Beschützer? Dann würde der ganze Satz lauten: Ich bete und rufe an (die nun folgenden Wörter stehen im Zend im Genitiv, weil die beiden Zeitwörter im Zend den Genitiv regieren) die heiligen Feruers (aschâunăm also mit Anquetil als Adjektiv aufgefasst), die starken Mannesbeschützer. Dann aber würde in dieser Stelle wenigstens Nichts davon stehen, dass die Feruers weibliche Wesen sind; eine Vorstellung, die nichts sehr Empfehlendes in sich hat.

621) Dem höchsten der geschaffenen göttlichen Wesen, dem Ormuzd selbst, wird daher ebensogut wie allen übrigen intelligenten Wesen ein Feruer und ein Leib beigelegt. Im Jescht Farvardin, Carde 22 (Kleukers Zendavesta T. II, p. 257 in der schon angeführten Stelle) heisst es: „Ich bringe Opfer allen diesen Feruers, die vom Anbeginn sind; dem Feruer Ormuzds, dem vollkommensten, vortrefflichsten, reinsten, stärksten, verständigsten, der den reinsten Körper hat, der über Alles heilig ist." Dieselbe Stelle findet sich nochmals im Vendidad, Fargard XIX (p. 377 der Kleukerschen Uebersetzung), wo Ormuzd zu Zoroaster sagt: „Rufe an, o Zoroaster, meinen Feruer, mich, der ich Ormuzd bin und aller Wesen Grösstes, Bestes, Reinstes, Stärkstes, Weisestes, der ich den herrlichsten Körper habe und durch meine Reinigkeit über Alles bin." Ebenso werden im Jescht Farvardin, im 23. und 24. Carde, die Feruers der Amschaspands und der Izeds angerufen (Kleukers Zendavesta 2. Theil, p. 257).

622) 𐬀𐬵𐬎𐬌, ahura, entspricht nach den von Burnouf aufgestellten Lautgesetzen dem sanskritischen असुर, asura, wie bei den Indern eine Klasse von Dämonen heisst, die in Feindschaft mit den Deva's, den guten Göttern der Inder, leben. Das Wort „asura" ist aber durch die Anhängesylbe र, ra, von असु, asu, Lebensgeist, Seele, spiritus, abgeleitet, bedeutet also selbst spiritualis, spiritus, Geist. Das zendische „ahura" hat demnach dieselbe Bedeutung und nicht blos die ganz allgemeine von seigneur, roi, die ihm Burnouf beilegt. Ahura ist also nicht ein blosser Eigenname der höchsten guten Gottheit, des Ormuzd, dem allerdings der Name ahura auch zukommt, da er ja auch als ein Geist gedacht wird, sondern das Wort kommt als ein nomen appellativum auch im Plural vor, wo es offenbar nicht „die Ormuzde" in der Mehrzahl bedeuten kann, da es nur Einen Ormuzd giebt, sondern die allgemeine Bedeutung „Geister, geistige Gottheiten" haben muss (in einer Stelle des Jescht Behram, Carde XIV; Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 450).

623) 𐬀𐬵𐬎𐬌𐬌𐬀𐬵𐬎𐬌, âhuiryêhê, ist ein von ahura, Geist, regelmässig gebildetes Adjektiv, bedeutet also „geistig" und nicht „auf Ormuzd bezüglich", wie Burnouf will, oder „royal", wie Anquetil übersetzt. Es ist also ein Titel, der allen geistigen Gottheiten zukommen kann; in dem ersten Kapitel des Yaçna (Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 44) heisst z. B. Sérosch, einer der 24 Izeds, der Schutzgötter zweiten Ranges, ahuiryêhê, geistig.

624) Diogenes Laertius in prooemio (aus Hecataeus): *καὶ γεννητοὺς τοὺς θεοὺς εἶναι κατ' αὐτούς* (sc. *τοὺς Πέρσας*).

625) Plutarch de Iside c. 46 in seinem Auszuge aus der Darstellung der zoroastrischen Lehre durch Theopomp sagt: *Νομίζουσι γὰρ οἱ μὲν θεοὺς εἶναι δύο καθάπερ ἀντιτέχνους· τὸν μὲν ἀγαθῶν, τὸν δὲ φαύλων δημιουργόν. Οἱ δὲ τὸν μὲν ἀμείνονα, θεὸν, τὸν δὲ ἕτερον δαίμονα καλοῦσιν, ὥσπερ Ζωρόαστρις ὁ μάγος. Οὗτος οὖν ἐκάλει τὸν μὲν Ὡρομάζην, τὸν δ' Ἀρειμάνιον· καὶ προσαπεφαίνετο τὸν μὲν ἐοικέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ.* Und c. 47 heisst es: *Ὁ μὲν Ὡρομάζης ἐκ τοῦ καθαρωτάτου φάους, ὁ δ' Ἀρειμάνιος ἐκ τοῦ ζόφου γεγονὼς, πολεμοῦσιν ἀλλήλοις.* Ebenso heisst es bei Porphyrius (vita Pythagor. pag. 198 u. 199 ed. Cantabrig.): *Ἐπεὶ καὶ παρὰ τοῦ Θεοῦ, ὡς παρὰ τῶν Μάγων ἐπυνθάνετο (ὁ Πυθαγόρας), ὃν Ὡρομάζην καλοῦσιν ἐκεῖνοι, ἐοικέναι τὸ μὲν*

σῶμα φωτί, τὴν δὲ ψυχὴν ἀληθείᾳ κτλ. Mit diesen Angaben der griechischen Quellen stimmen die Zendbücher vollkommen überein, so z. B. in folgender Stelle aus dem 1. Abschnitt des 1. Kap. des Yaçna, die nach Burnoufs Erklärung (Comment. p. 105 sqq.) wörtlich übersetzt so lautet: „Ich rufe und bete an den Schöpfer Ahura-Masda (Ormuzd), den strahlenden, lichtglänzenden, den grössten und besten und vollkommensten und wirksamsten und schön-verkörpertsten und an Lauterkeit obersten, vielseeligen, ihn, der uns geschaffen, der uns gebildet, der uns genährt, ihn den heiligst Gesinnten."

626) Bundehesch im 1. Kap. (Kleukers Uebersetzung des Zendavesta 3. Thl. p. 55 u. 56).

627) Dies ist die Lehre der Zeruaniten nach der Angabe Schahristani's bei Hyde de relig. vet. Pers. p 298. Auch die Manichäer erklärten den bösen Gott für älter als den guten (Anquetils Abhandlung über das theolog. System der Parsen in Kleukers Anhang zum Zendav. 1. Bd. p. 229, Note).

628) Damascius de prim. princ. p. 384 ed. Kopp in der oben schon angeführten Stelle: Οὗτοι (οἱ μάγοι) δὲ οὖν καὶ αὐτοὶ μετὰ τὴν ἀδιάκριτον φύσιν (der Urgottheit) διακρινομένην ποιοῦσι τὴν διττὴν συστοιχὴν τῶν κρειττόνων (der Götter und Geister)· τῆς μὲν ἡγεῖσθαι τὸν Ὡρομάσδη, τῆς δὲ τὸν Ἀρειμάνιον. Diese Ansicht ist in den Zendbüchern so allgemein herrschend, dass es unnöthig ist, einzelne Beweisstellen anzuführen.

629) In einer Stelle des Vendidad (im XIX. Fargard, p. 376 der Kleukerschen Uebersetzung) sagt Ormuzd: „Ahriman, Vater des bösen Gesetzes! Dich hat geschaffen das in Herrlichkeit gehüllte Wesen, die Zeit ohne Gränzen (Zaruana akarana), durch dessen Grösse auch die Amschaspands geworden sind, die reinen Wesen, die heiligen Herrscher." Daraus allein erhellt schon, dass Zoroaster sich den Ahriman nicht als ein von Natur, sondern nur als ein durch seinen freien Entschluss und Willen böses Wesen vorgestellt habe. Dies erhellt ferner auch daraus, dass Zoroaster lehrt, zuletzt werde sich Ahriman mit Ormuzd aussöhnen, zum Guten wenden und als ein reiner Amschaspand die Urgottheit mit Ormuzd verehren. Anquetil weist dies Alles in seiner Abhandlung über die Theologie der Parsen (in Kleukers Uebersetzung p. 224 sq.) ausführlicher nach.

630) 𐬀𐬵𐬭𐬀 𐬨𐬌𐬵𐬀, ahura mazdâo, lautet die Zendform des Namens, aus welchem die neueren Perser Ormuzd, اورمزد, gemacht haben und die Griechen Ὡρομάζης, Ὡρομάσδης u. s. w. Die Bedeutung von ahura ist schon nachgewiesen worden; mazdâo ist zusammengesetzt aus *maz*, welches nach den von Burnouf nachgewiesenen Lautgesetzen dem sanskritischen *mah, mahâ*, gross, entspricht, und aus dem Worte *dâo*, welches auch noch in anderen

Zusammensetzungen: hu-dâo, dudsch-dâo vorkommt, welche Anquetil nach der parsischen Tradition durch: *qui suit la bonne loi, la mauvaise loi* übersetzt, so dass also dâo den Sinn von loi hätte. Der sanskritische Paraphrast übersetzt maz-dâo durch „sehr weise, grandement savant". Burnouf in seinem Comment. sur le Yaçna p. 70 sq. leitet demgemäss dâo von einem Stamme dâ दा her, der zwar gewöhnlich geben bedeutet, dem er aber die Bedeutung wissen beizulegen sucht. Da aber das Stammwort dâ häufig mit dem Stammwort dhâ, धा, ponere, condere, creare, alternirt, so ist die einfachste Bedeutung von maz-dâo: magnus creator, ein Titel, der dem Ormuzd als dem Schöpfer der sichtbaren Welt mit allem Rechte zukommt. Bei dieser Erklärung könnte man sich beruhigen; offenbar jedoch ist das sanskritische देव, deva, Gott, mit dem zendischen dâo nahe verwandt, und so möchte kaum zu bezweifeln sein, dass das zendische maz-dâo dem sanskritischen महादेव, mahâdeva, „grosser Gott", entspricht, dem bekannten Titel des Siva. Nach beiden Annahmen ist mazdâo im Texte übersetzt. Dass der Titel ahura-mazdâo auf diese Weise aus zwei selbstständigen Substantiven zusammengesetzt ist, erhellt auch daraus, dass sowohl ahura wie mazdao auch einzeln zur Bezeichnung Ormuzds vorkommen; so z. B. ahura mit dem Namen mithra verbunden in Dwandwa-Form im 29. Abschnitt des 1. Kap. des Yaçna (Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 348 sq.) und mazdao in demselben 1. Kap. des Yaçna in der Anrufung (Burnouf Comment. invocat. p. 6).

631) 𐬵𐬵𐬵𐬀𐬨 𐬯𐬎𐬵𐬌𐬙𐬀, çpĕñtô-mainyus, wörtlich: der Heiliggesinnte. Denn çpenta, lithauisch szventa, heisst heilig (Burnouf Comment. p. 173) und mainyus ist das griechische *μενης* (in *δυσμενής, εὐμενής*, übelgesinnt, gutgesinnt, von *μένος*, Gemüth); s. Burnouf Comment. p. 90. Auch dieser Titel ist ein allgemeiner, der auch anderen reinen und heiligen Wesen zukommt, z. B. den Gestirnen, im 29. Abschnitt des 1. Kap. des Yaçna (Burnouf Comment. p. 360 sq.).

632) 𐬀𐬎𐬹𐬀, aĝra- oder 𐬀𐬎𐬹𐬀𐬨 𐬵𐬵𐬵𐬀𐬨, aĝhra-mainyus, von agra oder aghra, grausam, böse (Burnouf Comment. p. 88), und mainyus, gesinnt. Obgleich auch dies ein ganz allgemeiner Titel ist, so scheint er doch nur als Eigenname des bösen Princips vorzukommen. Ein ganz gleichbedeutendes Epithet des Ahriman ist dusch-mainyus, *δυσμενής*, der Bösgesinnte (Burnouf Comment. p. 91).

633) 𐬛𐬀𐬯𐬌𐬎 𐬵𐬎𐬛𐬵𐬀, dâmôis drudschô, der böse Dämon. Drudschô ist das gewöhnliche häufig vorkommende Epithet der bösen Geister. Damôis aber ist der Etymologie nach noch nicht sicher, da der sanskritische Uebersetzer selbst in dessen Uebertragung schwankt. Wie Burnouf (Comment. p. 538) bemerkt, scheint

in damôis dieselbe Stammsylbe „da“ zu stecken, die auch in mazdao vorkommt; und da wir dao als verwandt mit देव, deva, auffassten, so mag es vergönnt sein, damôis als mit *δαίμων* verwandt anzusehen; wodurch die Nachrichten der Griechen bestätigt würden, welche den Areimanios als einen bösen Dämon dem Oromazes entgegensetzen. So heisst in dem schon oben angeführten Auszuge Plutarchs aus Theopomp Oromazes *θεός*, Areimanios dagegen *δαίμων* und zwar offenbar schon in der späteren üblen Bedeutung als *τῶν φαύλων δημιουργός*. Aristoteles (in einer Stelle bei Diogenes Laertius in prooemio) nennt den Ahriman geradezu „bösen Dämon“. Die Stelle heisst: *Ἀριστοτέλης δ' ἐν πρώτῳ περὶ φιλοσοφίας . . . . δύο καὶ αὐτοὺς (τοὺς μάγους) φησὶ εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα, καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὡρομάσδης, τῷ δὲ Ἅιδης καὶ Ἀρειμάνιος. Φησὶ δὲ τοῦτο*, fährt Diogenes fort, *καὶ Ἕρμιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ μάγων, καὶ Εὔδοξος ἐν ιῇ περιόδῳ, καὶ Θεόπομπος ἐν ιῇ ὀγδόῃ τῶν Φιλιππικῶν.*

634) 𐬀𐬨𐬭𐬎𐬎𐬀 𐬀𐬭𐬎𐬎𐬌, amĕscha-çpĕñta, der unsterbliche Heilige. Nach Burnoufs Erklärung (Commentaire sur le Yaçna p. 172 sq.) ist amĕscha, im Pali amatschtscha, das sanskritische amartya, immortalis, vom a privativ. und mrĭ, mori; çpenta, heilig, ist oben schon erklärt worden. Die Amschaspands werden zum Theil als männliche, zum Theil als weibliche Geister betrachtet (Burnouf Comment. p. 116). Sie finden sich auch in der indischen Mythologie wieder, wo sie unter dem Namen der „sieben Heiligen“, Rischi's, in dem Sternbilde des Wagens (des grossen Bären) wohnend gedacht werden, dessen sieben Sterne sie sind. Ameschaçpenta kommt übrigens auch als ein Titel von ganz allgemeiner Bedeutung vor, denn er wird Wesen beigelegt, die gar nicht zu den eigentlichen Amschaspands gehören, wie z. B. dem Feuer, welches im 2. Abschnitt des 1. Kap. des Yaçna „das Feuer Ahura-mazdao's, das schnellste der unsterblichen Heiligen“ genannt wird (Burnouf Comment. p. 171 und 174).

635) 𐬛𐬀𐬎𐬀, daêva, ist ohne allen Zweifel das sanskritische देव, dêva, Gott, von der Radix दिव्, div, to shine, to be splendid or beautiful, wovon दिव्, दिव, div, diva, heaven, paradise, air, sky, atmosphere, day (Wilson p. 409). Zunächst von diesem letzten Stamme दिव्, div, Himmel, ist das sanskritische दैव, dêva, als eine adjektivische Form durch Anhängung des Suffixes अ und durch den Eintritt des Guna gebildet, wie die Zendform daeva noch nachweist. Dêva, daêva bedeutet also zunächst: „der Himmlische“. Das lateinische deus, divus, wovon dii, die Götter, und das griechische *θεός, θεῖος* sind mit deva ebenfalls identisch; ebenso sind Ja-nus und Dia-na, der, die Himmlische, von demselben Stamme. Verwandten Sanskritwörtern von derselben Radix „div“ entspricht eine Reihe anderer Götternamen. So im Griechischen *Ζεύς, Διός*, oder in der älteren Form mit dem Digamma aeolicum *ΔιϜός*, dem sanskritischen द्यु, dyu, द्यौ, द्यौ, dyô, dyau, Himmel, Himmelsgewölbe. Ebenso ist Jupiter aus demselben Worte dyu und pater zusammengesetzt: *Ζεὺς πατήρ*, sanskr. dyauspita; in den casibus obliquis Jovis, Jovi u. s. w. kommt der Stamm „dyu“ völlig zum Vorschein. Die Namen für die Götter im Allgemeinen und für einzelne der ältesten und höchsten Gottheiten insbesondere waren also bei den mit den Baktrern sprachverwandten Völkern vom Himmel hergenommen. Wie erklärt es sich denn nun, dass gerade bei den Baktrern, in den baktrischen heiligen Büchern, ein Wort desselben Stammes, daêva, die üble Bedeutung von „bösen Gottheiten“ hat? Offenbar gerade daraus, dass daêva, „der Himmlische“, auch der allgemein gebräuchliche Name der Gottheiten bei den Baktrern vor Zoroaster war und dass Zoroaster, um den Kult dieser älteren Gottheiten bei seinen Anhängern zu verdrängen, gerade deshalb diese alten Volksgottheiten erst zu bösen Gottheiten herabsetzte. Indem er nun den Kampf gegen diese bösen Gottheiten seinen Anhängern zu einer Religionspflicht machte, die auf allen Seiten der Zendbücher gepredigt wird, konnte er am sichersten sein, den alten Kult nach und nach zu verdrängen, was auch, wohl über all sein Verhoffen, schon sehr bald nach seinem Tode durch die Verbreitung seiner Lehre unter Darius, des Hystaspes Sohn, in allen der persischen Herrschaft unterworfenen Ländern wirklich geschah. Diese Umbildung der alten Gottheiten zu bösen Geistern war übrigens dadurch erleichtert und auch wohl mit veranlasst, dass mehrere der älteren Götter, z. B. Kevan, Saturn, Sarva, das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft, von den ältesten Zeiten her als wesentlich übelthätige und furchtbare Wesen verehrt worden waren und dass ihr Dienst deshalb einen wahrhaft gräulichen und grausamen Charakter hatte; wie denn gerade den beiden genannten Gottheiten Menschen geopfert wurden. Demgemäss enthält die Reihe der zoroastrischen Dews wahrscheinlich den ganzen altarianischen Götterkreis, und eine nähere Kenntniss der indischen Mythologie, in welcher sich der altarianische Götter- und Sagenkreis erhalten zu haben scheint, muss hierüber noch die interessantesten Aufschlüsse gewähren. Aber auch jetzt schon können in einzelnen Dews wirklich altarianische Gottheiten erkannt werden, wie dies zuerst Burnouf in einer merkwürdigen Stelle des Vendidad (Fargard X, Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 526) richtig erkannt hat. Die Stelle lautet nach Burnoufs Uebersetzung (ibidem p. 528) so: *Alors après les paroles prononcées trois fois, prononcez ces paroles victorieuses qui guérissent: j'anéantis Indra, j'anéantis Sarva, j'anéantis le dêva Nâonghaithya, et du lieu et de la demeure.* Sie ist also geradezu eine Beschwörungsformel gegen die Dews Indra, Sarva

und Naonghaithya, die noch heutigen Tages als Götter in der brahmanischen Glaubenslehre vorkommen. Wie die Amschaspands sind auch die Dews männliche und weibliche Wesen (Burnouf Comment. T. I, notes et éclairciss. p. xxxvj: *daêvi drukhs*, eine übelthätige Daevi, woraus Anquetil unrichtig einen Darudj, bösen Geist, macht). Diese Verschiedenheit des Geschlechtes unter den Dews ist natürlich, da ja im altarianischen Glaubenskreise Götter und Göttinnen waren.

Durch die angedeutete Identität der Dews mit den Gottheiten des altarianischen Glaubenskreises erhält nun der Gegensatz und Kampf der zoroastrischen guten Gottheiten und der auf ihrer Seite stehenden Geschöpfe gegen die Dews und deren Reich, wie er der ganzen zoroastrischen Glaubens- und Sittenlehre zu Grunde liegt, ein neues und sehr überraschendes Licht. Aus einem ideellen Kampfe zwischen blos geglaubten Gedankenwesen wird nun auf einmal ein sehr reeller Kampf zwischen zwei entgegengesetzten Glaubenskreisen und Glaubenspartheien, und es wird hierdurch vollkommen klar, wie fanatisirend Zoroasters Lehre auf seine Anhänger wirken musste, ja welch ein bedeutender politischer Hebel diese Lehre in den Händen eines Herrschers werden konnte. Nun wird man sich nicht mehr über die schnelle Verbreitung der zoroastrischen Lehre unter Darius wundern. Darius konnte seinem ausgedehnten Reiche gar keinen besseren Kitt, keinen kräftigeren Zusammenhalt geben, als diese Lehre. Es hat also einen ganz bestimmten Sinn, wenn Zoroaster sein Gesetz „das gegen die Deva's gegebene Wort" nannte (*mâthra vidaéra dâta* in Carde IV des Jescht Serosch), oder wenn es in der dem Yaçna vorausgeschickten Anrufung (sect. III, Burnouf Comment. p. 3—37) heisst: Ich Masdaianer (Verehrer des Ahura Mazdao), Zoroastrianer, Gegner der Deva's, Anhänger Ahura's, ich bezeige meine Verehrung dem zu uns gesandten, wider die Deva's gesandten Zoroaster, dem Reinen, dem Lehrer der Reinigkeit.

636) In den Zendbüchern ist die Siebenzahl die gewöhnliche, weil Ormuzd und Ahriman mitgezählt werden, wie z. B. im Jescht der Amschaspands (Kleukers Zendavesta, II. Thl. p. 189), wo es gleich zu Anfang heisst: „Lass Ruhm und Glanz der sieben Amschaspands sich mehren", und worauf dann die 7 Amschaspands einzeln angerufen werden, Ormuzd an ihrer Spitze. In den griechischen Nachrichten ist dagegen gewöhnlich nur von sechsen die Rede, weil Ormuzd und Ahriman von ihnen gesondert werden, oder wohl gar, weil sie als Geschöpfe Ormuzds und Ahrimans angesehen werden. So sagt Plutarch (de Iside c. 47): *Καὶ ὁ μὲν (Ὡρομάζης) ἐξ θεοὺς ἐποίησε· τὸν μὲν πρῶτον εὐνοίας, τὸν δὲ δεύτερον ἀληθείας, τὸν δὲ τρίτον εὐνομίας, τῶν δὲ λοιπῶν τὸν μὲν σοφίας, τὸν δὲ πλούτου, τὸν δὲ τῶν ἐπὶ τοῖς καλῶς ἡδέων δημιουργόν. Ὁ δὲ (Ἀρειμάνιος) τούτοις ὥςπερ ἀντιτέχνους ἴσους τὸν ἀριθμόν.* So wird nun klar, was die ἑξάς bei Clemens Alexandrinus bedeutet, Stromata l. V, sect. XIV, p. 702 (ed. Oxon.): *Κόσμον τε αὖθις τὸν μὲν νοητὸν οἶδεν ἡ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δὲ αἰσθητόν· τὸν μὲν ἀρχέτυπον, τὸν δὲ εἰκόνα τοῦ καλουμένου παραδείγματος· καὶ τὸν μὲν* (den *κόσμος νοητός*, die nicht sichtbare Geisterwelt über dem Himmelsgewölbe) *ἀνατίθησι μονάδι* (der Urgottheit) *ὡς ἂν νοητόν· τὸν δὲ αἰσθητὸν* (diese unseren Augen sichtbare materielle Welt) *ἑξάδι* (der Sechszahl d. h. den sechs Amschaspands, welche nach den Zendbüchern zugleich mit Ormuzd aus den von der Urgottheit geschaffenen Urstoffen die sichtbare Welt bildeten).

637) 𐬯𐬀𐬎𐬭 𐬨𐬌𐬥𐬀𐬵, vaŋhu manô, zusammengesetzt aus vaŋhu, gut (vaŋh mit Nasal und vah ohne Nasal ist das sanskritische वस्, Einem gut sein, ihn lieben, dem altdeutschen bass, gut), und aus manô, *μένος*, मनस्, Herz, Gemüth; also wörtlich: Gut-Herz (Burnouf Comment. p. 149). Vaŋhu-manô entspricht vollkommen dem sanskritischen vasu-manas, welches in den Veda's als Königsname vorkommt (Burnouf Comment. p. 174 Anmerkung). Er ist ein männlicher Amschaspand und offenbar der in der oben angeführten Stelle Plutarchs (de Iside c. 47) zuerst genannte *θεὸς εὐνοίας*. Bei Neriosengh, dem sanskritischen Paraphrasten des Yaçna, heisst dieser Amschaspand „der Herr der Kühe und der Heerden", und als Schutzgeist der Heerden kommt er allerdings auch in mehreren Stellen des Zendavesta vor (Burnouf Comm. p. 149 u. 150).

638) 𐬭𐬀𐬵𐬎𐬎𐬀 𐬨𐬌𐬵𐬀, raçnu razista, beide von der Radix ĕrĕz; erezu, droit, sanskr. ऋजु, rĭdschu (straight, upright, honest, Wilson), hat im Superlativ razista, wie rĭdschu ऋजिष्ठ radschischtha; razista bedeutet also: der Wahrste, Aufrichtigste; raçnu ist ein anderes Adjektiv von demselben Stamme raz, ĕrĕz, denn z (womit in den Zendwörtern immer das weiche französische s gemeint ist) geht vor dem n des Suffixes nu, im Sanskrit नृ, in den scharfen Zischlaut ç über (womit das scharfe s bezeichnet ist); raçnu bedeutet also: „der Wahrhaftige" (Burnouf Comment. p. 195 u. 196). Aus der blossen Wortbedeutung des Namens erhellt schon, dass Raschnerast der *θεὸς ἀληθείας* des Plutarch ist.

639) 𐬀𐬰𐬀𐬵𐬀 𐬀𐬵𐬀, ascha vahista; ascha nach der Angabe der Parsen bedeutet „die Heiligkeit"; vahista ist der Superlativ von vaŋhu, sanskr. vas, bass, gut, der beste (Burnouf Comment. p. 151 u. 152); der ganze Name bedeutet also die höchste Heiligkeit, die höchste Tugend. Dieser Amschaspand wäre also kein anderer als der *θεὸς εὐνομίας* des Plutarch, da *εὐνομία* und Heiligkeit oder Tugend doch wohl als gleichgeltende Begriffe betrachtet werden dürfen. Nach Neriosengh wäre er „der Herr des Feuers"; vom Feuer, Atars, muss er aber verschieden sein, denn im 1. Kapitel des Yaçna im 12. Abschnitt wird Ardibehescht neben dem

Feuer angerufen: „Ich rufe an Aschavahista und das Feuer des Ahuramazda“ (Burnouf Comment. p. 231). Dem Superlativ vahista entspricht im Vedasanskrit vasischtha, वशिष्ठ, und eben dies ist der Name eines jener sieben „Rischi's, Heiligen“, jener „Pradschâpati's, Erstgeborenen des Vaters“ d. h. jener sieben von Brahma zuerst geschaffenen Götter, welche, wie schon bemerkt wurde, in dem indischen Götterkreise den Amschaspands der Zendbücher entsprechen, und zwar, wie wir hier sehen, so genau, dass sogar noch die Eigennamen einzelner Rischi's an die einzelner Amschaspands erinnern. Genauere Untersuchungen werden wohl noch mehr Uebereinstimmungen ans Licht bringen, denn ein anderer Rischi heisst Atri, welches an Atar, Feuer, erinnert, — ein dritter, Aṅgiras, der in einer Legende mit dem Feuer identificirt wird, erinnert an anaghra raotscho, das Urlicht u. s. f.

640) 𐬯𐬀𐬎𐬌𐬨𐬀 𐬀𐬭𐬌𐬥𐬌𐬎, çpeñta armaiti, was Anquetil nach der Tradition dar Parsen *la sainte soumise* übersetzt und mit Neriosengh als den Namen eines weiblichen Schutzgeistes der Erde auffasst. Burnouf (Comment. p. 153—157) schliesst sich an diese traditionelle Erklärung an, weil das Wort armaiti sich auf keine Zend- und Sanskritradix zurückführen lasse. Anquetil will trotz seiner Uebersetzung *„la sainte soumise“* den vierten Genius Plutarchs, den θεὸς σοφίας, in diesem Amschaspand erkennen, wovon dann Burnouf mit Recht sagt: *on doit convenir que cette désignation est un peu vague.* Vielleicht erklärt sich der Name so, dass ārmaiti in zwei Wörter: ar-maiti getrennt werden kann. Dann entspräche dem zendischen maiti das sanskritische मति, mati, Verstand, Einsicht; ār wäre das sanskritische आर् von der Radix ॠ, to gain, to acquire (Wilson), obtinere (Rosen), so dass ār-maiti „Einsicht besitzend“ bedeuten würde. Der „heilige Einsicht Besitzende“ wäre dann allerdings der θεὸς σοφίας des Plutarch. Dann wäre aber die Femininendung ī auch kein Zeichen, dass dieser Amschaspand als ein weibliches Wesen betrachtet werden müsste, weil das genus des Titels sich nach ār, dem Haupttheile der Zusammensetzung, und nicht nach maiti richten müsste.

641) 𐬵𐬀𐬭𐬎𐬀𐬚𐬭𐬀 𐬭𐬀𐬎𐬌𐬨𐬀, khsathra (oder khschathra) vairya, wörtlich: „ begehrenswürdiger Herrscher“ oder: „das Begehrungswürdige, Wünschenswerthe beherrschend“ (Burnouf Comment. p. 151). Es würde aus diesem so allgemeinen Titel allein kein Schluss möglich sein, was wohl dieser Amschaspand für eine Bedeutung haben solle, wenn er nicht im Zendavesta (T. II, p. 153, 154 u. 317 der französischen Uebersetzung) als eine Gottheit vorkäme, unter deren Hut die im Schoosse der Erde befindlichen Schätze stehen (*les richesses enfouies dans la terre*, sagt Burnouf). Burnouf vergleicht daher den khsathra-vairya mit dem indischen

Ku-vera, dessen Name sogar eine Lautähnlichkeit darbietet, und findet in ihm den θεὸς πλούτου des Plutarch. Dies scheint allerdings richtig und hat jedenfalls eine grössere Wahrscheinlichkeit, als die Meinung Anquetils, der in ihm den θεὸς εὐνομίας finden wollte, weil dieser bei Plutarch der dritt-erste ist und Schahriver auch gewöhnlich die dritte Stelle unter den Amschaspands einnimmt. Gerade deshalb aber, weil Anquetil die ganz unwesentliche Reihenfolge der Namen statt ihre Wortbedeutung im Zend berücksichtigte, hat er fast durchweg fehlgegriffen.

642) 𐬭𐬀𐬨𐬀𐬥 𐬵𐬭𐬀, râman kwâçtra. Râman von der Radix ram, रम्, delectari und delectare; râman ist also entweder ein neutrales subst. abstractum oder ein nomen agentis, denn die Ableitungssylben अन्, अन bilden Beides. Anquetil nach der Tradition der Parsen übersetzt daher râman durch plaisir. Kwâçtra, ein Substantiv mit der Ableitungssylbe tra त्र, welche nomina instrumenti bildet, kommt von der Radix kwaç oder genauer kwad, da der Zischlaut ç erst aus der Dentalis *d* vor *t* entstanden ist; kwad entspricht aber dem sanskritischen svâd, स्वादु, goûter, denn *kw* im Zend ersetzt die Stelle von *sw* im Sanskrit. Kwâçtra bedeutet also: der Sinn des Geschmackes. Man könnte demnach râman kwâçtra „le plaisir du gout“ übersetzen; da aber Neriosengh, der Sanskrit-Paraphrast, ihn für einen Schutzgeist erklärt, *par la puissance duquel les hommes connaissent le goût de la nourriture*, so muss man râman als ein nomen agentis: delectans, der Ergötzende, auffassen und übersetzen: „der den Geschmack Ergötzende“ (Burnouf Comment. p. 219 sqq.). Dies wäre nun offenbar der Titel desjenigen Amschaspands, den Plutarch τὸν τῶν ἐπὶ τοῖς καλῶς ἡδέων δημιουργόν nennt. Nach den Parsen ist jedoch Rameschne-kharom gar kein Amschaspand, sondern nur einer der Hamkars, der coopérateurs des Mithra, in seiner Eigenschaft als Hüter der Heerden betrachtet (Burnouf Comment. p. 221). Ja in der Stelle des Yaçna (1. Kap. 9. Abschnitt), zu deren Erklärung Burnouf das hier Vorgetragene auseinandersetzt, scheinen die Worte râman-kwaçtra nur ein Titel des Mithra selbst zu sein, dessen Name unmittelbar vorausgeht und auf welchen die Worte râmanô-kwâçtrahe ohne irgend eine Partikel in demselben Kasus als eine blosse Apposition zu folgen scheinen, so dass die ganze Stelle zu übersetzen wäre: „Ich rufe und bete an Mithra, den Rinderpaarenden, tausendohrigen, tausendäugigen, geheissen mit Namen: Verehrungswürdiger (yazata, der Titel Ized) Geschmackserfreuer.“ Geradeso unverbunden und zusatzlos wie hier in der Uebersetzung stehen im Zend unmittelbar hinter einander: *yazatahe* (gen.) *ramanô* (gen.) *kwâçtrahe* (gen.); alle drei Wörter stehen im Genitiv, weil das Verbum des Satzes den Genitiv regiert. Weitere Untersuchungen müssen diese Anstände heben.

643) Khordad und Amerdad bilden ein Götterpaar, die gewöhnlich mit einander verbunden genannt werden (Burnouf Comm. p. 158 u. 159). Khordad heisst im Zend 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬀𐬌𐬑, haurvatath: der Alles Machende, Hervorbringende, zusammengesetzt aus haurva, sanskritisch सर्व, sarva, Alles, und tath, im Vedasanskrit tâti = karê, producens, faciens (Burnouf Comment. p. 163 u. 164); und Amerdad, im Zend 𐬀𐬨𐬀𐬎𐬑, amĕrĕ-tath, bedeutet: der unsterblich Machende, lebendig Erhaltende, am Leben Erhaltende, aus amĕrĕ, sanskritisch अमर्, amara, unsterblich (von mĕrĕ, mrĭ, sterben), und tath, faciens, zusammengesetzt (Burnouf Comment. p. 165). Khordad ist nach Neriosengh der Herr des Wassers (Burnouf Comment. p. 164) und nach dem Zendavesta lässt er das Wasser auf Erden fliessen, ja in einer Stelle wird er geradezu mit dem Wasser identificirt (Burnouf Comment. p. 164 med.). Amerdad ist, nach Neriosengh und dem Zendavesta der Herr der Früchte und der Bäume (Burnouf Comment. p. 166). Das Geschlecht dieser Amschaspands lässt sich aus den Flexionsendungen nicht mit Sicherheit erkennen. Dass diese beiden Götter ein Paar ausmachen, bestätigt Neriosengh dadurch, dass er sie in seiner Uebersetzung des Yaçna im 34. Kap. „dvitayam", die beiden Götter, nennt (Burnouf Comment. p. 159); sie kommen daher Beide mit der Dualendung vor nach Analogie des sanskritischen dvandva.

644) S. Anquetils Abhandlung über das theologische System der Magier nach Plutarch (in Kleukers Anhang zum Zendavesta, Th. I, p. 144 sqq.) und dessen Erklärung des theologischen Systems der Parsen nach den Zendbüchern (Kleukers Anhang zum Zendavesta, Th. I, p. 240).

645) Indra, bei Anquetil Dev Ander, nach den Parsen der Gegner Ardibehescht's, kommt in den Zendbüchern unter der doppelten Form 𐬀𐬇𐬭𐬌, indra, und 𐬀𐬇𐬭𐬀, andra, vor. Burnouf erkennt darin den Gott Indra der Brahmanen und hält daher die erste Form indra 𐬀𐬇𐬭𐬌 so lange für die allein richtige, bis sich auch die zweite Namensform andra im älteren Vedasanskrit vorfinde (Burnouf Comm. p. 528, Note, Columne 1 u. 2). Sarva, bei den neueren Parsen Savel genannt und für den Rivalen Schahriver's angesehen, im Zend 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬁, çaurva, ist die regelmässige Zendübertragung des sanskritischen सर्व, sarva, eines der ältesten Namen des Shiva (Burn. Comm. p. 528 u. 529, Note; Wilson sanscr. dict. p. 908). सर्व ist offenbar dasselbe Wort wie शर्व, ebenfalls ein Beiname Shiva's (Wilson dict. p. 833, col. 1), und dieses kommt von der Radix शर्व्, to hurt, to injure, to kill, ferire, occidere, laedere (Rosen rad. sanscr. p. 304) und bedeutet also: der Zerstörer, Tödter, das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft, wie es bei den Ariern und in ganz Westasien einen weitverbreiteten, grausamen, mit Menschenopfer befleckten Kult hatte. Kein Wunder, dass Zoroaster eine solche Gottheit unter die bösen, ahrimanischen Geister rechnete. Nâoĝhaithya, im Zend 𐬵𐬀𐬎𐬎𐬎𐬀𐬌𐬎𐬌𐬎𐬌, ist die Zendform des Sanskritnamens Nâsatya, नासत्य, welcher nach Wilson (p. 463) abgeleitet sein soll aus न, nă, nicht, und असत्य, impure oder eigentlich false, untrue; warum aber nicht aus ना, nă, nicht, und सत्य, true, sincere, wodurch gerade die entgegengesetzte Bedeutung: unwahrhaft, lügnerisch entsteht, die sich für einen Dew weit besser passt? Nâsatyâu im Dual, die beiden Nasatya's, bezeichnet ein indisches Zwillingspaar von Göttern, auch „die beiden Reiter", Asvinâu, अश्विनौ, genannt (von अश्व, a horse). Da aber der Name Asvin auch im Zend vorkommt unter der Form Açpin, 𐬀𐬵𐬀𐬐𐬌𐬯, im Dual Açpina (in einer Stelle des Vispered, Burnouf Comment. notes et éclairc. p. lxvj), und zwar auch im guten Sinne, z. B. in einer Stelle des grossen Sirouze: „Wir beten an die beiden jungen Reiter" (Burnouf Comment. p. 530, Note, col. 1), so ist doch die Identität des Dew Naoghaithya mit den beiden Nasatya's noch zweifelhaft. Burnouf vermuthet, um diesen Widerspruch aufzuheben, die Açpinâ's kämen in dieser letzteren Stelle nur als sagengeschichtliche Personen vor und der Name Nâoĝhaithya, Nâsatya, bedeute genauer das Sternbild der Zwillinge (Burnouf Comment. p. 529 u. 530). Aber sollte nicht eine blos zufällige Namensähnlichkeit verschiedener Götterwesen hinter diesem Widerspruche stecken?

646) Plutarch de Iside c. 47: *Ἄλλους δὲ ποιήσας (ὁ Ὡρομάζης) τέσσαρας καὶ εἴκοσι θεούς, εἰς ᾠὸν ἔθηκεν* d. h. er schloss die 24 Izeds in die Weltkugel ein.

647) Anquetil in seiner Abhandlung über das theologische System der Parsen nach den Zendbüchern (Kleukers Anhang zum Zendavesta, 1. Bd. 1. Thl. p. 235) nimmt diese Lehre an, wahrscheinlich nach Clemens von Alexandrien (s. die nächstfolgende Note), und sagt in einer Note (ibid. p. 236, Note 32), die Parsen dächten sich sogar geistige Urbilder für ihre liturgischen Werkzeuge, und behaupteten, Zoroaster habe die Muster dazu vom Himmel erhalten. Ich habe jedoch in den Zendbüchern keine Stellen finden können, welche eine solche Lehre enthielten.

648) So z. B. in Yaçna, Ha XIX, Kleukers Uebersetzung I, p. 108.

649) So im Afrin Gahanbar, Kleukers Uebersetzung II, p. 150 sq. Die Lehre von der Schöpfung der materiellen Welt durch die Amschaspands und zwar nach dem Muster der geistigen Welt findet sich auch bei Clemens Alexandr. (Stromat. l. V, sect. 14).

Er spricht zwar nur von einer *βάρβαρος φιλοσοφία* im Allgemeinen, die Erwähnung einer *ἑξάς* jedoch, welcher er die Schöpfung der Sinnenwelt zuschreibt, im Gegensatze zur *μονάς*, welche die geistige Welt hervorgebracht habe, beweist, dass unter jener *βάρβαρος φιλοσοφία* die persische d. h. zoroastrische Philosophie gemeint sei. Die Stelle lautet: *Κόσμον τε αὖθις τὸν μὲν νοητὸν οὐδεν ἡ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δὲ αἰσθητόν· τὸν μὲν ἀρχέτυπον, τὸν δὲ εἰκόνα τοῦ καλουμένου παραδείγματος· καὶ τὸν μὲν ἀνατίθησι Μονάδι, ὡς ἂν νοητόν· τὸν δὲ αἰσθητὸν Ἑξάδι.*

650) Yaçna, Ha XIX, Kleukers Uebersetzung p. 108.

651) In der schon angeführten Stelle, Kleukers Uebersetzung II, p. 149 sq. Burnouf (Commentaire sur le Yaçna p. 295 sq.) untersucht die im Afrin Gahanbar angegebenen einzelnen Namen der Gahanbars, kann aber zu keiner sicheren etymologischen Erklärung derselben gelangen.

652) Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 36.

653) Anquetils Abhandlung über das theol. System der Parsen in Kleukers Anhang znm Zendav. I, p. 240.

654) Vendidad, Fargard XIX, Kleukers Uebersetzung p. 379.

655) Vendidad, Fargard XIX, Kleukers Uebersetzung p. 379.

656) Dio Chrysost. orat. XXXVI (Borysth.), p. 448 ed. Mor.

657) Yaçna cap. I, sect. XXIX, Burnouf Comment. p. 370. Das männliche Geschlecht der Sonne geht aus den Endungen der auf sie bezüglichen Adjektive hervor.

658) Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 288 u. 369.

659) Denn es heisst Sohn des Ormuzd: 𐬀𐬵𐬎𐬀 𐬨𐬎𐬎𐬌𐬱 𐬨𐬀𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀, ahurahe mazdâo puthra, Yaçna c. I, sect. XXXI, Burnouf Comment. p. 377.

660) Seine Adjektiven stehen im Feminin. Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 380.

661) Yaçna c. I, sect. 15, Burnouf Comment. p. 253.

662) Denn dieser Fluss ist doch wohl unter dem in den Zendbüchern vorkommenden Urvânda (Burnouf Comment. p. 248 sq.) zu verstehen.

663) Im Zend: 𐬀𐬭𐬎𐬌 𐬨𐬎𐬎𐬀, ardvi çûra, mit dem Beinamen 𐬀𐬨𐬀𐬀𐬎𐬀, anâhita, die Reine, Burnouf Comment. p. 440 (in einer Stelle aus dem Jescht Avan, Carde XXVII).

664) Im 37. Abschnitt des 1. Kap. des Yaçna (Burnouf Comm p. 542) findet sich die Mehrzahl dieser Gegenstände zusammen angerufen: ap, 𐬀𐬨, das Wasser, — urvara, 𐬎𐬭𐬎𐬀, die Bäume, — zĕma, 𐬵𐬌𐬐, die Erde, — açan oder aschan, 𐬀𐬰𐬀𐬯 oder 𐬀𐬰𐬀𐬌, der Himmel, — vâta, 𐬯𐬀𐬵, der Wind (und zwar der reine Wind; vâtahê aschaonô heisst es im Texte, denn es gab auch unreine und schädliche Winde, die als Dews betrachtet wurden), — çtârâ, 𐬰𐬎𐬀𐬭𐬀, die Gestirne, — mâh, 𐬨𐬀𐬵, der Mond, — hware, 𐬲𐬎𐬎𐬀, die Sonne, — und endlich raotschô, 𐬭𐬀𐬉𐬰𐬎 (in der Form eines plurale tantum), das Licht. Es bedarf kaum der Erinnerung, dass sich hier alle die Gegenstände wiederfinden, die Herodot (I, 131) als von den Persern göttlich verehrte Wesen angiebt.

665) Lassens Erklärung der Keilinschriften in seiner Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 6. Bandes 1. Heft, 3. Keilinschrift, p. 45.

666) Sie finden sich z. B. gleich in der Anrufung, die dem ersten Kapitel des Yaçna vorhergeht (Burnouf Comment. p. 33 sq.). Ausserdem finden sich alle einzelnen Gahs und Gahanbars auch noch im Laufe des ersten Kapitels des Yaçna angerufen (Burnouf Comment. p. 176—258 und p. 303—331).

667) Dies scheint die einzige Auffassungsweise zu sein, welche sowohl was die griechischen und römischen Schriftsteller als auch die verschiedenen Stellen der Zendbücher selbst über den Mithra aussagen, unter einander in Uebereinstimmung setzt. Die griechischen und römischen Nachrichten nehmen bekanntlich den Mithra geradezu für identisch mit der Sonne, die Zendbücher dagegen unterscheiden allerdings den Mithra noch von der Sonne selbst, und das Jescht Sadeh hat einen eignen Jescht (Hymnus) für die Verehrung der Sonne und einen anderen für die Verehrung des Mithra (der 85. Jescht ist der Jescht Khorschid und der 89. ist der Jescht Mithra). In diesen Jeschts wird die Sonne geradezu neben Mithra angeredet. So z. B. im Jescht Khorschid (Kleuker p. 105): „Ich rühme hoch die Sonne, die nicht stirbt, die Licht ausstrahlt" u. s. w. und gleich daneben: „Ich rühme hoch Mithra den Wüstenbefruchter" u. s. w. In einer Stelle des Jescht Mithra (Carde IV, Burnouf Comment. notes et éclairciss. p. lxvj) wird nun zwar Mithra ausdrücklich ein denkendes d. h. geistiges Wesen genannt und zwar der erste geistige Ized (yazata): . . . . 𐬨𐬀𐬭𐬎 𐬨𐬎𐬎𐬱𐬀𐬌𐬎 𐬨𐬎𐬎𐬎𐬭𐬀𐬎𐬀𐬎 𐬚𐬀𐬭𐬀𐬚𐬀𐬌, Mithrô . . . . paoiryo mainyavô yazatô, Mithra primus intelligens yazata, nichtsdestoweniger aber ganz wie die aufgehende Sonne beschrieben: *Mithra, qui le premier des Izeds célestes, s'élançant au dessus de la montagne dans la région orientale, traîné par des chevaux rapides, lui qui le premier occupe les beaux sommets aux pics dorés* (nach Burnoufs Uebersetzung). Nach dieser und ähnlichen Stellen bleibt also Nichts übrig, als den Mithra für ein mit der Sonne verbundenes intelligentes Wesen, also einen Schutzgeist der Sonne zu halten. Burnouf übersetzt mainyavô zwar durch céleste, giebt aber (Comment. p. 574) zu, dass er darin nur der tradititionellen Interpretation der Parsen folge; denn (wie er in seinem Commentaire p. 365 sagt:)

la différence, qu'on remarque entre mainyu et mainyava, n'est pas de nature à influer sur le sens du thème primitif mainyu, qui (p. 574) *à proprement parler signifie intelligent.* Ebenso heissen auch die Gestirne im 1. Kap. des Yaçna (29. Abschnitt) „dâman çpĕntô mainyava, heilige intelligente Geschöpfe“ (Burnouf Comment. p. 365). Fasst man den Mithra so als ein mit der Sonne verbundenes geistiges Wesen, als den Schutzgeist der Sonne, so scheinen sich alle Schwierigkeiten auszugleichen. Alsdann begreift es sich z. B., wie Ahura (Ormuzd) und Mithra zusammen als ein Götterpaar in Dvandvaform vorkommen können (Burnouf Comment. p. 350), gleich den Amschaspands Khordad und Amerdad. Beide, Ormuzd und Mithra, sind dann in gleicher Weise von Zaruana geschaffene Geister, nur unterschieden durch Rang und Stellung oder Verschiedenheit der Macht, aber nicht durch Verschiedenheit der Natur. — Dass übrigens Mithra als ein männliches Wesen gedacht wurde, sieht man aus den Maskulinendungen der seinen Namen begleitenden Adjektive.

668) Dass die Anais oder Anaitis eine persische und zwar mit dem persischen Feuerkulte verbundene Gottheit war, ist bekannt. Strabo (l. XV, p. 732 ed. Cas.) beschreibt den Feuerdienst ganz genau so, wie er in den Zendbüchern vorgeschrieben und noch heute bei den Parsen üblich ist, und bemerkt dabei ausdrücklich, er finde hauptsächlich in den Tempeln der Anais und des Homanes (des Hom, Haomo der Zendbücher) statt, denn auch diese Gottheiten hätten ihre Feuertempel (*πυραιθεῖα* oder *σηκοί* d. h. eingeschlossene, mit Mauern umgebene Feuerstätten, dergleichen noch heute die Tempel der Parsen sind). Die Anais ist also ein mit dem zoroastrischen Kulte verbundener Götterbegriff; denn dass der persische Kult zur Zeit Strabo's der zur persischen Staatsreligion erhobene zoroastrische war, ist unzweifelhaft. Plutarch (vita Artaxerxis und vita Luculli) und Pausanias (III, 16) nennen diese Anais eine Artemis. Mit der griechischen Artemis muss also diese persische Gottheit Aehnlichkeit gehabt haben. Da nun eine der älteren griechischen Vorstellung von der Artemis als einer Jagdgöttin entsprechende Gottheit im ganzen zoroastrischen Glaubenskreise gar nicht vorkommt, so kann nur der spätere Begriff der Artemis als einer Mondgöttin für diese Schriftsteller Veranlassung gewesen sein, die Anais mit der Artemis zu vergleichen. Die Anais müsste also eine Mondgöttin gewesen sein. Nun wird aber der Mond in den Zendbüchern als ein weibliches Wesen allerdings verehrt. Da auch der Name Anahid, mit dem die Namen Anais, Anaitis offenbar identisch sind, im Bundehesch als Planetenname vorkommt (Bundehesch c. V, Kleuker p. 66) und zwar mit grösster Wahrscheinlichkeit als der Name des Mondes (ibidem und c. XXXIII), so wird die Anahid als ein, wie Mithra mit der Sonne, so mit dem Monde verbundener weiblicher Schutzgeist wahrscheinlich. Mehr aber lässt sich bei unserer jetzigen

Kenntniss der Zendbücher nicht sagen. Denn Anahid ist zwar ein ächtes Zendwort: 𐬀𐬧𐬀𐬱𐬌𐬀, anāhita, dem sanskritischen anāsita, non agité, non troublé, entsprechend (Burnouf Comment. p. 432, Note), und bedeutet also die Reine, Ungetrübte, Unbefleckte, so dass Anahita, Anais auch der Wortbedeutung nach dem griechischen Namen Artemis gleich wäre. In den Zendbüchern ist aber bis jetzt Anahita noch nicht als ein Beiname des Mondes, sondern nur als ein Prädikat der Quelle Arduisur gefunden worden (Burnouf Comment. p. 440. 442). Eine weitere Bekanntschaft mit den Zendbüchern muss also die im Texte aufgestellte Annahme erst noch bestätigen.

669) Nach dem Bundehesch (cap. V) hat der Planet Mars den Namen Behram. Behram ist auch der parsische Name eines Ized, der in den Zendbüchern als Hauptbekämpfer der ahrimanischen Parthei eine grosse Rolle spielt. Der parsische Name ist zusammengezogen aus dem Zendworte 𐬬𐬭𐬎𐬹𐬐𐬭𐬌𐬎, vĕrĕthraghna, welches aus vĕrĕthra, sanskr. वृत्र, vṛitra, ennemi, und ghna, dem sanskr. हन्, han, tuer, zusammengesetzt ist und also den „Feindestödter“ bedeutet (Burnouf Comment. p. 281. 282). Dieser Ized wird z. B. im 1. Kap. des Yaçna (18. Abschn.) angerufen. Er wird als der Hauptbestreiter des Dews Indra genannt. In den Veda's dagegen (Rigveda hymn. 51) heisst Indra der Himmel selbst, als Bekämpfer der ihn verhüllenden Wolke: वृत्रहन्, vṛitrahan, Feindestödter. Es ist also offenbar, dass Zoroaster seinen Ized Vĕrĕthraghna aus der älteren arischen Mythologie, die sich bei den Indern erhalten hat, in seinen Glaubenskreis herübernahm, nur mit der Umänderung, dass er nun diesen Vĕrĕthraghna den Indra selbst besiegen lässt, der bei ihm als ein Dew die niedrigere Rolle spielen muss; ein neuer Zug der Opposition zwischen der zoroastrischen Lehre und dem Brahmanismus, welcher aus dem vorzoroastrischen, altbaktrischen Glaubenskreise hervorgegangen sein und daher denselben wenigstens noch in den Veda's enthalten muss.

670) Die Inschriften der Mithradenkmäler: *„Deo Soli invicto“* sind bekannt. Gleich im 1. Carde des Jescht Mithra heisst es (nach Burnoufs wörtlicher lateinischer Uebersetzung, Comment. sur le Yaçna notes et éclairciss. p. xxviij): *Veniat* (Mithra) *ad nos auxilii gratia, veniat ad nos splendoris gratia, veniat ad nos voluptatis gratia, ... veniat ad nos bonae valetudinis gratia, ... reniat ad nos progeniei gratia, veniat ad nos puritatis gratia terribilis, invictus, adorandus, invocandus, illaesus.*

671) Plutarch de Iside c. 46 sagt: *Καὶ προσαπεφαίνετο (Ζωρόαστρις) τὸν μὲν (Ὡρομάζην) ἐοικέναι φωτὶ, τὸν δὲ (Ἀρειμάνιον) σκότῳ, μέσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι, διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν Μεσίτην ὀνομάζουσι.* Und im 12. Carde desselben Jescht Mithra

(Kleuker p. 226) heisst es: Lobpreis dem Schutzwächter Mithra, den der grosse Ormuzd zum Mittler auf dem Albordsch geschaffen für die Feruers der Erde.

672) Yazata, 𐬌𐬎𐬎𐬀𐬰𐬀, vom Stamme yaz, sanskr. यज्, yadsch, opfern, verehren, deos colere, sacra offerre, und der Endung ata, deren Bedeutung nicht ganz klar ist; yazata bedeutet also „der Anbetungswürdige“ oder „Angebetete“ (Burnouf Comment. p. 218 u. 219). Unter diesem Namen ist gewöhnlich eine zweite Klasse von Geistern und Wesen nach den Amschaspands gemeint; aber auch diese werden yazata's genannt. Yazata hat also ursprünglich eine allgemeinere Bedeutung und bezeichnet jedes göttliche Wesen, das verehrt wird (Burnouf Comment. p. 218). Ebenso werden aber auch einzelne Wesen, die gewöhnlich nur zu den Izeds gerechnet werden, zuweilen Amschaspands genannt; so heisst z. B. das Feuer „yêtustĕma amĕschanām çpĕñtanām“, der schnellste der Amschaspands (Burnouf Comment. p. 171).

673) 𐬰𐬁𐬎𐬭𐬌𐬎𐬀𐬌 𐬌𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎, çraoscha tanumâthra; çraoscha kommt von der Radix çru, entendre, in der Kausativform, hören machen, reden; çraoscha mit der Ableitungssylbe scha und dem durch die Ableitungssylbe in der Radix hervorgebrachten Guna *a* müsste also auditeur, obéissant (Burnouf Comment. p. 42) oder der „Hörenmachende, Verstehenmachende“ bedeuten. Tanumâthra ist zusammengesetzt aus tanu, corps, und mâthra, parole, bedeutet also: celui qui a la parole pour corps, parole faite corps, incarné, der „Wort-körperige“ (Burnouf Comment. p. 42). Bei dem indischen Interpreten wird Serosch „maitre de l' instruction“ genannt (Burnouf Comment. p. 189, Anmerk.). In den Zendbüchern spielt Serosch eine grosse Rolle. Was soll man sich aber eigentlich unter einem solchen Wesen denken?

674) S. oben Note 642. Bundehesch c. XVII in fine, Kleuker p. 90.

675) 𐬀𐬵𐬌𐬎𐬀𐬴 𐬀𐬰𐬀, aschi vaŋhui, die gute Heiligkeit oder Reinigkeit (Burnouf Comment. p. 470). Die Worte selbst bieten weiter keine Schwierigkeit dar; aber sie sind so allgemeiner Bedeutung, dass man aus ihnen allein durchaus Nichts auf die Natur des durch sie bezeichneten Wesens schliessen kann. Von den Parsen wird Aschesching zu einem weiblichen Ized gemacht, während Burnouf nur eine moralische Eigenschaft des menschlichen Geistes darin findet. Wenn die in der betreffenden Stelle des Yaçna vorkommenden Attribute sich auf diesen Ized beziehen, so wäre er ein Genius der Erkenntniss, des Wissens oder etwas Aehnliches (Burnouf Comment. p. 481).

676) 𐬨𐬀𐬎𐬎𐬀𐬌 𐬰𐬁𐬎𐬹, mâthra çpĕñta, das heilige Wort, bei den Parsen Mathrespand, Mansrespand, wird in der traditionellen Auslegung als ein Ized angesehen, welcher der Schutzwächter

des Himmels ist und dem 29. Tage des Monates vorsteht. In dem Yaçna aber (c. I, sect. 33, Burnouf Comment. p. 382 sq) scheint darunter Nichts mehr und Nichts weniger verstanden zu sein als das zoroastrische Gesetz: Ich rufe an und verehre das Wort, das heilige, reine, mächtige, gegen die Dewa's gegebene, das zoroastrische, das grosse Geschenk („longue étude“ übersetzt Burnouf), das gute Gesetz der Mazdaverehrer.

677) „Ich rufe und bete an“, heisst es im 1. Kap. des Yaçna im 41. Abschnitt, die „Verehrungswürdigen (Yazata's), sowohl die geistigen (intelligenten) als die irdischen (*mainyaoibyastscha gaêithyaêibyastscha*), die Gutes-Spendenden“ u. s. w. Die Sylbe tscha am Ende beider Wörter ist eine enklitische Verbindungspartikel, gleich dem lateinischen que; ibyas ist die Endung des Dativs plur., entsprechend der lateinischen Endung ibus; es bleiben also die Stämme mainyao oder mainyava und gaêithya. Mainyava von mainyus, intelligent, bedeutet also offenbar: „der mit Intelligenz Begabte, Geistige“ und gaêithya von gaêtha, Erde: der Irdische. Die Bedeutung „der Himmlische“ ist in das Wort mainyava erst durch den Gegensatz zu gaêithya, „der Irdische“, hineingelegt worden. Mit eben so viel Recht kann man aber das Wort gaêithya, der Irdische, in dem Sinne von „materiell“ auffassen, wenn man einen scharfen Gegensatz zu mainyava, der Intelligente, Geistige, darin finden will.

678) Auf ein ähnliches Resultat kommt Burnouf (Comment. additions et corrections p. clxxxv).

679) Bundehesch, c. XII, Kleuker p. 73.

680) 𐬀𐬌𐬭 𐬨𐬎𐬹𐬀𐬌, bĕrĕzath gairi, wörtlich: das hohe Gebirge (Burnouf Comment. p. 253); auch blos bĕrĕzat, das Hohe, die Höhe (Yaçna c. I, sect. XV, Burnouf Comment. p. 238).

681) Jescht LXXXIX, Carde 4, Kleuker p. 222.

682) Jescht LXXXIX, Carde 12, Kleuker p. 226.

683) Jescht XCII, Carde 2 sqq., Kleuker p. 245.

684) Vendidad, Fargard 21, Kleuker p. 383.

685) Bundehesch, c. VIII, Kleuker p. 71.

686) Bundehesch, c. XIII, Kleuker p. 76.

687) Vendidad, Fargard XIX, Kleuker p. 379. Den Abstand dieses höchsten Himmels von der Sonne will wohl auch Plutarch bezeichnen, wenn er de Iside et Osiride c. 47 sagt: *Εἶθ' ὁ μὲν Ὡρομάζης τρὶς ἑαυτὸν αὐξήσας ἀπέστησε τοῦ ἡλίου τοσοῦτον, ὅσον ὁ ἥλιος τῆς γῆς ἀφέστηκε.*

688) Plutarch de Iside et Osiride c. 47: *Οἱ δὲ ὑπὸ τοῦ Ἀρειμανίου γενόμενοι, διατρήσαντες τὸ ὠὸν γανωθὲν, ἀναμέμικται τὰ κακὰ*

τοῖς ἀγαθοῖς. „Dieser Feind des Guten mischte sich in das All“ sagt der Bundehesch c. III (Kleuker p. 65).

689) Bundehesch, c. III, Kleuker p. 62.

690) Bundehesch, c. III, und Jescht Taschter.

691) Bundehesch, c. V, Kleuker p. 66.

692) Bundehesch, c. II, Kleuker p. 61.

693) Bundehesch, c. III u. IV. Goschurun, der gewöhnliche parsische Name des Urstieres, ist nur die verderbte Form der Zendwörter 𐬜𐬀𐬎𐬎, 𐬜𐬌𐬎𐬎, gèus uruni, Dativ von 𐬑𐬀𐬎𐬎, 𐬜𐬌𐬎𐬎, gèus urvan, „des Stieres Seele“, die zugleich mit „des Stieres Leib“, gèus taschan, 𐬑𐬀𐬱𐬀𐬌 𐬜𐬌𐬎𐬎, in den Zendbüchern angerufen wird; so z. B. gleich im 1. Kap. des Yaçna im 2. Abschnitt. Sonst kommt der Urstier auch vor unter dem einfachen Namen 𐬜𐬀𐬎, gâus, Stier, sanskr. गौस् (Burnouf Comment. p. 168 sq.).

694) Vendidad, Fargard 21, Kleuker p. 383.

695) Yaçna, Ha XIV, Kleuker p. 114 unten.

696) Jescht XCIII, Carde 24, Kleuker p. 258.

697) 𐬀𐬎𐬵𐬌𐬙𐬀 𐬵𐬌𐬙𐬀, açtô vîdôtus, celui qui sépare les os (vîdôtus aus vi und dôtus zusammengesetzt von der Radix dô, couper, diviser, s. Burnouf Comment. p. 465, Note 327). Astuiad ist also der böse Todesengel. Sollte er identisch sein mit 𐬌𐬨𐬀, yima (das sanskr. यम, yama, wie bei den Indern der Herrscher des Todtenreiches heisst), womit in den Zendbüchern der Tod bezeichnet wird? (Vendidad lithographié p. 39, Zeile 6 von unten und Kleukers Zendavesta I, 114; Vendidad lithogr. p. 124, Zeile 6 von unten und Kleukers Zendavesta II, 304.) Herodot wenigstens (l. VII, c. 114) erwähnt einen solchen Gott der Unterwelt, dem die Parsen lebendig begrabene Menschen als Versöhnungsopfer brachten.

698) Bundehesch, c. III u. IV.

699) Bundehesch, c. IV.

700) So übersetzen wenigstens die Parsen den Titel 𐬜𐬀𐬎𐬎𐬵𐬀𐬙𐬀, gaotschithra, dessen wörtliche Bedeutung jedoch noch nicht klar ist; gao ist wohl das Zendwort gâus, Stier; tschithra dagegen würde dem sanskritischen tschitra entsprechen, das peint, varié bedeutet, während semence, germe im Zend khschûdra heisst (Burnouf Comment. p. 369). Es wäre also wohl möglich, dass die parsische Uebersetzung des Wortes auf einem quid pro quo beruhte.

701) S. Anquetils Abhandlung über das theologische System der Parsen (Kleuker p. 256) und die daselbst gesammelten Stellen der Zendbücher.

702) Porphyr. de antro Nymph. p. 265.

703) Bundehesch, c. XXXIV, Kleuker p. 119.

704) Bundehesch, c. XV, Kleuker p. 83.

705) Ueber diese Lehre vgl. Anquetils Abhandlung über das theologische System der Parsen, Kleukers Anhang zum Zendavesta 2. Thl. p. 257 sqq., der alle dahin gehörigen Stellen der Zendbücher und der parsischen Schriftsteller zusammenstellt. Vgl. auch oben Note 620 und die daselbst angeführte Stelle aus dem Yaçna. Auf diese Vorstellung von einer doppelten Seele scheint auch Xenophon in seiner Cyropädie anzuspielen (Xenoph. Cyrop. l. VI, c. I, sect. 41).

706) Bundehesch, c. XV, Kleuker p. 84. Das in dieser Stelle vorkommende Wort darvand, zend drvañtô, ist ein particip. praes. von der Radix dru, frapper, opprimer, détruire (Burnouf Comment. p. 491, Note). Es bedeutet also: geschlagen, gestraft, gepeinigt.

707) Jescht LXXXVII, Carde 12, Kleuker p. 213.

708) Jescht LXXXVII, Carde 6, Kleuker p. 211.

709) 𐬛𐬀𐬌𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀𐬌𐬎, daêvayaçnô, zusammengesetzt aus daêva, Dew, und dem Substant. yaçna, sacrifice, von der Radix yaç, sanskr. यज्, yadsch, sacra offerre, deos colere; also wörtlich: Dewsverehrer.

710) 𐬞𐬎𐬹 𐬛𐬎𐬹, dusch-dâo, zusammengesetzt aus dusch, das griechische δυς, und dâo, Gesetz (Burnouf Comment. p. 74), im Gegensatze zum „guten Gesetze“ 𐬞𐬎𐬹 𐬌𐬎, hudâo, wie die Verehrung Ormuzds und das dieselbe lehrende zoroastrische Gesetz heisst.

711) Hom, haômo, 𐬵𐬀𐬛𐬎, kommt in den Zendbüchern als Name einer Pflanze, deren Saft zu Spendeopfern gebraucht wurde, und als Name eines als heilig verehrten Wesens, eines yazata, vor. Ebenso findet sich das diesem Zendworte entsprechende sanskritische सोम, sôma, in den Veda's als Name einer zu Spendeopfern gebrauchten Pflanze und als Beiname des Mondes vor. Dass dies kein zufälliges Zusammentreffen der Veda's mit den Zendschriften ist, erhellt daraus, dass der ganze Kult der Veda's mit dem der Zendschriften identisch ist, es also auch natürlich ist, dass eine und dieselbe Pflanze mit einem und demselben Namen von Indern und Baktrern bei den ganz identischen Opfergebräuchen angewandt wurde. Wie derselbe Name aber auch bei den Indern dem Monde und bei den Baktrern einem alten Religionsstifter beigelegt werden konnte, können wir bis jetzt noch nicht erklären; offenbar musste der Name eine so allgemeine Bedeutung, etwa: „glänzend“ oder „rein“, haben, dass es möglich wurde, ihn als nomen appellativum verschiedenen Wesen zu geben. In den Zendbüchern kommt Haômo

mit der im Texte angegebenen Bedeutung als Stifter des alten Feuerkultes unter Dschemschid in vielen Stellen vor, und das ganze 9. Kapitel des Yaçna ist dem Hom gewidmet. Haomo muss daher wohl als eine schon vor Zoroaster in der älteren Sagengeschichte Baktriens gefeierte Persönlichkeit angesehen werden.

712) So z. B. Plutarch de Iside c. 46: *Ζωρόαστρις ὁ μάγος, ὃν πεντακισχιλίοις ἔτεσι τῶν Τρωϊκῶν γεγονέναι πρεσβύτερον ἱστοροῦσιν κτλ.*

713) 𐬀𐬵𐬎𐬀𐬵𐬌𐬎 𐬀𐬎𐬵𐬀, Ahura-tkaêsô, Ahura-Bekenner; tkaêsô ist mit dem Worte tkaêscha verwandt, das nach den Parsen „Lehre, Vorschrift" bedeutet (Burnouf Comment. p. 9). Ganz dasselbe bedeutet 𐬫𐬀𐬵𐬎𐬀𐬵𐬌𐬎𐬌𐬯, Mazdayaçnô, denn mazda ist ja wie ahura ein Theil des Namens Ormuzd, ahura-mazdao, und yaçno bedeutet „der Opfernde", der dem Ormuzd Opfer bringt, den Ormuzd verehrt (Burnouf Comment. p. 5).

714) 𐬀𐬵𐬎𐬀𐬵𐬌𐬎 𐬯𐬀𐬎𐬵𐬫, pôiryô-tkaêscha, zusammengesetzt aus pôirya, adject. derivat. aus der Radix par oder pur, sanskr. पूर्व, pûrva, first, former, prior, und tkaêscha, religion, loi (Burnouf Comment. p. 565), also die Menschen „des früheren, älteren Glaubens", wie der indische Interpret erklärt: *ceux qui possèdent l'ancienne croyance.* Ihnen entgegengesetzt sind die nabâ-nazdista, 𐬀𐬵𐬎𐬀𐬵𐬌𐬎𐬀𐬵𐬀 (zusammengesetzt aus naba, sanskr. नव, nava, neu, und nazdista, Superlativ von naz-da d. i. naz, près, und da oder dha, créer), „die neuen Nächstgeborenen", die mitlebenden Zeitgenossen, die gleichzeitigen Anhänger Zoroasters. Nun ist es merkwürdig, dass nach Colebrooke dies Wort auch in der Sanskritform: Nâbhânêdischtha (im Rigveda) vorkommt, als der Name eines der Söhne von Manu, der seines väterlichen Erbes verlustig gegangen, enterbt worden sei. Dies ist offenbar eine Personifikation dieser „Neugläubigen", der Anhänger Zoroasters, die von den Brahmanen als Ausgeschlossene, Enterbte, Verstossene betrachtet wurden (Burnouf Comm. p. 567). In dieser Notiz liegt zugleich ein Beweis, dass die Veda's erst nachzoroastrisch sind, und dass die Brahmanen selbst sich als Anhänger des „alten Glaubens", als dem älteren Glauben Treugebliebene betrachteten; ebenso erhellt hieraus aufs Neue, dass die Inder und Arianer vor Zoroaster, als zu Einem Volke gehörig, auch Einen gemeinschaftlichen Glaubenskreis hatten.

715) Bundehesch, c. XVII, Kleuker p. 89.

716) Anquetils Abhandlung über das theologische System der Parsen, Kleukers Anhang zum Zendav. Thl. II, p. 236 u. 273.

717) Vendidad, Fargard XIX, Kleuker p. 375.

718) 𐬫𐬀𐬎𐬀𐬵𐬌𐬎, vîdaêvô (zusammengesetzt aus der Partikel vî, wider, gegen, und daêva, Dew), gegen-dewisch, Dews-Gegner

heissen die Anhänger Zoroasters gleich in dem 4. Abschnitt der dem Yaçna voranstehenden Anrufung (Burnouf Comment. p. 7).

719) 𐬀𐬎𐬀𐬯 𐬫𐬀𐬎𐬀𐬵𐬌𐬎, vîdaêvo dâta, gegen die Dews gegeben, heisst das zoroastrische Gesetz, so z. B. im 1. Kap. des Yaçna, im 3. Abschnitt: „Ich bringe Verehrung *dâtâi hadha* (huc, in diese Welt) *dâtâi vîdaêvâi zarathustrâi*, dem hier gegebenen, gegen die Dews gegebenen zoroastrischen (Gesetze nämlich)." Aus diesem Beiworte „vidaevo data" haben die Parsen den Titel Vendidad gemacht, den sie dem ganz erhaltenen 21. Nosk der Zendbücher beilegen (Burnouf Comment. p. 10 sq. [Invocation] und p. 175 u. 176).

720) Jescht LXXXIX, Carde 29, Kleuker p. 235.

721) Kleukers Uebersetzung des Zendav. 2. Thl. p. 148.

722) Vendidad, Fargard XIV, Kleuker p. 363.

723) Herodot I, 140.

724) Agathias l. II, p. 58 u. 59 ed. Vulcan. 1694.

725) Vendidad, Fargard XIX, Kleuker p. 378.

726) Vendidad, Fargard XIX, Kleuker p. 376.

727) Vendidad, Fargard XIX, Kleuker p. 380.

728) Vendidad, Fargard III, Kleuker p. 313.

729) Die Parsen legen dem Worte tanafur, im Zend: 𐬞𐬀𐬥𐬌 𐬫𐬎𐬁𐬎𐬌𐬎, tanu-peretô, welches als Prädikat schwerer Sünden vorkommt, den Sinn: „den Uebergang über die Brücke verhindernd" bei; sie verstehen darunter die Brücke Tschinevad, welche die Verstorbenen betreten müssen, um vom Albordsch in den Himmel zu gelangen, über welche aber nur die Gerechten hinüberkommen, von der die Ungerechten dagegen in die offenstehende Hölle herunterfallen. Burnouf (Comment. p. 490 — 536) behauptet jedoch, dass tanu-pĕrĕto „den Leib zerstörend" bedeute (p. 525) von tanu, Leib, und pĕrĕtu, zerstörend, also eine „tödtliche Sünde, Todsünde" bezeichne, und sucht nachzuweisen, dass dem Worte pĕrĕtu die Bedeutung „zerstörend" ebensogut zukomme, wie die Bedeutung „Brücke", die es allerdings auch hat (Comment. p. 512), und aus der die parsische Interpretation von tanafur entstanden ist. Er leitet nämlich beide Bedeutungen aus der Grundbedeutung der Radix pĕrĕ her, die zugleich traverser, faire passer und achever, détruire bedeute (Comment. p. 533. 534). Beide Bedeutungen der Radix pĕre, besonders die letztere, détruire, belegt Burnouf mit Zendstellen (Comment. p. 526 sq.). Wenn aber auch die parsische Interpretation des Wortes tanu-pĕrĕto irrig ist, so ist damit doch die Vorstellung von der Brücke Tschinevad selbst noch nicht weggeschafft, denn sie kommt in den Zendbüchern zu oft vor, als dass man sie, vor der Hand wenigstens, als ein blosses Erzeugniss der traditionellen Auslegung ansehen könnte.

730) Yaçna c. XXVIII (Jescht Gahan), Kleukers Uebersetzung 1. Theil p. 115.

731) Herodot I, 138.

732) Kleukers Uebersetzung des Vendidad p. 315.

733) Nicolaus Damascenus in seiner ἐθῶν συναγωγή (in des Stobaeus sermon. tit. 44, p. 293 ed. Gesn.): *Οἱ δὲ παῖδες παρ' αὐτοῖς (Πέρσαις) ὥσπερ μαθήματα τὸ ἀληθεύειν διδάσκονται.*

734) Porphyr. vita Pythagor. p. 41 ed. Amstel. 1707.

735) Xenoph. Cyropaed. l. I, c. 6, sect. 33: *Ἐγένετο οὖν ἐκ τούτου ῥήτρα ἁπλῶς διδάσκειν τοῦς παῖδας, ἀληθεύειν, καὶ μὴ ἐξαπατᾷν, μηδὲ κλέπτειν, μηδὲ πλεονεκτεῖν· εἰ δὲ παρὰ ταῦτα ποιοῖεν, κολάζειν.*

736) Herodot I, 138.

737) Vendidad, Fargard XXII, Kleuker p. 384.

738) ωϖϗωωωϕ ϧωω, ahû vahista, die beste Wohnung, la demeure excellente, ist der Titel des Paradieses in den Zendbüchern (Burnouf Comment. p. 129).

739) Bundehesch, c. XVII in fine, c. XII, Kleuker p. 74; Vendidad, Fargard XIX, Kleuker p. 378 sq.; Afrin Dahmans, Kleukers Zendavesta 2. Theil p. 144; Anquetils Abhandlung über das theologische System der Parsen, Kleukers Anhang zum Zendavesta 2. Theil p. 278 sq.

740) Bundehesch, c. 1, p. 58.

741) Plutarch de Iside c. 47: *Θεόπομπος δέ φησι κατὰ τοὺς Μάγους ἀνὰ μέρος τρισχίλια ἔτη τὸν μὲν κρατεῖν, τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν, ἄλλα δὲ τρισχίλια μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύειν τὰ τοῦ ἑτέρου τὸν ἕτερον· τέλος δὲ ἀπολείπεσθαι τὸν Ἅιδην.*

742) Plutarch de Iside c. 47: *Ἔπεισι δὲ χρόνος εἱμαρμένος, ἐν ᾧ τὸν Ἀρειμάνιον λοιμὸν ἐπάγοντα καὶ λιμὸν, ὑπὸ τούτων ἀνάγκη φθαρῆναι παντάπασι καὶ ἀφανισθῆναι.*

743) Bundehesch, c. XXXI, Kleuker p. 113.

744) Bundehesch, c. XXXI, Kleuker p. 111.

745) Vendidad, Fargard XIX, Kleuker p. 375.

746) Bundehesch, c. XXXI, Kleuker p. 111.

747) Diogenes Laertius prooem. sect. 9: *Θεόπομπος, ἐν τῇ ὀγδόῃ τῶν Φιλιππικῶν, καὶ ἀναβιώσεσθαι, κατὰ τοὺς Μάγους, φησὶ τοὺς ἀνθρώπους, καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους.*

748) Plinius histor. natur. l. VII, c. 56 in fine: *Similis* (i. e. aeque puerilis) *et de asserrandis corporibus hominum, ac reviviscendi promissa a Democrito vanitas, qui non revixit ipse.*

749) Bundehesch, c. XXXI, Kleuker p. 111 sq.

750) Kleukers Uebersetzung des Zendavesta 1. Theil p. 142.

751) Bundehesch l. l., Kleuker p. 112, aus dem die ganze Auferstehungslehre geschöpft ist.

752) Bundehesch l. l., Kleuker p. 113.

753) Anquetils Abhandlung über das theologische System der Parsen, Kleukers Anhang zum Zendavesta 2. Theil p. 226, und die daselbst aus dem Yaçna angeführten Stellen.

754) Plutarch de Iside c. 47: *Τῆς δὲ γῆς ἐπιπέδου καὶ ὁμαλῆς γενομένης ἕνα βίον καὶ μίαν πολιτεῖαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἁπάντων γενέσθαι.*

755) Bundehesch, c. XXXI in fine, Kleuker p. 116.

756) Plutarch de Iside c. 47: *Τέλος δὲ ἀπολείπεσθαι τὸν Ἅιδην, καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἔσεσθαι μήτε τροφῆς δεομένους, μήτε σκιὰν ποιοῦντας.*

757) Bundehesch l. l., Kleuker p. 114.

758) Bundehesch l. l., Kleuker p. 114 u. 115.

759) Bundehesch l. l., Kleuker p. 114 med.

760) Plutarch de Iside c. 47: *Τὸν δὲ ταῦτα μηχανησάμενον θεὸν ἠρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον, καλῶς μὲν οὐ (δὲ) πολὺν, τῷ θεῷ ὥσπερ ἀνθρώπῳ κοιμωμένῳ μέτριον.*

Druck von Friedrich Nies in Leipzig.

180 R74
1
Roth.
Abendländische philosophie.

VOLUME 2

Class 180 Book R74
Columbia College Library 2
Madison Av. and 49th St. New York.
Beside the main topic this book also treats of

Subject No.	*On page*	*Subject No.*	*On page*

GESCHICHTE

UNSERER

ABENDLÄNDISCHEN PHILOSOPHIE.

ENTWICKLUNGSGESCHICHTE

UNSERER

SPEKULATIVEN, SOWOHL PHILOSOPHISCHEN ALS RELIGIÖSEN IDEEN
VON IHREN ERSTEN ANFÄNGEN BIS AUF DIE GEGENWART.

VON

DR. EDUARD RÖTH,

ORDENTLICHEM ÖFFENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT
ZU HEIDELBERG.

ZWEITER BAND.

GRIECHISCHE PHILOSOPHIE.

DIE ÄLTESTEN JONISCHEN DENKER UND PYTHAGORAS.

MANNHEIM.
VERLAGSBUCHHANDLUNG VON FRIEDRICH BASSERMANN.
1858.

GESCHICHTE

DER

GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE.

DIE ÜBERTRAGUNG

DER ORIENTALISCHEN IDEENKREISE NACH GRIECHENLAND

UND IHRE FORTBILDUNG

DURCH DIE ÄLTESTEN JONISCHEN DENKER
UND PYTHAGORAS.

VON

DR. EDUARD RÖTH,

ORDENTLICHEM ÖFFENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT
ZU HEIDELBERG.

MANNHEIM.
VERLAGSBUCHHANDLUNG VON FRIEDRICH BASSERMANN.
1858.

Den Zierden Deutschlands

Alexander von Humboldt,

dem Anreger einer Gesammt-Naturwissenschaft
und dem Wiederbeleber der Kosmos-Idee,

August Böckh,

dem Begründer der realistischen Alterthums-Kunde
und einer richtigeren Würdigung der pythagoreischen
Ueberreste,

und

Philipp Fallmerayer,

dem siegreichen Bekämpfer der beschränkten
Hellenomanie,

widmet diese Forschungen

über die älteste griechische Philosophie, Religionslehre und Wissenschaft

als ein Zeichen seiner hohen Verehrung

der Verfasser.

102264

Vorrede.

Die Fortsetzung dieses Werkes hat eine lange Unterbrechung erlitten; zuerst durch die Jahre unserer politischen Bewegungen, in welchen der Verfasser mit seinen Studien sich der Gegenwart ganz entfremdet sah, und kein Mensch sich um Philosophie, am wenigsten um die alte mehr als zwei Jahrtausende hinter uns liegende griechische kümmerte; und dann als dieser Rausch verflogen war und die Wissenschaft aus ihrem eingetretenen Schlummer wieder erwachte, fesselten schwere Krankheiten, die Folgen langjähriger Anstrengungen, den Verfasser an das Schmerzenslager und führten ihn, schon nachdem der Druck dieses Werkes wieder begonnen hatte, zweimal an den Rand des Grabes. Die geneigten Leser, welche vielleicht die Fortsetzung dieses Werkes gewünscht haben, werden also dem Verfasser wegen dieser Verzögerung vollkommene Absolution ertheilen. Das Werk

selbst, ohnehin kein Gegenstand wechselnder Tages-Interessen, wird hoffentlich durch diese Unterbrechung nicht gelitten haben, denn der Verfasser hat es während des Wechsels so verschiedener Lebens-Lagen und Stimmungen mit grösster Sorgfalt wieder und wieder durchgearbeitet, ehe es in's Reine geschrieben wurde, damit es auch als Bruchstück eines grösseren Ganzen, falls der Himmel des Verfassers Tod verfügen sollte, noch einigen selbstständigen Werth und Bestand haben möchte. Ueber den Inhalt hat der Verfasser Nichts auseinander zu setzen; die leitenden Grund-Ansichten, die philosophische Auffassungsweise, und die Methode der Darstellung sind unverändert dieselben geblieben; den Reichthum und die Mannichfaltigkeit des Stoffes zeigt ein Blick in das Buch oder das Inhalts-Verzeichniss, und den einen Haupt-Theil des dem ganzen Werke zu Grunde liegenden Themas: die ägyptische Herkunft der ältesten griechischen Philosophie, glaubt der Verfasser mit solcher unwiderleglicher Evidenz erwiesen zu haben, dass in Zukunft nur noch ein tribus Anticyris insanabile caput an den Wahrheiten zweifeln kann, die als „unglaubliche Idiosynkrasieen" das Entsetzen mancher gelehrten Mitbrüder erregt haben. Eine andere Aufnahme von Seiten der Fachgenossen war indess kaum zu erwarten, da die Forschungen des

Verfassers und die von ihm eingeschlagene Richtung völlig neu, die Fachgenossen aber der betreffenden Wissens- und Literatur-Gebiete ganz und gar unkundig waren, und sich auf eine höchst unangenehme Weise aus den Träumen einer bis dahin unangefochten herrschenden Schule aufgerüttelt sahen, unter deren Schatten sie, an dem Ruhme grosser Namen zehrend und sich selbst als vorzugsweise kritische Männer für unfehlbar haltend, in einen süssen wissenschaftlichen Schlummer versunken waren.

Da jedoch keiner der Zeitgenossen auf das Studium dieser alten Ideenkreise so viel Zeit, Anstrengung und Nachdenken verwandt hat, als der Verfasser, — keinem daher die betreffenden Zeit-Verhältnisse, Kultur-Zustände und Literatur-Reste so vertraut geworden seyn können, als ihm, — keiner den zu diesen Untersuchungen nöthigen ausgedehnten, schwierigen, und zum Theil ganz unzugänglichen Kreis von Vorstudien aller Art in solchem Umfange besitzt, als er, — so erwartet der Verfasser, dass keiner der Zeitgenossen sich schämen werde, erst aus dem hier angehäuften Stoffe zu lernen, ehe er sich erlaubt, in diesen wichtigen und folgenschweren Dingen mitzureden. Da keiner der Zeitgenossen im Stande seyn wird, — es müsste denn in irgend einem verborgenen Asyle ein unbekannter Forscher

diesen nämlichen Studien noch zahlreichere Lebensjahre und noch angespanntere Geistesarbeit gewidmet haben, — das hier mit strenger Sichtung und Auswahl zusammengestellte und durch die Natur der Quellenschriften einstweilen abgeschlossene Material mit neuen und wesentlichen Quellen-Ergebnissen zu bereichern, so wird Alles auf eine vorurtheilslose und freie geistige Verarbeitung des von dem Verfasser aufgestellten Ideenkreises ankommen, und der Verfasser wird sich freuen, wenn frische, von so langjährigen Vorarbeiten nicht ermattete, sondern durch das Studium dieses Werkes auf eine leichte und vergnügliche Weise in den Besitz des Materiales gesetzte Kräfte diese geistige Verarbeitung übernehmen, und eine würdige wissenschaftliche Diskussion der in diesem Werke gewonnenen Ergebnisse eröffnen. Selbst unberufene Vertreter beschränkter Schulmeinungen und abgelebter Richtungen wird der Verfasser wie bisher ruhig gewähren lassen, und sie nur in Fällen grösserer Verkehrtheit mit christlicher Geduld zurechtweisen; böswillige und verläumderische Angriffe aber, — wie diejenigen von Ewald in Göttingen auf des Verfassers Entzifferung des cyprischen Sprach- und Schrift-Denkmales, welche in den Heidelberger Jahrbüchern des vorletzten Jahres gebrandmarkt worden sind, — wird der

Verfasser auch fernerhin in seiner nun bekannten Weise ohne Schonung und Barmherzigkeit züchtigen.

Für den unpartheiischen Leser, der sich um all dieses kleinliche Treiben der gelehrten Leidenschaften nicht kümmert, liegt ein neu aufgeschlossener weiter Horizont der alten Kulturgeschichte von hohem innerem Reize vor, eine Reihe von Lebensläufen im Dienste der Wissenschaft, deren Persönlichkeiten für das Licht der Erkenntniss und einer höheren geistigen Bildung begeistert waren, wie wir, — der Verfasser spricht kommunikativ im Namen seiner Leser, — welche nach der Wahrheit gestrebt, für sie gearbeitet und gekämpft haben, wie wir; — und deren Irrthümer von dem Strome der Zeit längst weggespült sind, wie es auch mit den unsrigen einst der Fall seyn wird. Wir rufen also den Lesern mit Heraklit zu: Jntroite, nam et hic Dii sunt.

Heidelberg im März 1858.

Röth.

Inhalts-Verzeichniss.

Seite

Grund-Thema dieses zweiten Bandes 1

Geschichtliche Einleitung 3

Anfänge der griechischen Kultur bei den phönikischen Pelasgern, die im 19. Jahrhundert vor Chr. aus Aegypten in Griechenland einwandern 7

Reste pelasgischer Baudenkmäler; der dorische Styl pelasgisch-ägyptisch, der jonische assyrisch. 9

Angabe der Alten von einer pelasgischen Schrift; bestätigt durch die Auffindung einer polysematischen, also vorphönikischen, bis in die späteren geschichtlichen Zeiten im Gebrauch gebliebenen cyprischen Schrift auf der vom Verfasser entzifferten Erztafel von Idalion 11

Herkunft des griechischen Glaubenskreises aus dem pelasgisch-ägyptischen schon im 1. Bande nachgewiesen; der kretische Zeuskult pelasgisch-ägyptisch 13

Völlige Einverleibung der Pelasger in das griechische Volk, nachgewiesen durch Niebuhr; ein solcher gräcisirter pelasgischer Stamm sind nach Herodot's ausdrücklicher Angabe die Jonier.

Erster Aufschwung des griechischen Volkslebens: die Heroen-Zeit 17

Die Heroenzeit: das griechische Mittelalter, sowohl in ihren politischen als in ihren religiösen Zuständen.

Der in die ältere Heroenzeit fallende Orgiasmus der osiridischen Kulte ein zum wildesten Fanatismus gesteigerter Sühnkult, gleich demjenigen der Flagellanten im Mittelalter, und wie dieser durch's Schwert gewaltsam unterdrückt.

Seite

Zur Verdrängung dieses ausgearteten Sühnkultes die Weihedienste, Mysterien, der Osiriden gestiftet, z. B. die Eleusinischen.

Die erste beginnende Geistesbildung bei den Thrakern . . 20

Gedichte thrakischer Sänger: eines Linos, Orpheus, Musäos, Philammon, Pamphos, Pronapides etc. bilden die ältesten, wesentlich religiösen Schriften der griechischen Literatur, die sich bis über die Perserkriege hinaus erhielten. Schriftliche Aufzeichnungen poetisch abgefasster Weissagungen wie bei den Hebräern, religiöse Gedichte, Hymnen etc.

Orpheus, Stifter der trieterischen Dionysien, um 1250 v. Chr., ein solcher thrakischer Dichter; seine Lebens-Verhältnisse etc.; denn er ist eine völlig geschichtliche Persönlichkeit 24

Auflösung der Heroenzeit durch den trojanischen Krieg . . 29

Die griechischen Völkerwanderungen und ihre staatlichen Folgen.

Aus der auf diese Wanderungen unmittelbar folgenden Kulturperiode noch jetzt Schrift-Denkmäler vorhanden: die Werke des Hesiod und Homer. Schilderung und Charaktristik derselben. Epische Dichtung. Der in ihren Gedichten enthaltene religiöse Ideenkreis.

Gebrauch der Schrift im Heroenalter von Homer ausdrücklich erwähnt; seine eigenen Gedichte also, wie sich von selbst versteht, niedergeschrieben 33

Aufschwung der Jonier 42

Falsche Auffassung der griechischen Geschichte, allgemeines Entwicklungs-Gesetz derselben: Wechsel der an der Spitze stehenden Stämme und Staaten.

Gründe der Blüthe Joniens; seine geographische Lage, sein Handel und Verkehr (die erste Reisebeschreibung von Aristeas), und insbesondere seine Verbindung mit Aegypten 44

Denn Jonier und Karier die Miethstruppen, mit welchen Psammetich seinen Thron erkämpfte, und hierdurch erhielten die Jonier in Aegypten die Vorrechte einer

Seite

begünstigten Nation; diese Vorrechte unter Amasis noch vermehrt, und dies die politische Ursache des engen Verkehrs zwischen Jonien und Aegypten, der den Joniern die Möglichkeit verschaffte, sich ägyptische Bildung und Wissenschaft anzueignen 47

Politische Partheikämpfe zwischen Demokratie und Aristokratie; Gewaltherrschaften, Pittakos etc. 49

Geistige Bildung der Jonier. 54

Gefühlsdichtung, Lyrik: Archilochos, Terpandros; Alkäos, Sappho; Anakreon.

Zeitgeschmack an der Sittenbetrachtung: sogenanntes Zeitalter der sieben Weisen; 58

Daher Blüthe der Spruchdichtung, Gnomik: Phokylides, Solon; 60

und Verpflanzung der ägyptischen Fabeldichtung nach Griechenland durch Aesop 63

Politische Färbung der Spruchdichtung durch Theognis . . 65

Von diesen politischen und Kultur-Verhältnissen hervorgerufen entsteht die griechische Philosophie durch Aneignung ägyptischer Spekulation und Wissenschaft von Seiten einzelner nach höherer Geistesbildung strebender Jonier, unter denen Thales der Erste ist . . . 67

Rasche Entwicklung der griechischen Philosophie und Wissenschaft während der nächsten Jahrhunderte, Hand in Hand mit dem Aufschwunge des gesammten Geistes- und Volks-Lebens in Griechenland.

Sachliche Vorbemerkungen über den Nicht-Zusammenhang der nationalen griechischen Bildung mit dem neuen philosophischen Ideenkreis. Charakterisirung beider. 71

Nachweisung, dass diese Uebertragung ägyptischer Spekulation und Wissenschaft, welcher die griechische Philosophie ihre Entstehung verdankt, nur ein untergeordnetes Kettenglied eines wechselseitigen, noch weit ausgedehnteren und grossartigeren Kultur-Zusammenhanges ist, der sich zwischen dem Orient

Seite

und Griechenland von den ersten Anfängen der griechischen Geschichte bis in die Zeiten der mittelalterigen Scholastik hinzieht, und sich unverändert durch dieselbe spekulativ-pantheistische Richtung charakterisirt . . . 78

Die alten Nachrichten melden ferner von den bedeutendsten Männern der griechischen Wissenschaft: einem Thales, Pherekydes, Pythagoras, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit, Plato, Eudoxus, Reisen nach dem Oriente und insbesondere nach Aegypten mit zum Theil langjährigem Aufenthalte 80

Lächerlichkeit des beschränkten und selbst bis zu gehässiger Leidenschaft gesteigerten Vorurtheils der Neueren gegen diesen Kultur-Zusammenhang. Entschuldigende Erklärung dieses Vorurtheils 80

Kurze Rück-Erinnerung an die im vorigen Bande gewonnenen Ergebnisse über die ägyptische Spekulation und Wissenschaft; Umfang und Reichthum dieses seit Jahrhunderten aufgehäuften Wissens, und daher nothwendige individuelle Auffassung desselben bei seiner Uebertragung nach Griechenland durch die ersten griechischen Denker 81

Thales aus Milet, der erste Pfleger griechischer Wissenschaft 90

Lebenszeit und Lebensverhältnisse; gleichzeitige geschichtliche Zustände in Vorderasien und Aegypten. Thrasybul, Tyrann von Milet 90

Gerade in des Thales Jugend die erste Eröffnung Aegyptens durch Psammetich; geht als Jüngling nach Aegypten, verbringt dort unter Necho, Psammis und Apries seine ganze mittlere Lebenszeit bis zu seinem vorgerückteren Alter und erwirbt seine Kenntnisse, namentlich seine vielbewunderten astronomischen, im Umgang mit den Priestern von Memphis und Theben 94

Thales verkündigt nach der Rückkehr in seine Vaterstadt eine Sonnenfinsterniss, die nach den genaueren Angaben der Alten und den neuesten astronomischen Berechnungen in's Jahr 585 v. Chr. G. fällt 97

Grund, weshalb die alten Chronologen das Zeitalter der

Seite

sogenannten sieben Weisen von demselben Jahre her datiren. Uebersicht dieses Zeitalters und seiner bedeutendsten Persönlichkeiten 99

Geschichtliche Verhältnisse Kleinasiens und Joniens zu dieser Zeit; geringer Antheil des Thales an denselben. Sein Tod im höchsten Greisenalter 103

Thales kein Mann des praktischen Lebens, — die einzige Spekulation, die er gemacht; — auch kein Lehrer, sondern in freier Musse seiner wissenschaftlichen Thätigkeit, insbesondere der Astronomie lebend . . . 105

Thales, der erste griechische Astronom; seine astronomischen Kenntnisse die ägyptischen. Die ägyptische Herkunft der griechischen Astronomie durch Plato's ausdrückliches Zeugniss bestätigt. Unkunde der modernen Kritik 106

Mathematische Kenntnisse des Thales, und ihre ausdrücklich berichtete ägyptische Herkunft.

Schriften des Thales: 2 astronomische Lehrgedichte geringen Umfanges; eines von wissenschaftlichem Gehalt: über die Sonnenwenden und Tag- und Nachtgleichen, also über die Ungleichheit des Sonnenlaufes; das andere eine populäre „Sternkunde für Schiffer." Erklärung der poetischen Form dieser astronomischen Schriften; noch gar keine prosaische Literatur vorhanden und Thales selbst Spruchdichter. Zeit ihrer Abfassung 111

In der Schrift vom ungleichen Sonnenlaufe das Grund-Problem der alten Astronomie dargestellt, und somit die griechische Astronomie in der passendsten Weise eröffnet 115

In dieser astronomischen Schrift zugleich in knappester Form die Hauptsätze des spekulativen Ideenkreises über das Weltall.

Der spekulative Ideenkreis des Thales, in seinem astronomischen Lehrgedicht offenbar nur als Beiwerk eingeflochten, enthält aber die wesentlichsten Sätze der ägyptischen Lehre: 116

Zuerst den ägyptischen Urgottheitsbegriff: das Wasser als

Seite

Urmaterie, den schöpferischen göttlichen Geist, das „Leere“ d. h. den unendlichen Raum, und endlich die Unentstandenheit und ewige Dauer dieser Urgottheit, d. h. die unbegränzte, anfangs- und endelose Zeit. Vorwiegen des Geistbegriffes 118

Die von dem Geiste aus der Urmaterie, dem Wasser, gebildete Weltkugel, welche die kugelförmige, auf Wasser schwimmende Erde in ihrer Mitte trägt, und sammt den übrigen erdähnlichen Himmelskörpern umschliesst, ist nun beseelt, von der Gottheit, welche den Geist der Welt bildet, durchdrungen, und mit Göttern und Geistern erfüllt; lauter Sätze, welche, bis auf die sonst nicht bekannte Vorstellung: dass die Erde auf Wasser schwimme, ächt ägyptische Lehren sind 121

Eben so lehrte Thales auch zuerst die Unsterblichkeit der Seelen, d. h. wie diese ungenaue, dem Wortlaute nach widersinnige Ausdrucksweise, — denn schon in den Eleusinien und bei Homer ist die Fortdauer der Seele nach dem Tode Glaubenslehre, — nach Herodot's ausdrücklicher Erklärung genauer aufzufassen ist: er trug zuerst die Seelenwanderungslehre vor 127

Endlich lehrte Thales auch die einstige Wiederauflösung der Welt in die Urmaterie, das Wasser 128

Thales trägt also keine eigenthümliche Spekulation, sondern nur die ägyptische Lehre vor.

Anaximander von Milet, des Thales Freund und Schüler 131

Anaximander's Lebenszeit und Lebensverhältnisse.

Seine wissenschaftliche Thätigkeit: die Pflege und Fortbildung des von Thales nach Griechenland gebrachten Wissenskreises, der Mathematik und Naturwissenschaft, insbesondere der Astronomie; Himmelskugel; Gnomone 132

Anaximander der erste griechische Geograph; — die ersten Erdtafeln, auf Erzplatten von ihm verfertigt; 133

bildet auch den von Thales aus Aegypten mitgebrachten spekulativen Ideenkreis fort, und stellt denselben in

Seite

einer eigenen, in Prosa abgefassten Schrift dar, neben Pherekydes der erste philosophische Schriftsteller, und einer der ersten griechischen Prosaiker. Abfassungszeit dieser Schrift 135

Anaximander's spekulativer Ideenkreis der thaletisch-ägyptische in grösserer Ausführlichkeit; nur einige wenige Lehren dem Anaximander eigenthümlich . . . 137

Urgottheitsbegriff: das räumlich und zeitlich Unendliche, das als räumliche Unendlichkeit die Welt, und zwar alle nach einander entstehenden Welten, umschliesst, — sie regiert, also Intelligenz und Geist besitzt, — als ein beseeltes geistiges Wesen sich in einer ewigen Selbstbewegung befindet, — und zugleich die Urmaterie: das Feuchte, das Wasser, in sich enthält, aus welchem durch die ewige Selbstbewegung, also durch die Thätigkeit des Geistes, das All, die Weltkugel mit ihrem Inhalt, hervorgebracht wird 138

Die Urgottheit des Anaximander wird daher als ein gemischtes, d. h. aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetztes Wesen bezeichnet, als ein zu einer Einheit verbundenes Vielfache; es ist mit Einem Worte die ägyptisch-thaletische Viereinigkeit von Geist und Materie, von räumlicher und zeitlicher Unendlichkeit 143

Bisheriges gänzliches Missverständniss dieses streng realistisch gedachten Urgottheits-Begriffs, theils wegen der jetzt herrschenden nebelhaft idealistischen Denkrichtung, theils wegen gänzlicher Unkenntniss der orientalischen Ideenkreise und insbesondere des ägyptischen, theils endlich aus Mangel an eigenen Ideen über das von einem Denker behandelte Erkenntniss-Gebiet, ohne welche natürlich Verständniss und Beurtheilung fremder Ideen unmöglich ist 144

Das Unendliche, die Urgottheit, trägt also alle zur Entstehung der Dinge nothwendigen Ursachen, Grundbestandtheile, schon in sich, und das All entsteht aus dem Unendlichen, der Urgottheit selbst, durch Scheidung der in der Substanz des Unendlichen schon vorhandenen Gegensätze; der ägyptische Emanationsbegriff 149

Seite

Die innere Ausbildung der Weltkugel bei Anaximander wie bei den Aegyptern eine Gestaltung aus dem Nassen durch das Feuer; die Erde in der Mitte der Weltkugel frei schwebend, als Kugel oder als Walzenstück gedacht . 151

Eigenthümliche Ansicht von der Entstehung der belebten Wesen auf der Erde, durch eine stufenmässige Entwicklung aus Wasserthieren zu Landthieren etc. 152

Auch bei Anaximander wie bei den Aegyptern die Vorstellung von durchsichtigen, krystallähnlichen Hohlkugeln, Sphären, an welchen die Himmelskörper befestigt sind; eigenthümliche Vorstellung von den Himmelskörpern bei Anaximander; das die Sphären umgebende Feuer . . 153

Auch bei Anaximander wie bei den Aegyptern die Weltkugel beseelt, eine Gottheit; und zwar eine entstandene und auch wieder vergängliche Gottheit; die Gestirne himmlische Götter 157

Von einer Lehre vom Menschengeschlecht keine Spur als die Nachricht, Anaximander habe sich die Seele luftartig gedacht 158

Einstige Wiederauflösung der Welt in die Urgottheit, aus der sie entstanden 158

Dann wieder eine Neubildung der Welt aus der Urgottheit, und so fort während der unendlichen Dauer der Urgottheit eine unendliche Reihe von Entstehungen und Wiederauflösungen der Welt: Anaximander's Lehre von den unzähligen Welten 159

Pherekydes von Syros, der Lehrer des Pythagoras 161

Lebenszeit des Pherekydes; als Autodidakt am Studium phönikischer Priesterbücher herangebildet, dann Aufenthalt in Aegypten;

nach seiner Rückkehr aus Aegypten, Herausgabe seiner in Prosa verfassten Schrift über die Weltbildung und die Götter, als Theologie, Theogonie, Theokrasie bezeichnet, und „die Siebenhallen“ betitelt 162

Diese Schrift schon den Zeitgenossen ganz fremdartig, denn sie enthielt den ägyptischen Ideenkreis in seiner national-ägyptischen Form 163

Seite

Lehre. Der rein ägyptische Urgottheitsbegriff: Zeus, der Urgeist, Aether; Chthonia die Erdmasse, Urmaterie, aus Erde und Wasser zusammengesetzt; Chaos, der unendliche Raum, und Chronos, die unbegränzte Zeit . . . 165

Aus der Urgottheit entsteht unter dem Einfluss der Zeit, durch Scheidung von Feuer, Wasser, Luft und Erde die Weltkugel, zu deren Ausbildung Zeus sich in Eros verwandelt, d. h. der Urgeist zum weltschöpferischen Geiste Harseph-Eros wird; die unveränderte ägyptische Kosmogonie 167

Das Innere der Weltkugel wird nun in 5 „Hallen“, die von den Sphären der Himmelskörper eingeschlossenen Welträume geschieden, in deren Mitte die Erde als eine geflügelte Eiche schwebt, über welche Zeus einen grossen Mantel breitet, auf welchem die Erdoberfläche und der Ogenos, der Nil, und die Gemächer des Ogenos, d. h. Aegypten, eingewirkt sind. Erst nach Ueberbreitung dieses Schmuck-Gewandes erhielt die Erdmasse den Namen Erde. Alles dies ist, nach der ausdrücklichen Angabe der Alten, aus der Phrophetie Chams, d. h. aus der Priesterlehre Aegyptens, in ächt-hieroglyphisch-bildlichem Styl 168

Hierauf die Entstehung der irdischen Gottheiten: des Ophion-Agathodämon und der Ophioniden, der Titanen; Schilderung des Götter-Kampfes, und selbst Erwähnung der Osiris-Sage 169

Endlich wird dem Pherekydes wie dem Thales die Lehre von der Unsterblichkeit beigelegt, d. h. wie eine andere Nachricht bestimmter sagt: die Lehre von der Seelenwanderung, der Metempsychose 171

So weisen sich diese, bei der bisherigen Unbekanntschaft mit dem ägyptischen Ideenkreise für so dunkel und unverständlich erklärten Sätze als die Umrisse der unveränderten ägyptischen Glaubenslehre aus.

Weitere Nachrichten über Pherekydes 172

Xenophanes, der erste rein-spekulative Denker 174

Seite

Xenophanes, Anaximenes und Pythagoras völlig gleichzeitig; allgemeine Lebensverhältnisse dieser Männer 174

Xenophanes, als Verpflanzer des neuen wissenschaftlichen Ideenkreises nach Grossgriechenland und Sicilien, zuerst bekannt; tritt auf mit einer für die damalige Welt ganz neuen und kühnen Denkweise: der ersten einheitlichen Auffassung des Gottesbegriffes; einem auf die befremdendste Weise mit Pantheismus und Materialismus verbundenen Monotheismus, den er durch eine eben so neue Denkmethode: das reine Begriffsdenken, darzustellen und zu beweisen versucht 176

Lebenszeit und Lebensverhältnisse des Xenophanes 177

Autodidakt ohne exaktere mathematische und naturwissenschaftliche Kenntnisse, nur durch das Studium der Anaximandrischen Schrift angeregt; Dichter und Rhapsode; als vermögensloser Auswanderer blos auf sein poetisches Talent und seine noch ganz unpopuläre und dazu freidenkerische Wissenschaft angewiesen, erhebt er sich während seines ganzen Lebens nicht aus einer gedrückten und sorgenvollen Lage 179

Seine philosophische Schrift, ein Lehrgedicht „über die Natur", um sein 30tes Jahr in Unteritalien und Sicilien abgefasst; von diesem Gedicht Bruchstücke und ein Auszug des Aristoteles erhalten; grundlose Verdächtigung dieses Auszuges aus Mangel an Verständniss desselben 185

Lehre des Xenophanes und ihr Verhältniss zum Ideenkreise seiner Vorgänger, der jonischen Denker, insbesondere des Anaximander, dessen Schrift nur wenige Jahre vorher erschienen war und die philosophische Denk-Entwicklung des Xenophanes hervorgerufen hatte 187

Der Ideenkreis des Xenophanes knüpft daher an den anaximandrischen an, entwickelt sich aber zu seinen eigenthümlichen Ansichten, besonders seinem so fremdartigen Monismus, in direkter Opposition mit Anaximander's Lehre, und insbesondere mit dessen aus einer Mehrheit von Urwesen zusammengesetzten Gottesbegriffe 188

Seite

Ausgang von dem anaximandrischen Begriffe eines unentstandenen, von aller Ewigkeit vorhandenen Urwesens. Beweis dieser Unentstandenheit auf dem Begriffswege: aus den Begriffen der Gleichheit und Ungleichheit. Denkfehler dieses Beweises schon von Aristoteles nachgewiesen 189

Hiermit verbunden der Begriff eines höchsten allherrschenden, allermächtigsten und vollkommensten Wesens, hergeleitet aus der anaximandrischen Vorstellung von der Weltregierung der Urgottheit; dieses Attribut der Allmacht von Xenophanes als absolutes Wesens-Merkmal der Gottheit aufgestellt: „in so weit Gott nicht absolut „allmächtig sey, in so weit sey er nicht Gott" . . . 191

Von hier aus entwickelt nun Xenophanes seine eigenen Ansichten, in Opposition zu Anaximander's Lehre, besonders seinem Gottheitsbegriff. Einheit Gottes; weil das allermächtigste Wesen, darum nur ein einziges. Xenophanes der Erste, welcher scharf und bestimmt den Monotheismus aufstellt; diese Einheit aber ein blosser Formal-Begriff, der uns über das eigentliche Wesen der Gottheit gar Nichts sagt; hierzu ein Substanz-Begriff nöthig 192

Aber auch der Substanzbegriff der Gottheit von Xenophanes bestimmt:

Gott nicht blos ein geistiges, mit Intelligenz und Wille thätiges, sondern auch ein materielles Wesen, ein Körper, wie Aristoteles ausdrücklich angibt: nämlich die Gesammtheit des Vorhandenen, das materielle Weltall, die Weltkugel 195

Gott und Welt also nach Xenophanes identisch, All-Einheits-Lehre, Pantheismus. Denkfehler dieser Ansichtsweise bei den Alten wie bei den Neuen: die Vermischung des Endlichen mit dem Unendlichen; bei diesen ältesten Denkern solche Denkfehler leichter erkennbar als in den komplicirteren Systemen der Späteren, und daher gerade deshalb das Studium dieser ältesten Denker zur Einführung in das Verständniss der Philosophie so nützlich 195

Seite

Dieser mit der Welt identischen, also materiellen, doch aber ausdrücklich für absolut intelligent und willensfrei erklärten, also zugleich geistigen Gottheit schreibt nun Xenophanes demungeachtet auch innere Einheit, Einartigkeit des Wesens zu, „da auch unter den Theilen der Gottheit keiner über den anderen herrschen, keiner dem anderen untergeordnet seyn könne," mit offenbarer Opposition gegen den anaximandrischen Gottesbegriff . 200

Verfehltheit auch dieses Schlusses; aber auch wenn er richtig wäre, diese Einartigkeit doch nur formal und nicht substantiell 201

Die substantielle Einartigkeit der Gottheit gewinnt nun Xenophanes dadurch, dass er die gränzenlose Zeit nur als eine Wesens-Eigenschaft der Gottheit auffasst, den Raum, das Unendliche, mit dem Nichts identificirt, und da ihm die Seele aus der Luft, dem Odem, besteht, offenbar auch den Geist für Luft, also nur für eine feinere Materie hält. Nun allerdings die Gottheit völlig einartig, denn sie ist ein blos materielles Wesen, ein Körper, wie Aristoteles sagt. Xenophanes der erste Materialist 202

Als identisch mit der Weltkugel die Gottheit natürlich kugelförmig 205

Als kugelförmig nicht unendlich, nicht unbegränzt, wie Anaximander lehrt, aber auch nicht begränzt, da sie nur vom Nichts, vom leeren Raum, umgeben sey; sie sey nicht bewegt, gegen Anaximander's Vorstellung von der ewigen Selbstbewegung der Gottheit, denn in's Nichts, in den leeren Raum, könne sie sich nicht bewegen, das Nichts sey nirgends; sie sey aber auch nicht unbewegt, denn nur das Nichts sey in absoluter Ruhe. Diese Opposition gegen Anaximander, und die eigenen falschen Begriffserklärungen, wie die Vereinerleiung des Nichts und des Raumes, führen also geradeswegs zu Widersinn 207

Die unausgesetzten Denkfehler in den ausführlicheren einzelnen Beweisführungen schon von Aristoteles nachgewiesen; und als Proben des „spekulativen reinen Denkens",

Seite

wie es auch noch in den neuesten „spekulativen" Systemen geübt wird, höchst interessant und belehrend . . 208

Charakteristik dieses spekulativen, sogenannten reinen Denkens im Allgemeinen. Begriffs-Analyse, Formalbegriffe. Die Denk-Methoden 217

Polemik gegen die populären menschenähnlich gedachten Vorstellungen von den Göttern, insbesondere gegen den griechischen Volksglauben 223

Physikalischer Theil des Ideenkreises; weniger ausgebildet . 227

Keine Kosmogonie; denn die Welt ewig, weil mit der Gottheit identisch. Demungeachtet Annahme von successiven Neubildungen und Wiederauflösungen der irdischen Welt: Erweichung der Erde zu Schlamm durch das Wasser und Untergang der lebenden Geschöpfe in diesem Schlamm, dann Wieder-Verhärtung der Erde durch Luft und Feuer; daher die Versteinerungen. Dies also eine Modifikation der anaximandrischen Welt-Entstehungen und Wiederauflösungen in der Urgottheit 227

Alle Geschöpfe demnach, auch die Menschen, aus Wasser und Erde entstanden 230

Die Erde wieder scheibenartig gedacht, mit den Wurzeln in den Tartarus reichend 231

Die astronomischen Vorstellungen ganz roh, denn Xenophanes aller exakteren Kenntnisse ermangelnd 232

Uebrigens völlig nüchternes Bewusstseyn über die Unsicherheit des menschlichen Glaubens und Wissens, selbst seiner eigenen Ansichten; nur im Laufe der Zeit allmäliges Auffinden des Wahren 233

Von seiner Lehre über das Menschengeschlecht nur die Nachricht: er sei der Erste, welcher erklärt habe, dass alles Entstandene vergänglich ist, und die Seele Odem . 235

Wichtigkeit des xenophaneischen Ideenkreises und insbesondere seines Gottesbegriffes selbst bei dessen Unvollkommenheit; aber dieses höchste Erkenntniss-Problem noch heute nicht genügend gelöst 237

Der griechisch nationale Charakter seines Ideenkreises . . 240

Anaximenes von Milet, der erste spiritualistische Monist 243

Seite

Lebens-Zeit und Lebens-Verhältnisse.

Schüler des Anaximander; Einfluss der Schriften des Anaximander und Xenophanes auf seine wissenschaftliche Richtung 246

Seine Schrift über die Weltbildung schon in einfacher jonischer Prosa 248

Seine Lehre; er betrachtet den Geist, den er gleich den übrigen ältesten Denkern, als Luft, Aether, auffasst, als das Urwesen, die Urgottheit: „wie unsere Seele, Luft seyend, uns zusammenhält, so umfasst auch Luft und Odem die ganze Welt.“ Die unendliche Luft also die Urgottheit 250

Die Gottheit, die Luft, Urprincip aller Dinge, die einzige dem All zu Grunde liegende Substanz, und neben ihr keine besondere Urmaterie; die unendliche Zeit, die Ewigkeit, die unendliche Ausdehnung, und die ewige Selbstbewegung ihre Attribute; neben der Luft keine anderen, selbstständigen Urwesen; strenger Monismus . 253

Aus der Luft die gesammte materielle Welt durch Verdichtung und Verdünnung und zugleich, da sie ja Geist ist, die gesammte Götter- und Geisterwelt 255

Die Erde eine flache Scheibe; die Gestirne von Sphären getragen, wie bei Anaximander; Erklärung physikalischer Naturerscheinungen 257

Aus der Anthropologie nur der Satz, dass die Seele Luft sey . 258

Einstige Wiederauflösung des Weltalles in die Ursubstanz, die Luft; daher unzählige aufeinander folgende Welten, wie bei Anaximander 258

Anaximenes der letzte milesische Denker. Sinken der Blüthe Joniens. Blüthezeit Gross-Griechenlands 259

Pythagoras von Samos, der eigentliche Begründer der griechischen Wissenschaft 261

Zwar chaotisches, aber reiches historisches Material über Pythagoras 262

Auch die orientalische Herkunft seiner Lehre von den besten historischen Gewährsmännern überliefert: Strabo, Trogus Pompejus, Cicero, Jsokrates 264

Uebersicht der Quellenschriften; über Pythagoras und seine Lehre eine ausgedehnte Literatur vorhanden . . 266

Seite

Lebenszeit des Pythagoras nach einer von den Alten selbst herrührenden, völlig sicheren und mit allen geschichtlichen Thatsachen auf's Beste stimmenden Ueberlieferung, von Dikäarch ausgehend und auf literärische Quellen gestützt; die Skepsis der modernen Kritiker also ganz überflüssig; Wichtigkeit dieser festen Zeitbestimmung 284

Familie und Vaterland 294

Geburt und Jugend. Jugendbildung in Samos durch Hermodamas; dann zu Pherekydes nach Lesbos; hierauf nach Milet zu Anaximander und Thales. Von Thales nach Aegypten an die Priester von Memphis und Theben gewiesen 297

Reise nach Phönikien; Priester-geschlecht des Mochos in Sidon und phönikische Priesterwissenschaft; phönikische Literatur verglichen mit der hebräischen. Hohe Ausbildung der vorderasiatischen Literaturen überhaupt, dokumentirt durch die vom Verfasser entzifferte cyprische Schrift-Tafel. Bereisung Phönikiens bis zum Karmel, an die Gränze Judäas, das jetzt öde lag. Ueberfahrt vom Karmel nach Aegypten 303

Aufenthalt in Aegypten; über Naukratis nach Memphis, der Residenz des Amasis; Weltstadt wie Paris, von achthalb Wegstunden Umfang. Um sich die Aufnahme in eine Priesterschule möglich zu machen, bewirbt sich Pythagoras von Aegypten aus um ein Empfehlungsschreiben des Polykrates, Beherrschers von Samos, an dessen königlichen Gastfreund Amasis; Pythagoras erhält von Amasis ein Schreiben an die Priester; geht zunächst an das Priesterkollegium nach Heliopolis, dann an das in Memphis, zuletzt an das in Theben. Schilderung von Theben und der damaligen ägyptischen Kultur. Hier in Theben Pythagoras in den ägyptischen Priesterstand aufgenommen, denn er unterwirft sich allen auferlegten Bedingungen und selbst der Beschneidung 312

Studium der ägyptischen Hieroglyphenschrift, Literatur und Wissenschaft durch Pythagoras; der Oberprophet Sonchis sein Lehrer. Schon hier in Theben der bedeutendste Theil der „heiligen Sage“: die Darstellung der ägypti-

Seite

schen Glaubenslehre niedergeschrieben als wörtliche Uebersetzung einer ägyptischen Priesterschrift; die erhaltenen Fragmente der „heiligen Sage“ rein ägyptisch durch Gehalt, Form und selbst durch hieroglyphische Symbolik. Pythagoras 22 Jahre in Aegypten . . . 329

Eroberung Aegyptens durch Kambyses; Pythagoras mit ägyptischen Priestern gefangen genommen und nach Babylon weggeführt 334

Zwölfjähriger Aufenthalt in Babylon 336

Grösse und Völker-Verkehr Babylons, Sitz einer alten gelehrten und wissenschaftlichen Bildung. Chaldäer, ihre alten astronomischen Beobachtungen, auf gebrannten Thonplatten verzeichnet, bisher für Mährchen erklärt; nun aber durch die neuesten Ausgrabungen in Mesopotamien eine ganze Bibliothek dieser Thonplatten-Literatur wiederaufgefunden; diese Literatur sogar schon eine philologisch-gelehrte, mit den Schriftresten einer noch älteren Literatur sich beschäftigend. Die bisherigen beschränkten Vorurtheile also durch die Denkmäler selbst widerlegt . 336

Zurückrufung des gleichzeitigen Kulturzustandes in Asien: Confucius in China, Buddha in Indien, Zoroaster in Baktrien 341

Zusammentreffen des Pythagoras mit Zoroaster in Babylon, nach den griechischen Quellen; aber dennoch kein Einfluss der zoroastrischen Lehre auf Pythagoras selbst nachweisbar; die Aufnahme der zoroastrischen Lehre bei einem Theile der ältesten Pythagoreer findet eine andere Erklärung. Auch Juden und Inder in Babylon; aber von ihnen hat Pythagoras gar Nichts 343

Rückkehr nach Griechenland, in höchst überraschender Weise veranlasst durch Demokedes von Kroton, den Leibarzt des Darius, und durch Gillos von Tarent. Zustände in Griechenland. Syloson in Samos. Wiedersehen seiner Familie, und Pflege seines betagten Lehrers Pherekydes in Delos auf dessen Sterbebette; nach dessen Tode Rückkehr nach Samos, zu Hermodamas, seinem Erzieher und Jugendlehrer; Herbst des Jahres 513 vor Chr.; 351

Seite

Im Frühjahr und Sommer des darauf folgenden Jahres 512 vor Chr. Reise durch Griechenland um die jetzigen religiösen Zustände kennen zu lernen; zuerst nach Kreta zur Aufnahme in die Zeus-Weihen durch Epimenides; von da nach Sparta, und durch den Peloponnes nach Elis zu den olympischen Spielen; über Phlius nach Delphi, neben dem Apollo-Orakel der Haupt-Kultusstätte des Dionysos; von hier durch das Tempethal nach Thessalien in das alt-thrakische Libethri, zur Aufnahme in die orphischen Weihen durch Aglaophamus; Rückkehr zur See über Samothrake und Imbros nach Samos. Wesentliche Identität aller dieser Kulte: des kretischen Zeus-Dienstes, der delphischen Dionysien, der thrakischen Orphika und der samokratischen Weihen, und gemeinsame Herkunft aller aus dem ägyptischen Osiriden-Dienst: Sühnkulte für das Leben nach dem Tode 356

Die Weihen des unterirdischen Zeus in Kreta; Epimenides; 2 Männer dieses Namens, Grossvater und Enkel; Plato in Schutz genommen gegen den grossen „Kritiker“ Bentlei, und Ottfried Müller's mystischer Mythen-Nebel in simplen Menschen-Verstand aufgelöst. Spuren einer alten religiösen Spekulation in den epimenideischen Schriften . 360

Die volle Gegenwart des religiösen Lebens der Griechen in Delphi. Apollo-Orakel; delphische Priester, Propheten und Theologen; die delphischen Priesterinnen; orientalischer Charakter dieser Priesterstadt. Delphischer Dionysos-Kult: Mittelpunkt der dionysischen Trieterien; allgemeine Verbreitung derselben über ganz Griechenland, Unteritalien und Sicilien. Ausartung dieses Dionysos-Dienstes durch das Unwesen der Bakchantinnen . . . 368

Nachherige Einführung dieses dionysischen Sühn-Kultes unter seiner alten, unentarteten Form in der pythagorischen Schule: die pythagorischen Orphika. Denn dieser Kult in seiner thrakischen Heimath nach seinem Stifter Orpheus die orphischen Weihen, die Orphika, genannt . . . 378

Im Alterthume also nur Orphika, orphische Weihen, aber keine Orphiker, kein mystischer Geheimbund von

Seite

Männern, wie sich ihn erst die Neueren gefabelt haben. Völlig unnütze Exaltation für und wider dieses Phantom unter den neueren Gelehrten - Schulen 379

Gleich sinnlose Skepsis gegen die Aufnahme des Pythagoras in die orphischen Weihen zu Libethri durch Aglaophamus 385

Die samothrakischen Weihen. Samothrake Mittelpunkt des pelasgisch-ägyptischen Kabirenkultes und der Osiriden: der Demeter mit Persephone und dem Dionysos oder Hades; ebenfalls ein Sühnkult für das Leben nach dem Tode. Hohes Ansehen dieses Kultes seit dem grauesten Alterthume durch die ganze geschichtliche griechische Zeit bis in die spätere Römerherrschaft. Vollkommene Erkennbarkeit seiner Haupt-Götterbegriffe, nur nicht für die moderne Mythologie, die sich durch ihre „kritische" Zersplitterung der Götterfiguren alles Verständniss selbst abschneidet 382

Wichtigkeit dieses religiösen Ideenkreises für die Philosophie 387

Aufenthalt in Phlius und Unterredung mit Leon über den eigentlichen Sinn des damals noch ganz neuen und ungewohnten Namens Philosoph, „Wissensfreund." Sehr bemerkenswerthe und für den Charakter des Pythagoras selbst höchst bezeichnende Auffassung der wissenschaftlichen Erkenntniss und des praktischen Lebens in dieser ersten Erklärung des seitdem allgemein gebräuchlich gewordenen Namens der Philosophie 388

Fehlgeschlagener Versuch einer Lehrthätigkeit in Samos und Uebersiedelung nach Gross-Griechenland 391

Zustände in Gross-Griechenland. Zahlreiche Kolonien der Griechen in Unteritalien und Sicilien; die meisten derselben: wie Metapont, Syrakus, Kroton und Naxos, Leontini und Katana, Sybaris, Tarent, gegründet im Jahrhundert der Gründung Roms; ihre Lage längs dem Küstensaume Unteritaliens und Siciliens; ihre hohe Blüthe; Sybaris in der höchsten 393

Politische Zustände dieser gross-griechischen Städte: schon beginnende Partheikämpfe zwischen Demokratie und Aristokratie; Feindseligkeit der umwohnenden Landes-Eingeborenen; äussere Feinde; Uebel der politischen

Seite

Vereinzelung und Kleinstaaterei; Mangel eines gemeinsamen National-Gefühls 399

Staatlicher Entwicklungsgang Gross-Griechenlands. Sybaris schon am Vorabend seines Falles . . 408

Sitten in Gross-Griechenland. Schon fabelhaftester Luxus und höchste Ueppigkeit; Sybaris, jetzt die tonangebende und erste Stadt in ganz Griechenland, auch die reichste und üppigste; raffinirteres Wohlleben als in Sicilien und Tarent; daher schon beginnende Zügellosigkeit und Auflösung der staatlichen Ordnung 414

Des Pythagoras Ankunft in Unteritalien und zunächst in Sybaris. Ruf der krotonischen Aerzteschule unter Demokedes, dem ehemaligen Leibarzte des Darius. Weiterreise nach Kroton 421

Ankunft in Kroton; seine Antritts-Reden nach dem Berichte Dikäarchs: vor den Jünglingen, vor dem Senate, vor den Knaben, vor den Frauen; offenbar aus einer gleichzeitigen schriftlichen Aufzeichnung nach den Berichten der Zuhörenden. Begeisternde Wirkung dieser Reden und durch sie hervorgebrachte Sitten-Reform. Innere psychologische Wahrheit derselben und ihre Uebereinstimmung mit dem bisherigen Lebensbilde des Pythagoras 425

Eröffnung seiner Vorträge, nicht blos in seiner Schule, sondern auch vor einem weiteren Zuhörerkreise von Erwachsenen, sowohl Männern als Frauen; moralisch-religöser Inhalt dieser populären Vorträge; durch sie die pythagoreische Lehre von der Unsterblichkeit und Seelenwanderung frühzeitig allgemein verbreitet und bekannt. Mathematiker und Akusmatiker, Pythagoriker und Pythagoreer 451

Unter diesem allgemeineren Zuhörer- und Anhängerkreise auch die krotonische Aerzteschule; daher frühzeitige Verbindung dieses pythagoreischen Ideenkreises mit der zoroastrischen Spekulation und ihrer Lehre von den entgegengesetzten Principien, welche Demokedes aus Persien mitgebracht, und seiner ärztlichen Theorie zu Grunde gelegt hatte 456

Seite

Enge Verbindung beider Schulen und ihrer Häupter.

Krieg gegen Sybaris und die sybaritische Demokratie von Seiten der krotonischen und der geflüchteten sybaritischen Aristokratie. Billigung dieses Krieges durch Pythagoras wegen der von der sybaritischen Volkspartei an einer krotoniatischen Gesandtschaft verübten Mordthaten und Greuel 460

Entscheidende Schlacht am Traeis und Sieg der Krotoniaten; Zerstörung von Sybaris und Vertheilung des sybaritischen Gebietes in kleineren zerstreut liegenden Ortschaften an krotonische Ansiedler besonders von der aristokratischen Parthei 465

Auch Pythagoras mit einem sybaritischen Landgute beschenkt; zieht daher von Kroton weg und siedelt in das sybaritische Gebiet über, beerbt zugleich den Krotoniaten Alkäus, und verheirathet sich nun mit der geistreichen und schönen Tochter seines Gastfreundes Brontinos; volle Gunst des Glückes 468

Schule (σύστημα, Collegium) auf dem Landsitze bei Sybaris 473

Verwaltung der Schule: gemeinschaftliche Kasse, fälschlich sogenannte Gütergemeinschaft 476

Innere Einrichtung der Schule 480

Prüfung vor der Aufnahme.

Lehrlings- und Schweige-Zeit. Elementarschüler, Akustiker, Exoteriker 482

Höherer Schülerkreis, Esoteriker, Mathematiker 486

Unterricht und Erziehung 488

Erster Elementar-Unterricht, gegründet auf Gedächtniss-Lernen: Lernsätze, Akusmata 489

Akusmata: in Fragen und Antworten (Katechismus-Form) . 489

in Sinnsprüchen, Sittenlehren und religiösen Maximen (Symbolen) 490

in Ritus- und Cärimonial-Vorschriften über Gottesdienst; Anrufungen und Lobpreisungen (sogenannte orphische Hymnen), Opferwesen, Reinigkeits- und Speisegesetze (Verbot der Bohnen und Hülsenfrüchte wegen ihrer

Seite

Anwendung bei den Todten-Mahlen), und über die Todten-Feierlichkeiten 493

Musik, als zweiter Theil des Elementar-Unterrichtes 508

Religiöser Charakter derselben; Lieder und Hymnen der älteren griechischen Lyriker nach deren notirt hinterlassenen Melodieen (Terpandros, Erfinder der Notenschrift); spondeische Gesangsweisen: Choräle; Päane und Hyporchemata des Thaletas (Gesänge zu den gottesdienstlichen Reigen und Tänzen) 509

Demgemäss nur Anwendung von Saiten-Instrumenten (religiöser Musik) und Verwerfung der Blas-Instrumente (der weltlichen Musik) 512

Mathematik, als dritter Theil des Elementar-Unterrichtes. Ihr orientalischer, insbesondere ägyptischer und babylonischer Ursprung 515

Die Mathematik Bildungsmittel zum abstrakten Denken . . 516

Denn sie hatte bei Pythagoras schon einen rein theoretischen Charakter; die praktische Mathematik längst vorhanden 517

Ausgangspunkt: der bekannte geometrische Lehrsatz des Pythagoras vom rechtwinkligen Dreieck, der magister matheseos 519

und die von ihm aufgestellte Formel zur Berechnung der rationalen Seiten des rechtwinkligen Dreieckes . . 521

Nachweisung wie Pythagoras seine Formel fand, warum er derselben ihre eigenthümliche Form gab 524

Eine verwandte Formel in geometrischer Gestalt bei Euklid; stammt ebenfalls aus der pythagoreischen Schule, denn die pythagoreische Lehre von den reinen Quadratzahlen und den Heteromekeis ist auf sie gegründet 529

und die ganze pythagoreische Zahlenlehre, eine strenge und schon sehr ausgebildete Zahlen-Theorie, ist aus den Zahlenreihen dieser Formeln hervorgegangen 537

Herleitung auch dieser letzeren Formel, Faktoren-Zerlegung, Exanthem des Thymaridas 538

Identität aller dieser Formeln 543

Umfang der zum magister matheseos und seinen Formeln

Seite

nöthigen mathematischen Vorkenntnisse: die Theorie der Parallel-Linien, die Lehre von dem Flächen-Inhalt der Figuren, welche dem Pythagoras von einer alten Nachricht beigelegt wird; die Lehre von den rationalen und irrationalen Dreiecks-Seiten, und die Lehre von den Irrationalzahlen überhaupt (ἡ τῶν ἀλόγων πραγματεία), welche ausdrücklich eine Entdeckung des Pythagoras genannt wird 545

Weitere mathemathische Lehren der pythagoreischen Schule, die mit den Zahlenreihen dieser Formeln zusammenhängen und eine Zahlentheorie bilden 548

von den Linearzahlen, Flächenzahlen, Körperzahlen; Primzahlen 549

von der Potenzirung einer Zahl (πλευρά, Seite) und der Wurzel-Ausziehung 551

von den geraden und ungeraden Zahlen 551

von den Gnomonen: der Verwandlung von Multiplicationszahlen in Additionalzahlen 552

von den Polygonalzahlen und den Stern-Polygonen . . . 554

von den reinen Quadratzahlen und den Heteromekeis . . 555

Diese Formeln enthalten die Anfänge der algebraischen Analytik, und die ersten Versuche zu einer Trigonometrie, einer Berechnung der Dreiecke 559

Hiermit zusammenhängend die Auffassung unseres Zahlensystems als einer Potenzen-Reihe von Zehn; pythagoreische Rechentafel; noch nicht ganz sicher gestellte angebliche Kenntniss unserer zehn Zahlzeichen mit ihren semitischen, babylonisch-phönikischen Namen 562

Lehre von den Medietäten und Proportionen: der arithmetischen, geometrischen und entgegengesetzten (ὑπεναντία, später harmonische genannt); babylonischer Ursprung dieser Lehre; ihre vorwiegend geometrische Auffassung und ihre ausgedehnte Anwendung 566

Dies die pythagoreische Zahlenlehre, nach der ausdrücklichen Angabe der Alten aus der schon längst vorhandenen praktischen Rechenkunst, Logistik, von Pythagoras zum Behufe der wissenschaftlichen Forschung zu einer streng

Seite

abstrakten Zahlentheorie, einer allgemeinen Arithmetik erhoben 571

Ferner die geometrische Lehre von der Anlegung (παραβολή) der Räume an gegebene Linien, ihren Defekten (ἐλλείψεις) und Ueberschüssen (ὑπερβολαί) altpythagoreisch; ägyptische Ausbildung dieser Lehre zum Behufe der Land-Vermessung und Katastrirung 572

Theoretische Bedeutung dieser Lehre: geometrische Darstellung von Gleichungen zweiten Grades, ... 575

und zwar von den Gleichungen der Kegelschnitte, die Gleichung des Kreises mit eingeschlossen, welche von dem magister matheseos dargestellt wird. 578

Also auch Zusammenhang dieser Lehre mit dem Mittelpunkte der ganzen pythagoreischen Mathematik: dem magister matheseos 580

Endlich die Lehre von den 5 regelmässigen Körpern und ihrer Einzeichnung in die Kugel, schon von Hippasos in einer besonderen Schrift publicirt; und also auch die Lehre von der Kugel 582

Herkunft der Euklidischen Elemente aus der pythagoreischen Schule; demonstrative Methode und ihre Uebereinstimmung mit der übrigen Unterrichts-Methode des Pythagoras; ägyptische Herkunft dieser demonstrativen Methode 586

Zugleich Anfänge der Grammatik, des Pythagoras Ansicht über die Entstehung der Sprache, ... 591

und Entstehung der Logik aus der mathematischen Demonstration; denn die Lehre vom Beweise, der Definition und der Eintheilung auch ausdrücklich auf Pythagoras zurückgeführt 593

Orphischer Weihedienst, Orphika, als Abschluss der religiösen Erziehung in der pythagoreischen Schule; Ritualien der Orphika; Nacht-Dienst und darauffolgende Tages-Feier 595

Uebereinstimmung der pythagoreischen Orphika mit den trieterischen, ebenfalls von Orpheus gestifteten Dionysien 600

Dieser orphische Weihedienst hat eine kirchliche Gestaltung, bildet den eigentlichen religiösen Mittelpunkt der

Seite

pythagoreischen Schule, und ertheilt den Aufgenommenen einen priesterlichen Charakter: σεβαστικοί 601
Daher die priesterliche Form des Ορφικὸς βίος, ... 604
und die strenge Geheimhaltung der Orphika wie der Eleusinien, Brief des Lysis an den Hipparch 605
Die zu diesem orphischen Weihedienst gehörige „heilige Sage", den religiös-spekulativen Ideenkreis der Schule enthaltend; 609
in schriftlicher Abfassung als religiöses Gedicht, in Hexametern; gewöhnlich dem Orpheus selbst beigelegt; . . 610
Zweifel hieran gleich bei den ältesten Griechen und bei Aristoteles; und Behauptung des Tragikers Jon: Pythagoras habe dem Orpheus Schriften untergeschoben . . 611
Die alexandrinische Kritik erklärt den Pythagoras ausdrücklich als den Verfasser der „heiligen Sage;" ebenso, offenbar den alexandrinischen Kritikern folgend, Diodor 613
Daher Citate aus dem orphischen Gedichte geradezu dem Pythagoras beigelegt; die Nachricht des Heraklides Lembus berichtigt; 615
insbesondere der locus classicus der gesammten pythagoreischen Zahlensymbolik, eine Anrufung an die Viereinigkeit, die Tetraktys, zugleich als dem orphischen Gedichte und dem Pythagoras angehörig citirt 618
Diese Angabe bestätigt durch die in dorischer Prosa geschriebene „heilige Sage" des Telauges, des Sohnes von Pythagoras 620
Pythagoras also Verfasser der sogenannten orphischen „heiligen Sage" 623
Diese orphische heilige Sage ein grosses episches Gedicht in 24 Gesängen 623
Untergegangene neuplatonische Kommentare über die heilige Sage; 624
ebenfalls untergegangene Darstellungen des Lehrbegriffs dieser heiligen Sage; 625
exegetischer Charakter dieser neuplatonischen Schriften . . 626
Inhalt der heiligen Sage: Urgottheits- und Weltentstehungs-Lehre, Theogonie und Kosmogonie, Götterkämpfe, Sagengeschichte der Kroniden, Bildung des Menschen-

Seite

geschlechtes und sein Büssungs-Zustand auf Erden, Fortdauer nach dem Tode, Unterwelt und Seelenwanderung unter der Herrschaft des Dionysos, und endlich auffallender philosophisch-spekulativer Schluss des Gedichtes mit einem pantheistischen Zeusbegriff durch die Kataposis. Vertheilung dieses Stoffes in die 24 Rhapsodien. Dies der dogmatische Theil des Gedichtes. . . 626
Zweiter moralischer Theil des Gedichtes: die „Diatheken", Lebensregeln, in Form einer Anrede an die Schüler, Charakteristik der Kataposis und der Diatheken . . . 629
Darstellung des dogmatischen Theils der heiligen Sage. 632
Proömium: Zurückführung derselben auf eine höhere göttliche Offenbarung, und zwar der höchsten Lichtgottheit, der Sonne; ägyptisch 633
Lehre von der Urgottheit; die 4 göttlichen Urwesen: der Urgeist, die Urmaterie, die Urzeit, der Urraum bilden eine Viereinigkeit, Tetraktys, die uns verborgen ist; obgleich Zeus genannt, doch der rein ägyptische Gottheits-Begriff 635
Urgeist: Aether; Einheit, Monas; Urprincip des Alls; allgegenwärtig, allwissend; allmächtiger, das Weltall zusammenhaltender Wille; aus dem Urgeiste gehen die übrigen göttlichen Urwesen hervor 639
Urmaterie: Zweiheit, Dyas; ungesonderte Dyas, weil aus 2 mit einander vermischten Wesenstheilen: Erde und Wasser in Dunstform bestehend; ungestaltet, unendlich; wesentlich passiv, die Einwirkungen des Geistes erleidend . . 644
Urzeit: Dreiheit, Trias, weil aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestehend; als die „nie alternde" unter ihrem gräcisirt-ägyptischen Namen und ihrem Hieroglyphen-Bilde dargestellt 645
Urraum, unendliche Ausdehnung: Vierheit, Tetras, wegen der 4 Himmelsgegenden; unendliche Kluft, Chaos, Chasma; Urdunkel; Hüter der Weltordnung, Schicksals-Gottheit: Nothwendigkeit, zwingendes Gesetz, vergeltende Gerechtigkeit, Weltherrscherin (Reto, Leto) 648
Durch die Verbindung der Urausdehnung mit dem Urgeiste

Seite

ist also der Begriff des Fatums mit dem der Vorsehung vereinigt 653

Diese vierfältige Urgottheit bildet ein ungeschiedenes Ganzes, eine in undurchdringliches Dunkel gehüllte Vermischung, in ewiger kreisförmiger Selbstbewegung begriffen; . . 654

die älteste Form des noch jetzt im populären Ideenkreise herrschenden supramundanen Gottesbegriffes . . 655

Erste Götterherrschaft 655

Welt-Entstehung; ganz nach der ägyptischen Kosmogonie . 656

In dem Innern der Urgottheit und aus deren Substanz entsteht die Weltkugel in Gestalt eines ungeheueren ebenfalls in unaufhörlichem Rotiren begriffenen Eies.

Entstehung der 8 kosmischen Gottheiten 659

Der Urgeist emanirt in die Weltkugel; seine ägyptischen Titel: Erstgeborner, Phanes, Erikepaeus, Metis, Eros, und sein Hieroglyphenbild finden sich in der heiligen Sage wieder 659

Phanes erzeugt das weltbildende Feuer, den Phtah . . . 663

und die innenweltliche Nacht, mit welcher er sich vermählt, d. h. die Hathor, die mittlere der drei ägyptischen Nachtgottheiten, — auch ihr Hieroglyphenbild wird geschildert, ... 664

welche mit

dem jetzt durch die Ausstrahlung des Phanes zum erstenmal erscheinenden Lichte, der Lichtgottheit Sate, in beständiger Umkreisung der Erde den Innenraum der Welthohlkugel theilt 667

Durch die Entstehung dieser beiden Raumgottheiten werden Himmel und Erde von einander gesondert,, der Himmel zum Sitz des Götter- und Geisterreiches, die Erde zum Wohnsitz der Menschen 667

Endlich bildet Phanes Sonne und Mond, die als erdähnliche, bewohnte Weltkörper geschildert werden, ebenfalls nach ägyptischer Vorstellung, und in verschiedenen Umlaufszeiten dieselbe Bahn des Thierkreises durchlaufen . . 669

Beide Gottheiten haben dieselben Bedeutungen und Aemter wie im ägyptischen Ideenkreise, beide sind als Licht-Gottheiten die Spender der göttlichen Offenbarung und

Seite

die Urheber aller menschlichen Erkenntniss, und die Sonne insbesondere ist Welt-Aufseher 671

Demnach alle 8 grossen kosmischen Gottheiten der Aegypter; daneben auch noch Pontos, das Meer, als kosmische Gottheit 674

Dies die 2. Götterdynastie unter der Herrschaft des Phanes und der Nacht 675

Entstehung der irdischen, menschenähnlich-gedachten Gottheiten durch die Verkörperung der beiden höheren Götterklassen bei Ausbildung der Erde und insbesondere des ägyptischen Landes und Staates, die Giganten und die Titanen: Okeanos und Tethys, Kronos und Rhea, Hyperion und Japetos, Themis und Mnemosyne etc. . 677

Rein ägyptische Herkunft dieser Götterbegriffe, der bei den Aegyptern sogenannten Zwölfe, und sogar eines Theils ihrer Namen; längst jedoch in die griechische Theologie aufgenommen und schon dem Hesiod und Homer bekannt 679

Daneben noch ein Paar Meergottheiten: Phorkys und Dione, die Kinder des Pontos und der Gäa 680

Entstehung der Geister und Dämonen, welche die Erde bevölkern. Dies die 3. Götterherrschaft unter Uranos . 680

Empörung des Kronos gegen Uranos, Titanenkampf, Entthronung und Entmannung des Uranos. Herrschaft des Kronos 681

Entstehung des Menschengeschlechts aus den besiegten Dämonen; daher das irdische Leben ein Büssungsstand und die Menschen fluchbeladen 683

Bildung der menschlichen Leiber aus Erde und Eintritt der vernünftigen Seele in diesen Leib von Aussen her, wie in der mosaischen Schöpfungslehre 684

Dies die 4. Götterdynastie unter Kronos 688

Mit der 5. Götterdynastie, der des Zeus, welche derjenigen des Osiris entspricht, tritt eine völlige Veränderung des Ideenkreises ein; er verliert seinen bisherigen ägyptischen Charakter und wird vorwiegend griechisch, indem er die dem Pythagoras gleichzeitige, populäre griechische Glaubenslehre darstellt 689

Eigenthümliche Züge dieser Glaubenslehre, wie sie sich in

Seite

dem gleichzeitigen griechischen Kult, und insbesondere dem Haupt-Nationalkulte: den dionysischen Trieterien darstellt. Dionysos als Wiegenkind, Liknites, gleich Harpokrates; Zeusbegriff am Schluss der heiligen Sage spekulativ-pantheistisch umgebildet 690

Geschichte der Kroniden, geknüpft an die Sagen von Kreta und Delphi. Geburt und Jugend des Zeus; Entmannung und Entthronung des Kronos, Liebes-Händel des Zeus; in beiden Darstellungen offenbar eine indirekte Polemik gegen die Rohheit des Volksglaubens sichtbar, welchen Pythagoras schilderte, wie er ihn vorfand 696

Zeus und Persephone erzeugen den Dionysos-Zagreus, dem die Weltherrschaft von Zeus zugedacht ist. 707

Dionysos als Kind von den Titanen überfallen, getödtet, zerstückt und gegessen; das noch zuckende Herz zu Zeus gebracht, der die Titanen mit seinen Blitzstrahlen in den Tartarus stürzt, zweiter Titanenkampf. Sammlung der zerstückten Glieder des „Weines“ durch Apollo und ihre Bestattung am Parnasos, Delphi 707

Wiederbelebung des Dionysos aus seinem gerettetem Herzen durch Semele, Zeitigung der beim Tode der Semele noch nicht ausgetragenen Frucht in der Hüfte des Zeus, und endliche Geburt derselben durch Zeus selbst: des Dionysos Auferweckungen und Wiedergeburten, der Dreimal-geborene; seine Rückkehr in den Himmel . . 709

Mit dieser Dionysos-Sage, wie sie den Trieterien zu Grunde lag, ist nun die ägyptische Lehre von der Fortdauer und Vergeltung nach dem Tode, der Seelenwanderung, und der endlichen Erlösung verbunden: Dionysos ist Beherrscher der Unterwelt und das Haupt der „erlösenden Gottheiten“; ägyptische Erlösungslehre, Darstellung der Unterwelt, Palingenesie 711

Dagegen die angeblichen Palingenesien des Pythagoras selbst und sein Vernehmen der Sphärenmusik sind poetische Fiktionen aus der „Niederfahrt in den Hades“ . . . 716

Ende des Mythenkreises mit der Schilderung der ewigen Seligkeit 720

Schluss der Dogmatik mit der spekulativ-pantheistischen

Seite

Verklärung des Zeusbegriffes durch dessen Identificirung mit der Urgottheit, so dass er alles Vorhandene in sich aufnimmt, und die ganze Weltkugel sein riesiger Leib wird: Kataposis 723

Ob in der heiligen Sage eine Lehre über die Zukunft des Weltalles? 732

Nun zweiter moralischer Theil der heiligen Sage in Form einer Anrede an die Esoteriker nach Aufnahme in die orphischen Weihen: Diatheken, Lebensregeln . 733

Nochmalige kurze, aber sehr reine und erhabene Darstellung des Gottesbegriffes, Anrufung der Viereinigkeit, allgemeine und besondere Sittenlehren, gleichmüthige Auffassung der irdischen Dinge, Selbstständigkeit des eigenen Urtheilens und Handelns, Körperpflege, tägliche Gewissens-Prüfung, richtige Auffassung des göttlichen Waltens und der menschlichen Uebel, sittliche Erlösung von diesen Uebeln, ewige Seligkeit 734

Abschluss des ganzen Gedichtes mit den sogenannten „orphischen Schwüren“ 741

Wichtigkeit und Grossartigkeit des in diesem Gedichte enthaltenen Ideenkreises 742

Einfache und allein richtige Erklärung der Benennung „orphisches Gedicht“ wegen seines Zusammenhanges mit den orphischen Weihen 744

Zusammenhang des in ihm enthaltenen Ideenkreises mit der ganzen religiösen Erziehung der pythagoreischen Schule 747

Verhältniss dieses Ideenkreises zum Volksglauben . . 747

Die „heilige Sage“ stellt, mit Ausschluss eines nur untergeordneten Theiles: der national-griechischen Göttermythen, den reinen ägyptischen Ideenkreis sogar in seiner national-ägyptischen Form dar 749

Sie kann also nur von einem mit der ägyptischen Wissenschaft und Literatur ganz vertrauten Manne herrühren, d. h. nur von Pythagoras 750

Wir besitzen in ihr eine authentische Darstellung der ägyptischen und griechischen Dogmatik aus dem 6. Jahrhundert vor Chr. G. 751

Dies Ergebniss ist gleich wichtig für das endlich gewonnene,

Seite

sichere Verständniss sowohl des griechischen, als des ägyptischen Glaubenskreises 752

Auch der religiös-spekulative Ideenkreis des Pythagoras selbst wird durch die heilige Sage in unerwarteter Vollständigkeit und Klarheit wieder hergestellt. Der bisherige Unsinns-Knäuel und seine Gründe; die Citate des Aristoteles 756

Derselbe ägyptische spekulative Ideenkreis findet sich auch bei den älteren jonischen Denkern 762

Pythagoras kennt diese seine Vorgänger und führt deren philosophische Gedanken-Entwicklung fort 763

Die höheren Wissenschaften der pythagoreischen Schule 765

Mit der Aufnahme in die Orphika war Erziehung und Elementar-Unterricht beendet. Der Aufgenommene nun Esoteriker und Studirender. Jetzt Beginn des höheren wissenschaftlichen Studiums mit ganz entgegengesetzter Methode: mit völliger Freiheit und Selbstständigkeit . 766

Gegenstand dieses höheren Studiums: die Mathematik und die auf sie gegründeten exakten Naturwissenschaften: mathematische Musik und Harmonik; die mathematische Sphärik, Gnomonik und Optik, und deren Anwendung in der Astronomie; Geographie; endlich eine die Physik, Physiologie und Psychologie umfassende Naturlehre . . 766

Die Zahlentheorie, Astronomie und mathematische Musik Lieblingswissenschaften des Pythagoras selbst 769

Diese exakten Wissenschaften in der pythagoreischen Schule um so eifriger betrieben, da der spekulative Ideenkreis als abgeschlossen und fertig betrachtet wurde. Allgemeinheit dieses Vorurtheils 769

Einzig mögliche Methode, diese alte pythagoreische Wissenschaft darzustellen: dass man dem Leser die zum Verständnisse nöthigen Sachkenntnisse zugleich mittheilt; davon hat der Leser Nutzen und Vergnügen und nur der Darsteller Arbeit 772

Aber diese Sachkenntnisse den bisherigen spekulativen Darstellern selber mangelnd, und dies die Ursache ihres Gallimathias 773

Seite

Mathematik der pythagoreischen Schule. Die Resultate der früheren Untersuchungen 774

Streng mathematische Form auch der übrigen wissenschaftlichen Disciplinen: der Kanonik und Harmonik, der Sphärik, Gnomonik und Optik 781

Theoretische Musik, doppelt nöthig durch die Beschaffenheit der Notenschrift und ihre Unzulänglichkeit zur Bezeichnung der Melodie und Harmonie. Zur Ausführung der notirten Melodieen die Kenntniss der theoretischen Musik eben so nothwendig, wie früher bei uns die des Generalbasses 782

Die theoretische Musik daher als Theil der Philosophie, d. h. der höheren Wissenschaft betrachtet, und die theoretischen Musiker zu den Philosophen gerechnet . 783

Die mathematisch-akustische Grundlage der theoretischen Musik eine Entdeckung des Pythagoras, und die mathematische Musik eine von ihm ausgebildete Disciplin in 2 Theilen: Kanonik (Kanon = Monochord) und Harmonik 784

Die theoretische und praktische Astronomie mit der Sphärik, Gnomonik und Optik; von den Alten ebenfalls als eine Haupt-Disciplin der Philosophie betrachtet, und in der That so eng mit derselben zusammenhängend, dass die Umwälzung der Astronomie den völligen Neubau der Philosophie nothwendig gemacht hat 788

Grund-Vorstellungen der alten Astronomie: Kreisbewegung des Himmelsgewölbes, bewegte Sphäre: Sphärik . . 791

Eigenbewegung der Sonne und hierdurch hervorgebrachte unaufhörliche Veränderung in dem Auf- und Untergang der Gestirne; die Lehre „von den Auf- und Untergängen“ der zweite sehr schwierige Theil der Sphärik 795

Ungleicher Jahreslauf der Sonne; der Gnomon, Sonnenzeiger, das Werkzeug zur Beobachtung des Sonnenlaufes; Berosus; daher die Gnomonik eine Haupt-Disciplin der Astronomie 798

Eigenbewegung des Mondes und der übrigen Planeten . . 803

Abstände der 7 Planeten muthmasslich geschätzt nach den 7 Intervallen der Tonleiter. Sphären-Harmonie . . . 805

Seite

Die Himmelskörper nach der Vorstellung der Alten an durchsichtigen Hohlkugeln, Sphären, befestigt und durch diese in sehr complicirter Weise bewegt 807

Erklärung dieser complicirten Bewegung: der Eigenbewegungen durch die Excentricität dieser Sphären und die Epicyklen; des täglichen Auf- und Unterganges durch die allgemeine Umdrehung der Weltkugel; 808

Zugleich eine andere Erklärungsweise, welche die tägliche Umdrehung der Himmelskugel als einen blosen Schein auffasst, hervorgebracht durch die tägliche Achsendrehung der Erde 809

Schon in der ältesten pythagoreischen Schule also der Keim des kopernikanischen Weltsystemes, das in der That auch schon von Aristarch ausgebildet, von dem Alterthume jedoch nicht angenommen wird 810

Optik zur Erklärung der astronomischen Erscheinungen. Eigenthümliche Theorie vom Sehen; entgegengesetzte, heutige, des Demokrit, Vereinigung beider durch Plato 813

Geographie: mathematische und länderbeschreibende; Erdtafel des Pythagoras. Die Erde, als Hohlkugel, aus 2 Hälften bestehend: der Erde und Gegen-Erde, in deren Mitte das Central-Feuer, Antipoden 817

Naturlehre: die Physik, Physiologie und Psychologie umfassend 821

Schon in der ältesten pythagoreischen Schule zwei verschiedene Richtungen in der Naturlehre: die vorwiegend physiologische der Pythagoreer, d. h. der krotonischen Aerzteschule, und die vorwiegend mathematische der eigentlichen Pythagoriker, d. h. der engeren Schule des Pythagoras selbst 822

Die Naturlehre der Pythagoreer geht aus von den Grundbegriffen der zoroastrischen Spekulation, insbesondere von den entgegengesetzten Principien und dem Schöpfungsbegriffe; dagegen

Die Naturlehre der Pythagoriker von denen der ägyptischen Spekulation, insbesondere der Tetraktys und der Emanationslehre 824

Seite

Dieser absolut wesentliche Unterschied beider Lehrbegriffe von den Neueren gar nicht geahnet 825

Versuche schon der ältesten Pythagoreer die entgegengesetzten Principien auch in der Lehre des Pythagoras und der Pythagoriker nachzuweisen; angebliche Identität des guten und bösen Princips mit Geist und Materie . . . 825

Die Gegensätze der sogenannten Kategorientafel. Unsinn der modernen Auffassungsweise; richtigere Auffassung schon bei den Alten 826

Beide Lehrbegriffe also durchaus nicht zu vermischen, und hier nur die Naturlehre der engeren ächten pythagoreischen Schule darzustellen 829

Der erste Theil der pythagoreischen Naturlehre: die Kosmogonie, nach des Aristoteles eigenen Berichten absolut identisch mit der Kosmogonie der heiligen Sage 829

Identischer Ausgangspunkt: der ägyptische Urgottheitsbegriff 831

Die Urgottheit, wie Aristoteles berichtet, nach Pythagoras in der sinnlichen Welt wahrnehmbar durch den aus der Urgottheit in die Weltkugel eindringenden Raum: Realer Begriff der räumlichen Allgegenwart Gottes und fortwährende Wesens-Verbindung der Weltkugel mit der Gottheit durch das beständige Einathmen der göttlichen Substanz 832

Entstehung der Weltkugel, nach des Aristoteles Bericht, in der Urgottheit und aus deren Substanz ganz wie in der heiligen Sage; wirkliche Annahme einer zeitlichen Entstehung 836

Die Weltkugel verbleibt in der Gottheit, wird von ihr rings umgeben, und zugleich durchdrungen und beseelt . . 838

Weitere Ausbildung der Weltkugel durch den Aether und das Feuer, wie in der heiligen Sage 840

Elementen und Monadenlehre: Fünfzahl der Elemente und ihre Herkunft aus dem Aether, dem Geiste . . . 842

Die Ur-Theilchen, Monaden, dieser fünf Elemente von der Form der 5 regelmässigen Körper. Anfänge der Atomenlehre 844

Nicht blos die Substanz der Welt, sondern auch ihre Endlichkeit, die Gestaltung des Endlichen, unmittelbar aus der unendlichen Gottheit herrührend. Lösung

Seite

des in der Kataposis aufgeworfenen Satzes: wie neben der Einheit des Alles doch die gesonderte Existenz des einzelnen Endlichen bestehen könne 847

Die Welt zugleich, wie die Gottheit selbst, nach Zahl und Maass geordnet 850

Zusammenhang mit den Vorgängern: Anaximander, Anaximenes, Xenophanes 851

Aegyptisch-phönikische Herkunft der Elementen und Atomenlehre 853

Der 2. Theil der pythagoreischen Naturlehre: die Kosmologie und Physik.

Weltbau; die höchsten kosmischen Regionen erfüllt von Aether und Feuer; das umgebende Feuer, das Centralfeuer. Uranos, Kosmos und Olympos. Weltordnung, Vorsehung 855

3. Theil der Naturlehre: Anthropologie, Psychologie und Physiologie 861

Dreitheilung des Menschen: in einen unsterblichen und denkenden Geist, der vom Himmel herabkommt und also von Aussenher in den Leib eingeht; in eine sterbliche, nicht mit Denken begabte Seele, Lebenskraft; und in den Leib 862

Räumliche Verbreitung der Seele im Körper 864

Physiologisches 865

Zustand der Geister nach dem Tode; Ausgang der Psychologie in den religiösen Ideenkreis; Unsterblichkeit, Seelenwanderung, Rückkehr in den Himmel 867

Nun erst, nach Beendigung des ganzen Ideenkreises, die Zahlensymbolik darstellbar 868

Bisheriger gänzlicher Missverstand der Zahlensymbolik. Räthselhafte Stellen des Philolaos und Aristoteles über die Zahlensymbolik. Anleitung zur Lösung 869

Ursitz der Zahlensymbolik in einer Stelle des orphischen Gedichtes. Erklärung und Commentar dieser Stelle: Nachweis der Zahlen-Verhältnisse, welche der Zahlensymbolik zu Grunde liegen. Völlige Auflösung des Räthsels. Bestätigung dieser Auflösung durch Aristoteles. Das richtige Verständniss also durch die Autorität des Pythagoras und des Aristoteles gleichmässig verbürgt 872

Seite

Theologisch-kosmologischer Charakter dieser orphisch-pythagorischen Zahlensymbolik 883

Physikalisch physiologischer Charakter der Zahlensymbolik bei Telauges 885

Uebertragung der Zahlensymbolik auf den zoroastrischen Lehrbegriff und erste Auffassung der Zahlensymbolik als einer Erkenntniss-Theorie durch Philolaos 890

Vollständige Umformung der Zahlensymbolik zu einer ausgebildeten Erkenntniss-Theorie durch Archytas . . . 905

Höchste Ausbildung der Zahlensymbolik als einer aus höherer göttlicher Offenbarung herrührenden spekulativen Denkmethode bei Plato 911

Herabsinken der Zahlensymbolik in eine kahle Zahlenbetrachtung bei Speusipp 924

Verfall derselben zu einer theologischen Mystik bei Xenokrates 930

Gänzliche Auflösung und Antiquirung derselben durch die Metaphysik des Aristoteles 931

Alle diese verschiedenen Entwicklungsstadien der Zahlensymbolik in den gewöhnlichen Darstellungen zu einem verworrenen sinnlosen Chaos untereinandergemengt, und als tiefsinnig bewundert, weil unverstanden 933

In der Lehre des Pythagoras die Zahlensymbolik nur Beiwerk und Nichts weniger als Fundamental-Disciplin; ihre erkenntniss-theoretische Auffassung erst nachpythagoreischen Ursprungs 933

Keine wissenschaftliche Staatslehre 934

Des Pythagoras Verbannung und Tod 938

Zwanzigjährige Lehrthätigkeit des Pythagoras auf seinem Landgute bei Sybaris. Zeitraum persönlicher und allgemeiner Wohlfarth 938

Literärische und wissenschaftliche Thätigkeit während dieses Zeitraumes; hierher gehörige Schriften des Pythagoras selbst 940

Aufsteigende Stürme in der äusseren Politik und in den inneren Staatszuständen. Beginn der persischen Kriege und der Partheikämpfe zwischen Aristokratie und Demokratie 943

Seite

Unruhen in Kroton gegen die Pythagoreer; geschichtliche Darstellung derselben nach einem sehr guten alten Berichterstatter 943

Persönliche Anlässe; pythagoreischer Klubb. Unzufriedenheit der eigenen Verwandten und der Aristokratie selbst . 944

Demokratische Neuerungen des Hippasos, Diodoros und Theages, trotz des Widerstandes von Demokedes, Meno, Alkimachos etc. von dem Rathe der Tausend gebilligt . 946

Allgemeine Volksversammlung; Anklage der Pythagoreer durch Kylon und Ninon; untergeschobene heilige Sage des Hippasos als Beweisschrift in der Anklage. Die Pythagoreer gar nicht gehört 949

Ausbruch der Unruhen bei der Feier des pythagoreischen Musen-Festes. Die Fest-Versammlung der Pythagoreer auseinander gesprengt und flüchtig. Demokedes nach Plateä; sammelt seine Parthei 954

Schlacht zwischen den Pythagoreern unter Demokedes und der demokratischen Parthei unter Theages. Demokedes fällt. Fortdauernder kleiner Krieg zwischen den beiden Partheien 956

Schiedsgericht aus Tarentinern, Metapontinern und Kauloniern. Die Pythagoreer für schuldig erklärt 957

Jetzt die ganze aristokratische Parthei, selbst die Kinder verbannt, neue Güter-Vertheilung 957

Die Pythagoreer durch Grossgriechenland zerstreut, bilden überall eine oligarchisch-aristokratische Opposition . . 959

Auch Pythagoras mit seiner Familie und Schule verbannt; findet endlich in Tarent eine Zuflucht 960

Langer Aufenthalt in Tarent. Wissenschaftliche Thätigkeit des Pythagoras in Tarent: Geographische Erd-Tafel . 962

Entstehung einer rivalisirenden Schule in Kroton durch Hippasos. Veröffentlichung der ersten mathematischen Schriften durch denselben 963

Philolaos und Heraklit aus der Schule des Hippasos . . . 966

Zweiter wissenschaftlicher Kreis in Elea um Parmenides . 967

Gleichzeitige äussere und innere politische Zustände. Fortdauernder erbitterter Partheikampf zwischen Aristokratie und Demokratie. Gewaltherrscher. Die Tyrannis des

Seite

Klinias in Kroton. Zugleich Angriffe der Landes-Einwohner auf die unteritalischen Städte 968

Aehnlicher Angriff der Japygen auf Tarent; grosse Niederlage der Tarentiner; Einführung der Demokratie (474 v. Chr.) 975

Opposition der Pythagoreer; Verbannung derselben aus Tarent sammt Pythagoras und seiner Schule 976

Aufnahme des Pythagoras und seiner Schule in Metapont . 977

Aber auch hier Aufstand des Volkes gegen die Pythagoreer, ihr Versammlungshaus wird in Brand gesteckt und die Versammelten, gegen 40 an der Zahl, kommen in den Flammen um 978

Pythagoras, aus dem Feuer gerettet, stirbt vor Kummer, 99 Jahre alt 979

Seine Familie und Schule nach Rhegion 980

Schlussbemerkungen. Ausspruch des Aristoteles in seiner Metaphysik über die Herkunft der griechischen Spekulation und Volksreligion aus älteren, vorgriechischen Ideenkreisen, wie sie in diesem Buche nachgewiesen wird 981

Im vorhergehenden ersten Bande dieser Geschichte wurde als Ausgangs- und Angelpunkt für eine richtige Einsicht in den geschichtlichen Entwicklungsgang unserer speculativen Ideen der Satz aufgestellt, dass die letzten Quellen derselben, der philosophischen nicht minder, wie der religiösen, in dem Oriente zu suchen seien, und zwar in zwei orientalischen Glaubenslehren, der ägyptischen und der persisch-baktrischen; denn aus ihnen stamme nicht allein der jüdisch-christliche Ideenkreis, sondern auch die griechische Philosophie.

Als Grundlage für die Nachweisung dieses nur aus Unkunde theils ganz geläugneten, theils schief aufgefassten, für das Verständniss der geschichtlichen Ausbildung unserer Spekulation aber durchaus wesentlichen Zusammenhanges, wurden sodann im ersten Bande jene beiden Glaubenslehren ausführlicher dargestellt. Denn ohne eine solche genauere Kenntniss kann begreiflicher Weise ein Vergleich gar nicht angestellt, eine Uebereinstimmung gar nicht entdeckt werden.

Nun führt uns der Verlauf der Geschichte zu den Anfängen der griechischen Philosophie, und somit zur Erhärtung des weiteren nächsten Theiles jener Behauptung, zur Nachweisung nämlich, dass die ganze ältere griechische Spekulation bis auf Plato und diesen noch mit eingeschlossen, an einem aus jenen beiden Glaubenslehren geradezu entlehnten und zusammengesetzten Vorstellungskreise sich herangebildet habe. Diese Nachweisung wird also den Gegenstand dieses zweiten Bandes ausmachen.

Ist auf diese Weise für die griechische Philosophie der richtige Ausgangspunkt gewonnen, so ergibt sich das Verständniss ihrer weiteren Entwicklung dann aus der geschichtlichen Darstellung selber. Wir befolgen dabei strenge die im ersten Band ausgesprochenen Grundsätze, indem wir die Denkerscheinungen nur unter beständiger Berücksichtigung ihres natürlichen Hintergrundes, des allgemeinen Ganges der Gesammtbildung aufzufassen suchen, und die Darstellung des Einzelnen an dem Faden der geschichtlichen Zeitfolge an einander reihen. Das dem Einzelnen zu Grunde liegende, den Entwicklungsgang des Denkens leitende Gesetz muss dann durch die geschichtliche Darstellung von selbst zum Vorschein kommen, und es wird nur von der Schärfe unseres geistigen Auges abhängen, wie viel oder wie wenig von dem in den Erscheinungen zu Tage kommenden Wesentlichen wir aufzufassen und zu erkennen im Stande sind.

Wir beginnen demgemäss mit einer Uebersicht der geistigen Entwicklung, die bei den Griechen schon Statt gefunden hatte, als das Streben nach wissenschaftlichem Denken bei ihnen zu erwachen anfing, damit wir eine richtige Vorstellung von dem zu dieser Zeit vorhandenen Bildungsstande erhalten, und gehen dann zur Geschichte der sich entfaltenden Philosophie selbst über.

Geschichtliche Einleitung.

Es ist eine ziemlich allgemein herrschende Vorstellung, dass der Kulturstand der Griechen zu der Zeit, als die Philosophie sich bei ihnen zu bilden begann, d. h. im 6. Jahrhundert vor Chr. G., überhaupt noch sehr niedrig und unentwickelt gewesen sey; man denkt sich die Anfänge der griechischen Gesittung mit den Anfängen der griechischen Philosophie ziemlich gleichzeitig. Die Lebenszeit Homer's, — die beginnende Blüthe der jonischen Städte, — und um wie viel mehr das Heroenalter, das er besingt, Zeiten, welche noch weiter in's Alterthum zurückfallen, liegen bei dieser Ansicht wie Oasen in der Wüste, wie vereinzelte Lichtpunkte in dem kimmerischen Dunkel der vorhergehenden und darauf folgenden Jahrhunderte; und Homer ist nicht blos ein Wunder, wie ein jeder ausserordentliche Mann zu jeder Zeit, sondern auch ein geschichtliches Räthsel, weil er nicht aus dem Bildungsgang seines Volkes begriffen werden kann. Nichts ist daher von diesem beschränkten Standpunkte aus natürlicher, als dass man geradezu Homer's Dasein bezweifelte und seine Persönlichkeit in einen blossen Begriff auflöste.

Diese Vorstellung von einer erst so spät beginnenden Bildung bei den Griechen ist durchaus irrig. Bereits im vorhergehenden Bande wurde auf das Gesetz hingewiesen,

dass ein Volk schon einen grossen, ja fast den grössten Theil seiner Entwicklung zurückgelegt haben müsse, ehe das Bedürfniss nach Erkenntniss und Wissenschaft nur fühlbar werden kann, dass also die Philosophie nur bei einem Volke von einer schon weit vorgerückten Bildungsstufe möglich sey. Dies ist ein allgemeines Gesetz, das von allen Völkern gilt, und auch auf die Griechen seine volle Anwendung findet. Auch die griechische Philosophie, weit entfernt, mit den Anfängen der griechischen Bildung zu entstehen, ist erst, wie die bildende Kunst, das Drama, die künstlerisch ausgebildete Schriftsprache, deren letzte und reifste Frucht; nicht in seinem Beginn, sondern an seinem Ende erzeugte das griechische Volksleben die Philosophie, denn sie fällt in die letzten drei Jahrhunderte der griechischen Selbstständigkeit, von dem sechsten bis in das dritte Jahrhundert vor Chr. G. In die höchste Glanzepoche des griechischen Volkes, in die Zeiten seiner grössesten politischen Aufregung, seiner unsterblichsten Thaten, seiner vollendetsten Kunstwerke, kurz in den Gipfelpunkt seines nationalen geistigen Lebens, fällt die griechische Philosophie, und mit ihm zugleich sinkt sie.

Dass eine Nation einen langen Bildungsgang zurückgelegt habe, ehe sie auf eine solche Höhe gelangt, dass von einem solchen Ende die Anfänge weit abliegen, müsste demnach vorausgesetzt werden, wenn uns auch die geschichtlichen Nachrichten darüber völlig verloren wären. Aber so mangelhaft auch bei dem Untergange der meisten, und zum Theil gerade der ausgezeichnetsten griechischen Geschichtswerke, unsere Kenntnisse von der ältesten griechischen Geschichte sind — blieb uns doch nicht einmal eine vollständige Darstellung der griechischen Glanzperiode in gleichzeitigen Quellen — so lässt sich doch selbst aus den auf uns gekommenen Trümmern dieser Geschichte, und insbesondere aus den Denkmälern der Literatur, jener Bildungsgang von seinen Anfängen an, wenigstens in seinen Hauptumrissen, noch ganz wohl

erkennen. Und da ergibt sich denn, dass er mit dem aller übrigen Völker, deren Literaturen uns bekannt sind, im Wesentlichen übereinstimmt. Die religiöse Dichtung bezeichnet seinen Beginn, die geschichtliche Dichtung, d. h. die geschichtliche Ueberlieferung in dichterischer Form, folgt dann; darauf entwickelt sich die Gefühlsdichtung, die Lyrik; nach ihr erzeugt die beginnende Reflexion die Spruchdichtung, die Gnomik, und von dieser angebahnt und vermittelt tritt dann erst die Philosophie ein.

Dieser Entwicklungsgang der geistigen Bildung ist durchaus weder zufällig, noch willkührlich, sondern tritt bei jedem Volke, das sich zu einer höheren Bildung erhebt, in ähnlicher Weise mit Nothwendigkeit ein. Die religiöse Dichtung bezeichnet seinen Beginn, weil ein Volk beim Erwachen seines geistigen Lebens noch gar keinen andern Ideenkreis besitzt, den es verarbeiten könnte, als seinen Glauben; ein Glaubenskreis ist das erste und älteste Geisteserzeugniss jedes Volkes, das die erwachende Bildung schon vorfindet. Auf die religiöse Dichtung folgt die geschichtliche Dichtung, als die naturgemässe Nachfolgerin eines schon eingetretenen nationalen Aufschwunges, welcher die ersten politischen Grossthaten hervorgebracht hat; sie ist nichts Anderes, als die Erinnerung an eine ruhmreiche, gefeierte Vergangenheit: die geschichtliche Ueberlieferung durch den Mund des Sängers, des ersten und ältesten Trägers der Oeffentlichkeit und des geistigen Verkehres bei jeder Nation. Hat sich dann das Volksleben zu einer solchen Lebendigkeit gesteigert, dass die Geister von dem Augenblick ganz erfüllt sind und in der Gegenwart ihr Genüge finden, so entsteht die Lyrik, die Gefühlsdichtung, die ja eben der Ausdruck eines im Genusse der Gegenwart lebenden Gemüthes ist. Die durchlaufene Gefühlsbildung bahnt endlich die höhere Verstandesbildung an, die Reflexion wird vorwiegend, und die ersten Ergebnisse des Nachdenkens zunächst über das menschliche Leben, die sittliche Erscheinungswelt,

werden in der Spruchdichtung, der Gnomik, niedergelegt. Auf diesem Standpunkte angelangt, ist nun die Nation zum Nachdenken über die gesammte Erscheinungswelt reif, und jetzt erst entwickelt sich das wissenschaftliche Denken, die Philosophie, und mit ihr die übrigen höchsten Theile der geistigen Bildung: die Steigerung der Sprache zur kunstmässigen Prosa im Dienste der Geschichtschreibung und Redekunst, und die Steigerung der schöpferischen Phantasie zu den Musterbildern des Grossen und Schönen in der bildenden Kunst und der dramatischen Dichtung.

Auf diese Weise gehen die Anfänge der griechischen Geistesbildung dem Eintritte der Philosophie fast um ein Jahrtausend voraus. Wie bei allen Völkern, so auch bei den Griechen liegen diese Anfänge in Dämmerung und Dunkel; ganz natürlich, weil sie bis zu dem Beginne der geschichtlichen Ueberlieferung zurückgehen. Dies Dunkel ist aber auch zum Theil ein künstlich gemachtes. Die bisher so vorwiegend geübte verneinungslustige Zweifelsucht — der erste Schritt beim Erwachen aus einer verständnisslosen Gläubigkeit nach dem Ziele geschichtlicher Einsicht hin, aber auch nur der erste Schritt, der noch nicht zum Ziele führt und noch weniger das Ziel selbst ist, — diese Uebergangs-Krankheit unserer Zeit, hat sich in den letzten philologischen Schulen gerade auf diesem Felde der älteren Geschichte mit Vorliebe negirend zu schaffen gemacht; denn es ist leichter zu bezweifeln als zu verstehen, zu zerstören als zu bauen. Sie hat dabei die wenigen erhaltenen Nachrichten des Alterthums so übel zugerichtet, so zersetzt und verflüchtigt, dass die in diesem Gebiete vorher schon vorhandenen Lücken zu einer völligen Oede wurden, die darüber liegende Dämmerung zu einem gänzlichen Dunkel. Da aber doch dem menschlichen Geiste ein horror vacui unaustilgbar eingepflanzt ist, so suchte man diesen leeren Raum mit selbstgeschaffenen Phantasiegebilden auszufüllen, wozu die Annahme eines Urzustandes eichelnessender[1] Wilden, aus

welchem die Griechen sich sollten emporgearbeitet haben, — tättowirten sich ja doch auch noch die späteren Thraker[2] — den Stoff hergeben musste, während man alle geschichtlichen Spuren von Kultureinflüssen aus den älteren höher gebildeten Reichen des Morgenlandes, aus Kleinasien und Aegypten, mit komischer Aengstlichkeit zu beseitigen bemüht war. Durch diese Bemühungen hat man es denn auch glücklich dahin gebracht, die griechische Urgeschichte für die Mehrzahl der Zeitgenossen zu einer völligen Fabel zu machen, zu einer Region, noch fernliegender und mährchenhafter als selbst die ultima Thule. Um eine Einsicht in den Bildungsgang der Griechen zu erhalten, muss man also diese kritischen Träumereien ganz beseitigen und nur den Andeutungen folgen, welche in den Nachrichten der Alten uns überliefert worden sind.

Was im vorhergehenden Bande von den zu Ende des neunzehnten Jahrhunderts v. Chr. G. aus Aegypten vertriebenen und nach Griechenland eingewanderten Phönikern, den Pelasgern, Karern, Kretern, gesagt worden ist, kann wohl als bekannt vorausgesetzt werden. Bei dieser Einwanderung fanden die Pelasger schon griechische Stämme als Ur-Einwohner vor: die Leleger, Kaukonen etc., welche sie besiegten und unterthänig machten; so dass die Eingewanderten zu den früheren Landesbewohnern die Stellung von herrschenden Stämmen zu dienstbaren Leibeigenen einnahmen, wie denn ein solches Verhältniss der Karer zu den Lelegern z. B. ausdrücklich erwähnt wird.[3] Die Erinnerung an diese Einwanderung ist die älteste geschichtliche Ueberlieferung; mit ihr beginnt die griechische Geschichte; aus den Zeiten vor ihr gibt es keine geschichtliche Kunde.[4] Natürlich liegt diese erste Zeit der griechischen Geschichte, der ganze Zeitraum der pelasgischen Herrschaft über Griechenland, in einem noch sehr unsicheren Dämmerlichte, und der überlieferte geschichtliche Stoff ist höchst kärglich, theils weil der Natur der Sache nach die Kunde aus jener frühen Urzeit nur in

den allgemeinsten Umrissen zu den späteren Geschlechtern gelangen konnte, besonders da sich ja diese Kunde zunächst bei einem ursprünglich ausländischen Volke mit fremder Sprache fortpflanzte, dessen genauere geschichtliche Erinnerungen den Griechen gar nicht zugänglich waren; theils weil die Sammlung dieser Nachrichten, wie sie beim Entstehen der griechischen Geschichtschreibung noch aufzufinden waren, nicht auf uns gekommen ist und wir nur noch spätere magere Auszüge und Bruchstücke aus diesen verlorengegangenen Schriften besitzen. Namen und Geschlechtsregister der pelasgischen Herrscherfamilien, Nachrichten von späteren Einwanderungen, theils von Aegypten und Lybien, wie z. B. die des Danaos nach dem Pelopomes, wo er Argos gründet, theils von Phönikien, wie die des Kadmos nach Böotien, wo er Theben anlegt, beide um 1500 v. Chr. G.; hierzu vereinzelte in's Mahrchenhafte gezogene Sagen und Nachrichten von Kulturzuständen, dies und Aehnliches bildet diesen dürftigen geschichtlichen Stoff, der übrigens, einst mit der zunehmenden Kenntniss des ägyptischen Alterthums in Verbindung gebracht und von schärferen, vorurtheilsfreieren Augen untersucht, leicht noch grössere Ausbeute gewähren könnte, als man bisher darin gefunden hat. Er scheint wenigstens hinreichend den damaligen Völkerverkehr und die Verbindung des pelasgischen Stammes mit der morgenländischen Heimath in den allgemeinen Umrissen noch erkennen zu lassen.

Mit der Einwanderung dieses phönikischen Stammes, der Pelasger, beginnt denn auch die griechische Gesittung. Da die Pelasger, wie in dem früheren Bande nachgewiesen wurde, durch ihren halbtausendjährigen Aufenthalt in Aegypten ägyptische Bildung und ägyptischen Glauben angenommen hatten, so verpflanzten sie auch Beides auf den griechischen Boden. Die erhaltenen Nachrichten bestätigen dies. Nicht blos die erste Einführung der niederen Künste und Gewerbe des bürgerlichen Lebens

werden den Pelasgern zugeschrieben, sondern auch Schifffahrt und Bergbau, so wie das Schmelzen und die Verarbeitung der Metalle. Von der weiten Ausdehnung des Bergbaues gaben die schon im ersten Bande berührten und erklärten Sagen von den Kyklopen, den Daktylen und Telchinen, so wie die über ganz Griechenland zerstreuten Tempel telchinischer Gottheiten hinreichendes Zeugniss. Aber nicht blos die Sage, welche dem deutenden Zweifel unterliegen könnte, sondern auch nicht weg zu erklärende, noch auf den heutigen Tag vorhandene Denkmäler beweisen, dass die Pelasger sogar eine sehr hohe Stufe in der Gewerbsthätigkeit einnahmen. Dies sind die Reste ihrer Baudenkmäler.[5] Wie es bei einem Volke zu erwarten ist, das aus der Fremde eindringend die Landeseinwohner unterjocht, machten sie ihre Städte und Burgen durch uneinnehmbare Mauern zu festen Plätzen, und die Trümmer dieser Riesenbauten, die bekannten Kyklopenmauern, mit denen sie die Hauptsitze ihrer Herrschaft in Argolis, Arkadien und Epirus umgaben, erregten schon im Alterthume und erregen noch jetzt das Staunen der Betrachtenden. Nicht wenig überraschend ist es, dass die Eigenthümlichkeit dieser Bauten: ihre Zusammensetzung theils aus unregelmässigen vieleckigen, theils aus regelmässig behauenen Riesenblöcken, die ohne Mörtel blos durch die Wucht ihrer Masse fest aufeinander gehalten werden, als charakteristischer Baustyl dieses Volkes betrachtet werden muss, da nach den neuesten Untersuchungen auch der innere Kern der Pyramiden, die nach Herodot's ausdrücklichem Berichte von den Aegyptern als ein Werk der phönikischen Pelasger, jener philistäischen Hirtenkönige, angegeben wurden, im Inneren dieselbe Zusammensetzung aus unregelmässigen vieleckigen Blöcken darbieten.[6] Eben so riesig sind die Wasserbauten, die den Pelasgern zugeschrieben werden, z. B. der künstliche aufgeschüttete Hafen von Kyzikos und die grossartigen unterirdischen Abzugskanäle, Katabothren, wodurch den

Ueberschwemmungen und Versumpfungen der Seen Kopais in Böotien, Stymphalis und Pheneos in Arkadien abgeholfen wurde. Wenn auch bei den späteren Geschlechtern die unbegriffene Kunde von einer solchen Gewerbsthätigkeit, die schon den rohen Urbewohnern Griechenlands übermenschlich scheinen musste, in's Fabelhafte und Mährchenartige sich umbildete, so sind doch die Werke selbst sehr wirklich und handgreiflich, und ihnen gegenüber muss jede verneinende Kritik verstummen. Eben so waren in der späteren griechischen Zeit noch Götterbilder von den Pelasgern vorhanden,[7] den Nachrichten zufolge ganz in ägyptischer Art; und was gewöhnlich dorischer Styl genannt wird, ist nichts weiter als der von den Pelasgern nach Griechenland gebrachte ägyptische Baustyl, der sich in den später von dem dorischen Stamme eingenommenen Landstrichen am längsten und reinsten erhielt. Dieser Zusammenhang des dorischen Tempelbaues, besonders der sogenannten dorischen Säulenordnung, mit dem ägyptischen ist schon früheren Kennern in die Augen gefallen und macht sich bei den heutigen unbefangenen Forschern immer mehr geltend; eben so, wie eine ausgebreitetere Kunde des morgenländischen Alterthums, zu der die Entdeckungen der letzten Jahre die Gelehrten selbst wider Willen hindrängen, den jonischen Baustyl, insbesondere die den Joniern gewöhnlich als eigenthümlich beigelegte Säulenordnung, von arianischen, das heisst vorderasiatischen und assyrischen Vorbildern, ableiten lehrt;[8] wie denn Kultureinflüsse von arianischen Ländern, namentlich von Assyrien, dessen westlichste Provinz ja Lydien war, nach Herodot eine Stiftung von Ninus, und mit welchem die Jonier schon durch ihre geographische Lage in der engsten und nächsten Berührung standen, auf die früheste Blüthe der griechischen Bildung nach ausdrücklichen geschichtlichen Zeugnissen Statt gefunden haben.

Und nun endlich wird sich auch eine von den kurzsichtigen Vorurtheilen der letzten Philologenschulen in's

Reich der Mährchen verwiesene Nachricht in ihrer ganzen geschichtlichen Wirklichkeit und Wichtigkeit herausstellen. Dies ist die bestimmt gegebene Nachricht der Alten von pelasgischer Schrift.[9] Zwar ist jetzt, nachdem der Rauch des Wolfischen Paradoxons von dem späten Gebrauche der Schrift bei den Griechen sich schon wieder verzogen hat, durch die Fortschritte der Paläographie und Inschriftenkunde die frühe Herleitung der griechischen Schriftzeichen von phönikischen als eine über allen Zweifel erhabene, von dem ganzen Alterthume verbürgte Wahrheit anerkannt, und es findet sich Niemand mehr, der die Angabe Herodots über die Abstammung der späteren jonischen Schriftzüge von den durch Kadmos nach Böotien eingeführten phönikischen Schriftzeichen zu leugnen wagte. Aber vor diesen jonisch-phönikischen Schriftzeichen waren nach Angabe der Alten schon pelasgische im Gebrauche, wie sich auch eine alterthümlichere dorische Schrift neben der jüngeren jonischen nach den noch vorhandenen Inschriften fortdauernd im Gebrauch erhielt. Diese Angabe der Alten von einer vor der kadmisch-phönikischen schon vorhandenen älteren Schrift, wird auf eine wahrhaft überraschende Weise durch aufgefundene cyprische Münzen und Inschriften bestätigt, welche der Herzog von Luynes vor einigen Jahren in Paris veröffentlicht und der Verfasser dieses entziffert hat. Durch diese Denkmäler stellt sich heraus, dass auf Cypern bis in die spätern geschichtlichen Zeiten, bis zu den Ptolemäern, eine viel zusammengesetztere, zeichenreichere, schwerfälligere Schrift als die phönikische in fortwährendem Gebrauche war; eine Schrift, die, obgleich der Form nach mit der phönikischen auf's Engste verwandt, doch durch ihren polysematischen Charakter, — es finden sich schon jetzt in den wenigen erhaltenen Denkmälern über 120 Zeichen für die 22 Laute des gewöhnlichen phönikischen Alphabetes, — sich ganz an die Hieroglyphenschrift anschliesst, und so das Mittelglied zwischen der noch zeichenreicheren hieroglyphischen und

der ganz einfachen phönikischen Schrift bildet. Die Entstehung der phönikischen Schrift aus der ägyptischen ist also durch diese, das Mittelglied zwischen ihnen bildende polysematische Schrift geschichtlich dokumentirt und ihre so unerwartete Auffindung ist der glänzendste Triumph der geschichtlichen Forschung über die leere negative Kritik der neueren Schulen. Da die einfache phönikische Schrift schon im 16. Jahrhundert vor Chr. G. in Griechenland eingeführt wurde, so stellt sich heraus, dass diese in Cypern üblich gebliebene Schrift nothwendig aus einem noch höheren Alterthume herstammen muss, dass sie vor der einfacheren phönikischen schon bestand, und dass also die Nachrichten von einer vorkadmischen, älteren, pelasgischen Schrift keine Fabeln sind. Der Entwicklungsgang dieser verschiedenen verwandten Schriftarten aus einander ist nun ganz klar: aus den zusammengesetzteren, schwerfälligeren Aelteren entwickelte sich das einfachere, bequemere Neuere; ganz dem natürlichen Gange aller Erfindungen gemäss, die nicht mit dem Einfachsten, Zweckmässigsten beginnen, sondern aufhören. Die entgegengesetzte Ansicht, die aus dem zweckmässig Einfacheren, Bequemeren das zwecklos zusammengesetztere, Schwerfälligere herleiten wollte, wäre ein Unsinn. Der Gebrauch der Schrift schon in jener alten Zeit ist demnach eine gesicherte historische Thatsache: wenn er auch, wie im germanischen Mittelalter, wohl lange nur ein Eigenthum der höher gebildeten herrschenden Klasse, des pelasgischen Stammes war, und das rohere Volk der Eingeborenen noch lange Zeit, gerade wie im Mittelalter, des Schreibens unkundig blieb. Wenn man daher bei Herodot liest,[10] dass er selbst noch Dreifüsse im Heiligthume des Ismenischen Apoll zu Theben in Böotien gesehen habe, aus der heroischen Zeit herrührend, z. B. von Amphitryon dem Vater des Herakles, — mit Weihinschriften an Apollo versehen, die er als Denkmäler jener alten von Kadmos nach Böotien gebrachten Schrift anführt,

so hat der Vater der Geschichte auch in diesem Punkt, wie in so manchen andern, die von der zweifelsüchtigen Beschränktheit der Neueren mit geringschätzigem Lächeln zu den Mährchen gezählt wurden, ganz einfach Recht behalten, und die vorübergehenden Schulmeinungen werden vor einer erweiterten, von den Vorurtheilen des Tages gereinigten Geschichtskunde in ihr Nichts sich auflösen.

Eben so wird sich die Verpflanzung des ägyptischen Glaubenskreises nach Griechenland durch den Priesterstand der Pelasger ebenfalls ihren Platz in der Reihe der geschichtlichen Wahrheiten erringen; denn der ägyptische Glaube und Götterdienst ist, wie im vorigen Bande nachgewiesen wurde, in dem griechischen Volksglauben und Kulte, selbst in seiner späteren, unter dem Einflusse so vieler Jahrhunderte vielfach umgebildeten Form, noch so deutlich und ausgesprochen vorhanden, dass es schon in dem Alterthum den Hellersehenden, einem Herodot und Plato, in die Augen sprang.

Auf diese Weise wurde eine schon hoch gesteigerte Gesittung durch die phönikischen Pelasger nach Griechenland übertragen, und es fand der in der Geschichte so vielfach wiederkehrende Fall statt, dass die Bildung eines höher gesitteten herrschenden Stammes sich dem niedriger stehenden beherrschten Volke mittheilt. Die noch in den späteren geschichtlichen Zeiten auf Kreta fortdauernden Götterkulte, namentlich der des chthonischen, unterweltlichen Zeus, der in Kreta geboren und gestorben seyn sollte und dessen Grab noch gezeigt wurde, beweisen geradezu die Identität des von den Pelasgern nach Kreta verpflanzten Glaubenskreises mit dem ägyptischen. Denn dass Zeus hier ganz identisch mit Osiris ist, so dass sich die wesentlichsten Hauptzüge des von Aegypten her bekannten osirischen Sagenkreises bei dem kretischen Zeus wieder vorfinden, kann gar nicht in Zweifel gezogen werden, sobald man nur den ägyptischen Ideenkreis

kennt. Ein Beweis für das höchste Alterthum des kretischen Glaubenskreises ist aber gerade der Umstand, dass Zeus hier als chthonische, unterweltliche Gottheit verehrt und nach seinem Tode als Herrscher der Unterwelt betrachtet wurde, ganz wie Osiris selbst; denn nur in den ältesten, der Auswanderung aus Aegypten nächsten Zeiten konnte eine solche Ansicht stattfinden, da die verschiedenen Aemter des Zeus-Osiris bei den Griechen bald in ganz verschiedene Göttergestalten zerfielen, wie dies im ersten Theile nachgewiesen wurde. Dass aber auch die übrigen Theile des Osirischen Sagenkreises von der Unterwelt, der Belohnung und Bestrafung u. s. w., mit Ausschluss der erst später entstandenen Seelenwanderungslehre, in diesem Kulte nicht fehlten, erhellt aus der Verflechtung des Minos in diesen Sagenkreis, da er mit Rhadamant als einer der Todtenrichter in der Unterwelt betrachtet wurde.

Die griechische Bildung ist also keineswegs eine ganz selbstständig aus eigenem Grund und Boden hervorgewachsene, sondern eine durch Aneignung eines fremden Bildungs- und Ideenkreises, besonders eines fremden Glaubens vermittelte, wie die aller übrigen älteren und neueren abendländischen Völker. Für das griechische Volk kam der Same zu seiner geistigen Entwicklung, wenn diese sich auch später ganz volksthümlich gestaltete, doch aus der Fremde herüber, und ist nur ein angeeignetes Gut; ganz eben so wie für die neueren europäischen Völker die antike Bildung und der christliche Ideenkreis fremde, der eigenen volksthümlichen Entwicklung nur aufgepfropfte Reiser waren, wenn sie auch auf diesem neuen Boden mit der angeborenen Volksart verwachsend nun eine selbstständige volksthümliche Bildung hervorbrachten.

Auf dieser Grundlage entwickelte sich aber bei den Griechen die selbstständige volksthümliche Bildung nicht blos, wie bei den neueren Völkern, durch eine geistige

Aneignung und Verarbeitung des fremden Bildungselementes unter der Einwirkung des Volkscharakters und der naturwüchsigen Institutionen, sondern durch eine förmliche Aufnahme und Einverleibung des fremden Stammes in die eigene Nationalität; ein geschichtlicher Vorgang, der, so auffallend er auch auf den ersten Anblick ist, dennoch in der Geschichte vielfache Seitenstücke findet. Unter der Herrschaft der eingewanderten Pelasger erstarkten nämlich die unterjochten griechischen Stämme, offenbar durch die empfangene höhere Bildung angeregt, allmälig immer mehr, so dass sie endlich nach einem halben Jahrtausend, von den Zeiten des Minos an, nicht allein die pelasgische Herrschaft brechen und die Pelasger nach und nach aus dem griechischen Festlande verdrängen konnten, sondern auch geistig ein solches Uebergewicht über die Pelasger erlangten, dass diese das Gefühl ihrer Selbstständigkeit verloren, ihre Volksthümlichkeit und Sprache aufgaben, griechisches Wesen und griechische Sprache annahmen und dadurch so völlig zu Griechen umgewandelt wurden, dass in der späteren geschichtlichen Zeit nur noch ganz vereinzelte schwache Ueberreste des ehemals so mächtigen und grossen Volkes in ihrer alten Sprache und Nationalität sich erhalten hatten.[11] Der einheimische stärkere Stamm assimilirte sich den schwächer gewordenen fremden; die Pelasger gingen in den Griechen auf. Diese Gräcisirung der Pelasger berichten die Alten ausdrücklich; nach Herodots[12] Zeugnisse bestand sogar einer der griechischen Hauptstämme, der jonische, ganz aus solchen zu Griechen gewordenen Pelasgern. Niebuhr[13] hat das Verdienst, obgleich von unrichtigen Vordersätzen ausgehend, diese wichtige geschichtliche Thatsache zuerst richtig aufgefasst, und durch Vergleichung mit ähnlichen Vorgängen der späteren Geschichte dem Verständnisse näher gebracht zu haben.

Diese Erhebung der griechischen Stämme gegen ihre pelasgischen Unterdrücker übte auf das ganze

entstehende Staatsleben einen höchst wichtigen Einfluss aus. Die Geschichte zeigt, dass alle dauernden Eroberungen eines Landes durch einen fremden Stamm zur bleibenden Einführung von Stammes-Unterschieden mit Standes-Vorrechten: zur Kasten-Eintheilung, führen, indem das erobernde Volk zum herrschenden Stande, zu einem alle Vorrechte an sich reissenden Adel- und Priester-Stande sich erhebt, während es das unterjochte Volk zu einer dienstbaren arbeitenden Klasse herabdrückt, aus deren Schweiss und Mühe es die Mittel zu einem Herrenleben gewinnt. Die das ganze Staatsleben regelnde Kasteneintheilung bei den Indern und Aegyptern war auf diese Weise entstanden. Indem sich nun die griechischen Stämme gegen die Pelasger erhoben, erhoben sich die dienstbaren Klassen, das Volk, gegen die herrschenden, den Adel und die Priesterschaft, und zerstörten so den ohne Zweifel schon eingetretenen Kasten-Unterschied. Dass somit das selbstständige griechische National-Leben mit einer Volks-Erhebung begann, machte die Ausartung der naturnothwendigen Ungleichheit unter den Einzelnen zu einer starren Kasten-Eintheilung unmöglich, und gewährte so dem griechischen Volke trotz aller auch bei ihm, wie sich von selbst versteht, nicht ausbleibenden Trennung der Stände: der Armen von den Reichen, des niederen Volkes von den vornehmen Geschlechtern, jene freiere Entwicklung des Staatslebens, durch welche sich die Griechen vor allen andern Völkern des Erdbodens so sehr zu ihrem Vortheile auszeichneten.

Nicht minder einflussreich war der so gestaltete Beginn des Volkslebens auf die geistige Entwicklung. Durch die Vertreibung der Pelasger war das griechische Volk ohne einen selbstständigen gelehrten Priesterstand, und der Verfall des von den Pelasgern überkommenen religiösen Ideenkreises musste, — als die ersten Jahrhunderte verflossen waren, in denen der von den Pelasgern während ihrer langen Herrschaft gegründete Götterdienst

den Glaubenskreis noch frisch erhalten konnte, — nothwendig in der früher [14] geschilderten Weise eintreten, denn seine Fortbildung blieb von jetzt an ganz der ungebildeten Volksklasse überlassen: und nur die Wirkung des durch seine Heilighaltung vor Veränderungen geschützten Götterdienstes mochte eine schnell eintretende Barbarei verhindern.

Auf der andern Seite dagegen erhielt die geistige Bildung einen neuen kräftigen Träger an dem Sängerstande, der von seiner Unterordnung unter einen herrschenden Priesterstand befreit, sich offenbar jetzt um so frischer und ungehemmter entwickelte. Wir werden sehen, dass in der ganzen älteren Zeit der griechischen Geschichte dieser Sängerstand es war, der das geistige Leben der Nation vorzugsweise pflegte; so dass die Sänger bei den Griechen einen Einfluss und eine Wichtigkeit für die gesammte Bildung erhielten, wie in diesem Maase bei keinem anderen Volke.

Den ersten Aufschwung des selbstständigen Volkslebens umfasst nun die sogenannte Heroenzeit, die vom 14. Jahrhundert vor Chr. G. beginnt und sich bis zum Ende des 12. hinzieht; sie ist der eigentliche Kern der nationalen Sagengeschichte, wie sie in der Erinnerung des Volkes lebte, und in dem Munde der Sänger gefeiert wurde; denn die Begebenheiten der früheren Jahrhunderte standen, als einen fremden Stamm betreffend, dem Volksbewusstsein ferner.

Für den politischen Bildungsstand dieses Zeitraumes ist es charakteristisch, dass während desselben bei den griechischen Stämmen durchgängig die monarchischen Staatsformen herrschten, dass Könige, in den Augen der Alten zum Theil von ansehnlicher Macht, an der Spitze der nach unserem Maasstabe freilich kleinen Staaten standen, und dass die bedeutendsten Heroen entweder selbst Könige waren, oder doch den Herrscherfamilien angehörten. Es ist schon von Andern bemerkt worden,

dass diese Heroenzeiten ganz mit den Anfangszeiten des christlich germanischen Mittelalters übereinstimmen. Ganz derselbe ungeordnete Zustand der bürgerlichen Gesellschaft; derselbe Krieg Aller gegen Alle, dieselbe Rohheit und Tapferkeit, derselbe kriegerische Geist in seinem Glanze und in seiner Ausartung. Wie in den rohen Zeiten des Faustrechtes der Ritter auf's Gerathewohl nach Abentheuern in die Welt zog, so sehen wir auch zu Anfange der Heroenzeit die Einzelnen das Waffenhandwerk auf eigene Faust treiben, nach Abentheuern ausziehen und nach Ritterart die Landplagen der reissenden Thiere und Wegelagerer, die Seitenstücke der Raubritter, glorreich bekämpfen. Aus der Reihe der so berühmt gewordenen Namen ragt vor Allen Herakles hervor als das Musterbild eines Raufdegen, der aus dem Waffenhandwerk seine Lebensbeschäftigung macht und überall dabei ist, wo es zu kämpfen und Krieg zu führen gibt. Später zeigt sich in beiden Perioden die zunehmende Entwicklung des Staatslebens in grösseren gemeinschaftlichen Unternehmungen, wie in dem Mittelalter in den Kreuzzügen, so in der Heroenzeit im Argonautenzuge, in den Thebanischen Kriegen, in der Belagerung Trojas. Dieser letzte Kriegszug namentlich ist der Gipfelpunkt der ganzen Heroenzeit; das mächtige Haus der Atriden hatte durch seinen Einfluss eine Vereinigung aller bedeutenderen Herrscherfamilien zu Stande gebracht. Die lange Dauer des Krieges, seine Wechselfälle und die Thaten der dabei betheiligten Helden, selbst seine unglücklichen Folgen für die meisten der Sieger, bilden den glänzendsten Stoff der Sagengeschichte.

Aber nicht blos im Wesen und Verlauf des äusseren staatlichen, sondern auch in der Entwicklung des innern geistigen Lebens sind Heroenzeit und Mittelalter überraschend ähnlich. In beiden Zeiten geht das geistige Leben ganz in dem religiösen auf: sehr begreiflich: denn in beiden Zeiten ist noch kein anderer Ideenkreis vor-

handen, als der fromme Glaube. In beiden Zeiten ist auch die Form, unter welcher zuerst der religiöse Sinn sich im Volksleben kund gibt, vollkommen übereinstimmend: dieselbe finstere Schwärmerei mit denselben rohen Auswüchsen. Der sogenannte Orgiasmus der ältesten Götterdienste, des Dienstes der osirischen Familie: der Netpe-Demeter-Kybele, der Isis-Kore-Persephone, und des Osiris-Dionysos-Zagreus selbst, was ist er Anderes als ein schwärmerisch finsterer Sühnkult, wie der der Flagellanten im Mittelalter, ansteckend wie dieser über die Volksmassen und insbesondere die Weiber sich verbreitend, und mit ähnlichen Gewaltmitteln, mit Kampf und Schwert, unterdrückt, wie dieser. Denn was wollen die Kämpfe des Perseus gegen den Dionysos und seine Bakchanten und Bakchantinnen Anderes sagen? Nur aus Unbekanntschaft mit den Erscheinungen des religiösen Lebens, die sich zu allen Zeiten in gleichen Kulturzuständen gleich sind, von denen aber die Mehrzahl der Mythologen auch nicht eine Ahnung zu haben scheint, und irre geführt durch die gemilderte und verschönerte Form, in welche die Kunst diesen Sagenkreis in der späteren geschichtlichen Zeit umgebildet hatte, wo Dionysos, dem nunmehrigen Volkscharakter gemäss, in der populären Vorstellung nur noch als der heitere Gott des Weinbaues und der Reben, und nicht mehr als der blutige, von den Titanen zerrissene und aufgegessene Gott betrachtet wurde, — also nur aus einer gänzlichen Unkunde der zu Grunde liegenden Kulturverhältnisse konnte man in dieser finstern, mit Menschenopfern verbundenen Schwärmerwuth blos das Gebahren einer unschuldigen Winzerfreude oder höchstens den Taumel eines ausgelassenen Weinrausches erblicken. Mit zunehmender Gesittung läuterte sich diese finstere und rohe Frömmigkeit zu einer wenn auch noch herben und strengen aber doch würdigeren Götterverehrung. Im Gegensatze und zur Verdrängung des finstern fanatischen Kultes entstanden geschlossene Weihedienste,

den ägyptischen der Osiridenfamilie: des Osiris und der Netpe-Demeter nachgebildet, von denen sich viele aus dieser Periode herrührend bis in die späteren geschichtlichen Zeiten erhielten, wie z. B. der berühmteste unter allen, die eleusinischen Mysterien. Diese letzteren insbesondere geben ein getreues Bild von dem Glaubenskreis und der religiösen Gesinnung dieser Zeit, weil sie durch ihre Abgeschlossenheit und die Heilighaltung der überlieferten Satzungen und Bräuche vor den Umwandlungen des Volksgeistes gesichert waren.

Diese reinere Götterverehrung verdankten die Griechen den pierischen Thrakern, welche sich zu dieser Zeit von der Landschaft Pieria im Norden von Thessalien an der Ostseite des Olympos bis nach Phokis und Böotien an den Parnassus und Helikon erstreckten und unter den griechischen Stämmen die ersten waren, die sich zu einer höheren Bildung erhoben. Denn hier im Norden von Griechenland und in den benachbarten Strichen Kleinasiens, in Phrygien, sind überhaupt die ältesten Heerde griechischer Kultur; wie es scheint, weil hier an den Gränzen der pelasgischen Herrschaft die griechischen Stämme eher zur Selbstständigkeit gelangen konnten, als im Innern Griechenlands, wo die Fremdherrschaft die Entwicklung des Volkes zurückhielt. Pierien am Olymp, der Ursitz der Thraker, war daher auch die Heimath des gemeinsamen griechischen Volksglaubens, und selbst noch in seiner spätern ausgebildeten Form bewahrte er die Spuren seiner Herkunft. Der thrakische Olymp blieb auch für die späteren Griechen fortdauernd der Sitz der Götterwelt. Denn auch die Thraker hatten, wie die andern griechischen Stämme: die Kreter, Arkader u. a. bei der Aneignung des aus der Fremde überlieferten Glaubenskreises denselben dadurch einheimisch und volksthümlich gemacht, dass sie ihn an die Oertlichkeiten ihrer Heimath anknüpften; sie gaben ihrer Glaubenswelt zum Boden die sichtbare Welt, die sie kannten, und das war ihre Heimath. Einen so

grossen Einfluss auf die gesammte griechische Bildung übten aber die Thraker durch den Stand ihrer Sänger, die, in jenen frühern Zeiten noch vorzugsweise im Dienste der Heiligthümer thätig, zugleich Sänger, Priester, Opferer und Weissager waren. Die literärischen Erzeugnisse, die Dichtwerke dieser Sänger, bildeten aber die älteste geschriebene nationale Literatur, da die etwaigen Schriftwerke der Pelasger als in einer ausländischen Sprache niedergeschrieben, — die Pelasger waren ja Phöniker, — der Masse des griechischen Volkes fern standen, — und an diesen Dichtwerken der ältesten thrakischon Sänger, Priester und Propheten bildete sich erst die übrige griechische Nation heran. Kein Wunder daher, dass auch noch der späteste griechische Glaubenskreis Spuren seines thrakischen Ursprunges an sich trägt. Sänger Thrakiens und der benachbarten Gegenden: der Hyperboräer Olen, die Thraker Linus, Orpheus, Musäus, Philammon, Pamphus, Pronapides u. A. sind es daher, von denen noch in den späteren geschichtlichen Zeiten die ältesten heiligen Gesänge bei dem Tempeldienste, die ältesten Weihelieder und Weissagungen herrührten. Hymnen des Musäus, Pamphus, Orpheus wurden noch in der späteren geschichtlichen Zeit von dem priesterlichen Geschlechte der Lykomeden aus Athen bei den eleusinischen Mysterien abgesungen,[15] die selber von einem Thraker Eumolpus gestiftet worden waren. Noch zu Herodots[16] Zeiten im fünften Jahrhundert vor Chr. G., ja noch im zweiten Jahrhundert nach Chr. G., zur Zeit des Pausanias, wurden die Hymnen des Hyperboräers Olen in dem Tempel der Leto zu Delos und anderwärts beim Gottesdienste gesungen; und was Pausanias[17] von einem dieser Hymnen anführt: die Geburt des Eros durch die Ilithyia, zeugt von einem religiösen Ideenkreis, der für die späteren Griechen längst unverständlich und fremd geworden war, weil er sich an die alte ägyptische Glaubenslehre, aus der er stammte, auf's Engste anschloss. Von Musäus kannte

derselbe Pausanias noch zahlreiche Hymnen,[18] obgleich er nur den einen auf die Demeter für wirklich ächt hielt; und eben so standen des Musäus Weissagungen, unter der Herrschaft der Pisistratiden durch Onomakritus[19] gesammelt und auf der Akropolis aufbewahrt, bei den Athenern in hohem Ansehen und wurden noch von Herodot und seinen Zeitgenossen mit ehrerbietiger Gläubigkeit auf die Begebenheiten des Perserkriegs angewandt.[20] Wenn daher Diodor (III., 66) von alten, in pelasgischen oder kadmischen Schriftzügen niedergeschriebenen Schriftwerken der Sänger dieser Zeit: eines Linus, Orpheus, Pronapides u. A. als auf die spätere Nachwelt gekommenen Dokumenten spricht, so hat die Sache an sich nicht das mindeste Mährchenhafte.

Es hatte sich demnach in dieser Periode eine ausgedehnte religiöse Dichtung ausgebildet, und kam, da die Schreibekunst zu dieser Zeit, wie wir gesehen haben, allerdings vorhanden war und geübt wurde, in einer gar nicht unbedeutenden Zahl von Schriftwerken bis auf die spätere Nachwelt. Diese Schriftwerke der ältesten Zeit bildeten nun die eigentlichen Inkunabeln der griechischen Literatur und Bildung. Auch die griechische Kultur und Literatur hatte also, eben so gut wie jede andere, religiöse Anfänge und wurzelte auf religiösem Boden.

Diese alten religiösen Sänger und Weissager entsprechen somit völlig den ganz ähnlichen geschichtlichen Erscheinungen, die derselbe religiöse Ideenkreis, der ägyptisch-phönikische, im Oriente, in Asien und Aegypten hervorgebracht hat, und von denen uns noch als vereinzelte Ueberreste die religiösen und weissagenden Gesänge der Hebräer übrig geblieben sind. Bei allen diesen Völkern: den Aegyptern, den Phönikern, den Hebräern, den Griechen, beschränkte sich das religiöse Band zwischen Mensch und Gottheit nicht blos wie bei uns auf die Gottesverehrung, den Gottesdienst, sondern der fromme Glaube überliess der Gottheit auch die unmittelbare Leitung des Lebens, indem man sich bei allen wichtigen Angelegenheiten Rathes bei der Gottheit erholte und sie um die Zukunft befragte. Die Frömmigkeit der Aegypter ist bekannt; die der phönikischen und griechischen Stämme war aber nicht geringer. Bei allen diesen Völkern war das Orakelgeben in den Tempeln eine allgemeine Sitte, und nicht blos der Hohepriester in Jerusalem, oder in früheren Zeiten der dienstthuende Priester bei der Bundeslade, sondern auch die höheren Priesterklassen, die Propheten, in den Heiligthümern der Aegypter, der Phöniker, der Griechen, gaben in Orakeln den Rath und Willen der Gottheit kund. Aber auch ausserhalb der Tempel bildeten die Weissager einen angesehenen und hochverehrten Stand, dem die Gottheit nach dem Glauben der Zeit nicht blos durch äussere Zeichen und Vorbedeutungen, sondern auch unmittelbar durch innere Begeisterung und Verzückung: Inspiration, Mania, ein höheres Wissen mittheilte. Bei dem Vorhandensein der Schreibekunst kann es daher auch nicht dem mindesten gegründeten Zweifel unterworfen seyn, dass aus dieser Zeit schriftliche Weissagungen, von den genannten religiösen Sängern selbst aufgezeichnet, vorhanden waren, und einen Theil der in dieser Periode entstandenen religiösen Poesie ausmachten. Diese, aus der vorliegenden Zeit stammenden Weissagungen sind es, die von den Späteren der Vergessenheit und dem Vermodern entrissen wurden, um auf Zeiten und Verhältnisse angewandt und umgedeutet zu werden, für welche sie freilich gar nicht geschrieben waren. Diese Weissagungen der griechischen Seher sind also ganz das Gegenstück der hebräischen Prophezeihungen, und diese, von denen uns ein günstiges Geschick grössere Stücke erhalten hat, können uns dazu dienen, uns das Verständniss jener, von denen uns nur dürftige Bruchstücke erhalten sind, durch eine vorurtheilsfreiere Betrachtung aufzuschliessen.

Unter allen diesen religiösen Sängern und Sehern

ragt, als das Haupt der thrakischen Sängerschule, Orpheus hervor, der früheren Zeit des Heroenalters angehörig, ein Zeitgenosse des Herakles und des Argonautenzuges um 1250 v. Chr. Die spätere Dichtung hat das Andenken an seine Bedeutsamkeit zu Wunderfabeln ausgeschmückt, und regte dadurch schon im Alterthume die Skepsis an, sein ganzes Daseyn in Frage zu stellen. Die hauptsächlichste Veranlassung hierzu gaben religiöse Gedichte, die unter dem Namen des Orpheus allgemein verbreitet, schon von Herodot und Aristoteles für unächt erklärt wurden, und erhaltenen Nachrichten zu Folge zum Theil auch wirklich aus der pythagoräischen Schule herrühren. Begreiflicher Weise fallen aber hiermit noch nicht alle orphischen Gedichte, deren Alterthum gerade durch ihre Verwendung bei den Mysterien gesichert ist; und noch weniger die geschichtliche Existenz des Orpheus selbst, da seine Erwähnung bei älteren, zum Theil vorpythagoräischen Schriftstellen: einem Ibykus, Pherekydes von Leros, Dionysius von Milet, Hellanikus, sicher steht,[21] und im Gegentheile geradezu als allgemein bekannt vorausgesetzt werden muss, wenn Unterschiebungen unter seinen Namen sollten stattfinden können. Orpheus wurzelt vielmehr in der griechischen Kulturgeschichte unerschütterlich fest, indem er in den überlieferten Nachrichten mit einem Kulte zusammenhängt, der den gewöhnlichen Vorstellungen der späteren Zeit schon so fremdartig, ja so zuwiderlaufend und unverständlich war, dass an eine Erdichtung dieser Nachrichten gar nicht zu denken ist. Dies ist ein im heroischen Alterthume von Thrakien und Böotien aus im übrigen Griechenlande weitverbreiteter Weihedienst, als dessen Stifter und Verbreiter Orpheus genannt wird, und für welchen seine in der geschichtlichen Zeit noch zu Eleusis gesungenen Weihegesänge und Hymnen gedichtet waren: der Weihedienst des Dionysus, in welchem dieser als Beherrscher des Todtenreiches, als identisch mit dem Gotte der Unterwelt, als Hades, betrachtet und verehrt wurde,[22] diese dem späteren Volksglauben, in welchem Dionysus und Hades himmelweit verschiedene Gottheiten waren, so widerstrebende Vorstellung ist aber keineswegs erst eine Ausgeburt späterer Mystiker, denen man gewöhnlich solche Göttervermischungen Schuld gibt, sondern beruht auf alten und gewichtigen Zeugnissen, wie z. B. dem des Heraklit,[23] der, wenn er über den phallischen Dionysusdienst seiner Zeit als unanständig und ruchlos zürnt, als Grund angibt, Dionysus und Hades seyen ja Einer und Derselbe. Diese Identität muss vielmehr, der ägyptischen Glaubenslehre gemäss, in welcher Osiris die Aemter des Dionysus und Hades in sich vereinigte, als alt und ursprünglich angesehen werden, und das Zerfallen dieser verschiedenen Aemter in verschiedene Götterbegriffe, — durch welchen Process ja, wie früher nachgewiesen wurde, die meisten Abweichungen des griechischen Glaubenskreises von dem ägyptischen entstanden, — als erst später eingetreten, und zur Zeit des Orpheus noch gar nicht vorhanden. Ganz denselben Götterkreis betraf auch der aus derselben Zeit herrührende und mit den Dionysien engverwandte Weihedienst der Demeter: die eleusinischen Mysterien; auch sie standen in der späteren geschichtlichen Zeit als Ueberreste eines vom damaligen Volksglauben ganz verschiedenen Ideenkreises da, in welchem Demeter als unterirdische Gottheit betrachtet wurde, Dionysus als ihr Sohn, und Persephone als des Dionysus Schwester, Vorstellungen, welche sämmtlich dem späteren Volksglauben fremd waren, und dagegen mit der ägyptischen Lehre vollkommen stimmen. Der Hauptzweck dieses eleusinischen Weihedienstes war: den Eingeweihten ein günstiges Loos in der Unterwelt, im Todtenreiche zu verschaffen; nach unserer Ausdrucksweise: ihnen die künftige Seligkeit zu sichern. Der Dionysische Weihedienst, als ein Kult des Hades, musste also auch denselben Gegenstand haben: das Leben nach dem Tode und das Schicksal der Seelen

in der Unterwelt: und der Zweck auch dieses Weihedienstes war offenbar: die Eingeweihten dem besonderen Schutze des Todtenbeherrschers, ihres künftigen Gebieters, anzuempfehlen, ihnen, wie wir sagen würden, die künftige Seligkeit zu sichern.

Dieser alte religiöse Ideenkreis, als dessen Pfleger und Verbreiter Orpheus dargestellt wird, hatte also ganz denselben Inhalt und betraf dieselben ernsten Interessen, wie die religiösen Ideenkreise aller Zeiten; die menschliche Natur bleibt sich immer gleich. Noch nie gab es eine Religion, und nie wird es eine geben, in welcher sich die religiösen Gefühle und Glaubenssätze um „die Trauer über die im Winter erstorbene Natur, und die Freude über ihre Verjüngung bei der Wiederkehr des Frühlings", um „die Jahreszeiten und ihre Phänomene" und ähnliche allegorische Zierlichkeiten herumdrehen. Der „schwärmerische Naturdienst", den die Neueren in den unverstandenen religiösen Zuständen des Alterthums überall zu erblicken wähnen, ist ein Windei der faselnden Gelehrsamkeit; eine Modephrase, bei der sich nicht blos die Leser, sondern auch die Schreiber etwas Vernünftiges nicht zu denken wissen. Zugleich stellt sich dabei aber auch heraus, dass dieser religiöse Ideenkreis noch ganz jener ältere, von den Pelasgern aus Aegypten nach Griechenland verpflanzte war, wie es sich in dieser Zeit, nach dem bisher Vorgetragenen, erwarten liess. Die beiden besprochenen Weihedienste sind gerade die in Aegypten am meisten verbreiteten des Osiris und der Netpe; und die in ihnen vorkommenden Gottheiten: Dionysus als Hades, Demeter als seine Mutter, Persephone als seine Schwester und Gattin, entsprechen ganz genau den ägyptischen Gottheiten Osiris, Netpe und Isis. Mit diesem Glaubenskreis stimmt denn auch die oben erwähnte Geburt des Eros durch Ilithyia vollkommen überein. Die Nachrichten von Orpheus stehen also auf einem ganz richtigen kulturgeschichtlichen Hintergrunde.

Auf diesem kulturgeschichtlichen Hintergrunde tritt nun die Gestalt des Orpheus vollkommen begreiflich hervor, und nicht blos die wenigen über ihn erhaltenen geschichtlichen Nachrichten, sondern sogar auch die an ihn geknüpften Mährchen und Dichtungen werden verständlich.

Orpheus wird Sohn eines Königs genannt, des Thrakers Oeagros. Diese Angabe hat, trotzdem dass sie einem Sänger gilt, eben so wenig etwas Befremdendes, oder den damaligen Bildungsverhältnissen Widersprechendes, als die Angabe, dass unsere ersten mittelaltrigen Minnesänger Fürsten und Ritter gewesen seyen. In beiden Zeiten war die Bildung nur in den höchsten Schichten der Nation vorhanden, nur Adelige und Priester besassen die vorhandenen Kenntnisse und waren des Schreibens kundig, das Volk war noch roh und stand den feineren Lebenskünsten fern, denn die Anfänge jeder Bildung entstehen auf der Spitze der Gesellschaft, in den herrschenden Ständen; erst bei ihrem Fortschreiten steigt die Bildung dann in die Mittelklassen herab, wo sie ihre Blüthezeit feiert; und zuletzt erst, wenn sie sich ihrem Ende zuneigt, verbreitet sie sich in den untersten Klassen, und indem sie allgemein wird, erstirbt sie; sie hat, wie die grossen Ströme, ihre Quellen auf den Gipfeln der Höhen, und verrinnt im Sande des Flachlandes.

Weiter wird angegeben, Orpheus sey in Aegypten gewesen und habe von da seine Lehren und seine religiösen Institute mitgebracht.[25] Das ist durchaus nichts Unmögliches; — denn dass Schifffahrt zwischen Griechenland und Phönikien, Aegypten, Libyen zu diesen Zeiten längst bestanden, wird kaum Jemanden zu bezweifeln im Ernste einfallen. Die Nachricht kann also sehr wohl gegründet seyn, sie kann aus einer ganz glaubwürdigen geschichtlichen Quelle herfliessen, obgleich sie uns nur durch einen Späteren, Diodor, aus zweiter Hand zugekommen ist und obgleich sie von unsern gerade herrschenden Schulmeinungen in die Acht erklärt ist. Wenn ihr aber sonst weiter

nichts im Wege steht, so hat sie gute Ruhe. Das wenigstens, was die moderne Skepsis gegen sie vorgebracht hat, will nicht viel sagen. Denn diese ganze sich so geistreich gebehrdende Zweifelsucht läuft darauf hinaus, dass man sich diese alten Völker gerade so in ihre engen Heimathsländer eingesperrt und von allem allgemeineren Völker- und Handelsverkehr abgeschlossen denkt, wie etwa einen modernen Stubengelehrten hinter seinem Schreibtisch und unter seinen Büchern, dass man mit einem Wort den engen Stuben-Horizont eines dem Leben entfremdeten Gelehrten in die Auffassung der Geschichte überträgt; eine Ansichtsweise, die so beschränkt ist, dass sie gar keiner ernstlichen Widerlegung bedarf. So lange also die alte Ueberlieferung nicht mit solideren Gründen umgestossen ist, bleibt sie in ihrer unverminderten geschichtlichen Geltung, und es hat Niemand das Recht, aus blos subjectivem Dafürhalten von ihr abzuweichen. Eben so gegründet kann die Nachricht seyn, die ihm ein grösseres religiöses Gedicht, eine Schilderung der Unterwelt, eine *κατάβασις εἰς Ἅιδου* zuschreibt.[26] Denn dass solcher Gedichte im Alterthume mehrere vorhanden waren, denen Homer seine Darstellung der Unterwelt in der Odyssee nachbildete, wird uns in verschiedenen Nachrichten überliefert. Es ist also kein Grund vorhanden, warum nicht auch Orpheus, der Stifter eines Weihedienstes zu Ehren des Hades, eine solche dichterische Darstellung der Unterwelt verfasst haben sollte. Selbst seine auffallende Todesart verliert nun den Anschein des Mährchens und wird erklärlich aus der feindlichen Stellung, welche der von ihm gestiftete gereinigte und geregelte Weihedienst gegen den früheren orgiastischen, ausschweifenden und ungeregelten Kult, den er verdrängen sollte, nothwendig einnehmen musste: Orpheus gerieth in die Gewalt rasender Bakchantinnen und diese zerrissen den Gegner ihres Dienstes. Auf diese Weise rechtfertigen sich diese Nachrichten als wirklich geschichtliche und dem Bildungs-

stande der Heroenzeit vollkommen angemessene. Ja sogar die Fabel von seiner Niederfahrt in die Unterwelt erklärt sich nun. Was in dem von ihm besungenen Ideenkreise die Hauptsache war, was insbesondere in dem von ihm gestifteten Weihedienste den innersten Mittelpunkt bildete: der Aufenthalt der Seelen in der Unterwelt, dahin verlegt auch die spätere Dichtung seine Abentheuer. Eben so endlich erklärt sich die dichterisch ausgeschmückte Sage von der Macht seines Gesanges einfach durch einen wirklichen, von der Vorzeit ihm zuerkannten Dichterruhm, über den die Alten vollgültig urtheilen konnten, da sie noch Gedichte von ihm besassen, und zwar nicht etwa blos durch eine mündliche Ueberlieferung erhaltene, — was durch so lange Jahrhunderte hindurch ein etwas missliches Erhaltungsmittel gewesen seyn möchte, sondern geschriebene, und zwar von Orpheus selbst schriftlich hinterlassene, indem er sich hierzu, gleich andern alten Sängern, der pelasgischen Schriftzeichen bediente, wie der Logograph Dionysios von Milet, einer der älteren ersten Geschichtschreiber Griechenlands, ein Zeitgenosse des Hekatäos und Akusilaos aus dem Ende des sechsten Jahrhunderts vor Chr. G. nach Angabe Diodors[27] berichtet, denn nachdem sich aus Inschriften und Münzen auf eine sehr unerwartete Weise herausgestellt hat, dass diese alte pelasgische Schrift noch bis in die Zeiten Alexanders des Grossen in fortwährendem Gebrauch war, wie meine Entzifferung der vom Herzog von Luynes herausgegebenen cyprischen Inschrift nachweist, — möchten diese und ähnliche Nachrichten, die man während der Herrschaft der Wolfischen Schule ohne Weiteres unter die Fälschungen und Fabeleien warf, jetzt bei dem grossartigen Aufleben einer realistischen Alterthumskunde leicht wieder zu den gebührenden Ehren gelangen.

Nach diesem Aufschwung der heroischen Zeit trat zunächst eine Periode der Auflösung ein. An dem trojanischen Kriege verblutete die Heroenwelt; die Bedeutend-

sten des damaligen Geschlechtes fielen in demselben, und selbst für die Ueberlebenden ward er durch seine Dauer verderblich. Die lange Abwesenheit der Häupter verursachte in den meisten Herrscherfamilien innere Zerrüttungen, in Folge deren ihre Macht und ihr Ansehen sanken. Die roheren Stämme im Norden Griechenlands, schon lange unruhig und nach besseren Wohnsitzen lüstern und jetzt nicht mehr von kräftigen Staaten in ihren Gränzen zurückgehalten, brachen in den Süden Griechenlands ein, und es entstand hierdurch eine fast allgemeine Verrückung der griechischen Volksstämme, die über ein ganzes Jahrhundert, von der letzten Hälfte des zwölften bis über die Mitte des elften Jahrhunderts vor Chr. G., sich ausdehnte und eine Umänderung der meisten Staatsverfassungen zur Folge hatte. So überschwemmten zuerst 60 Jahre nach Troja's Eroberung (1123 v. Chr. G.) thessalische Völkerschaften die Landstriche des nachherigen Böotiens, und verdrängten, was sie nicht unterjochten, nach den Inseln des ägeischen Meeres und der nordwestlichen Küste Kleinasiens: die äolische Wanderung. Unter den durch die äolische Wanderung Verdrängten befanden sich auch pelasgische Stämme, die sich von Böotien aus erst nach Attika und von da nach den Inseln Lemnos, Imbros, Samothrake bis nach der Küste des südlichen Mäoniens auf Kleinasien, in der Landschaft von Tyrrha, ausbreiteten, und dort noch in der späteren Geschichte unter dem Namen der Tyrrhener, der tyrrhenischen Pelasger vorkommen. Zwanzig Jahre später (1103 vor Chr. G.) drangen die Dorier, angeführt von den Nachkommen des Herakles, welche Erbrechte geltend machten, aus denselben nördlichen Gegenden in den Peloponnes und stürzten dort nach lang anhaltenden Kämpfen die alten Reiche der Atriden. Die bisherigen Bewohner, die Achäer, so viele sich nicht unterwarfen, wanderten theils aus, theils verdrängten sie ihrerseits wieder die noch älteren pelasgischen Einwohner, so dass endlich 60 Jahre nach der

Rückkehr der Herakliden (1043 v. Chr. G.) ein Hauptstamm derselben, die Jonier, seine bisherigen Wohnsitze im Peloponnes, Aegialea, den Achäern überliess, und über Attika nach der Küste von Kleinasien auszog: die jonische Auswanderung. Durch diese jonische Einwanderung wurden dann wieder die vor zwei Generationen bei der äolischen Wanderung an der mäonischen Küste angesiedelten Pelasger vertrieben, die sich theils in die Umgegend des Athos, theils nach der westlichen Küste Italiens zogen, dort Tarquinii und Agylla nördlich oberhalb der Tiber anlegten, und von hier aus als herrschender Stamm unter den von den Alpen herab eingewanderten Rasenern den etruskischen Staat gründeten, dessen Aera um 290 Jahre vor Erbauung Roms beginnt, und der sich schnell zu einer bedeutenden Land- und Seemacht hob.

Als nach diesen Wirren, zu Anfang des 10. Jahrh. vor Chr. Geb., wieder Ruhe und bürgerliche Ordnung eingetreten waren, hatte sich der politische Zustand Griechenlands wesentlich verändert. Die früheren grösseren Reiche waren in eine Menge kleinerer Staaten zerfallen, welche sich meistens auf das Weichbild einer Stadt beschränkten. Zwar herrschten neben den Herakliden in Sparta, Messenien, Argos, Korinth noch Abkömmlinge der alten Königsfamilien in den meisten Staaten: Pelopiden in Achaia, auf Lesbos und Kyme, Neliden in Athen und den jonischen Städten, Nachkömmlinge des Aepytos in Arkadien, des Glaukos in Lydien u. s. w. Aber das Königthum war an Macht und Ansehen gesunken, die edlen und reichen Geschlechter an Macht und Einfluss gestiegen. Die ältere monarchische Staatsform war dadurch überall in Aristokratie übergegangen: die Edlen und Vornehmen hatten Theil an den königlichen Würden und Aemtern, ja sogar an dem Fürstentitel. So nennt Hesiod die Richter seiner Vaterstadt: Fürsten, Basileis,[28] und in demselben Sinne beschreibt Homer als den stattlichsten Anblick die auf dem Marktplatze sitzenden

ehrwürdigen Könige, Fürsten.[29] Ja in einzelnen Staaten verschwindet die Königswürde ganz, wie z. B. in Athen, wo gegen die Mitte des 11. Jahrhunderts v. Chr. G. an die Stelle der bisherigen Könige lebenslängliche Archonten traten, und der Titel eines Basileus erhält sich nur noch im Kult aus religiöser Scheu vor Aenderungen in den hergebrachten Formen, als leerer Name dessen, der die Opfer des ehemaligen Fürsten zu verrichten hatte. Das Bürgerthum, die gemeinen Freien erscheinen hierbei noch nicht an der Staatsverwaltung betheiligt, sondern ihre ganze Thätigkeit geht noch in den Beschäftigungen des Erwerbes auf: des Ackerbaues, der Schifffahrt und des Handels, der Gewerbe und der handwerksmässigen Ausübung der Künste. Aegina, Sikyon und Korinth, die bedeutenderen Inseln des ägeischen Meeres, und besonders die jonischen Pflanzstädte sind Mittelpunkte dieser Gewerbsthätigkeit, und ragen durch Wohlstand und frühzeitigen Luxus vor dem übrigen Griechenland hervor. Die politische Thätigkeit in diesen kleinen Staaten beschränkt sich auf das innere Staatsleben, die Umänderungen der Verfassungen, und nach Aussen hin auf Reibereien mit den nächsten Nachbaren, wie z. B. die Kriege der Spartaner mit den Messeniern: grössere gemeinsame Unternehmungen finden gar nicht Statt, und die Geschichte der nächsten Jahrhunderte nach den Wanderungen bietet daher den Anblick einer grossen Oede, aus der nur spärliche vereinzelte Begebenheiten dem Andenken der Nachwelt überliefert sind. Die ersten Versuche, die zerrütteten Staaten durch überdachte, das bürgerliche Leben und die staatliche Gliederung regelnde Verfassungen neu zu gestalten, wie z. B. das im Alterthum mit Recht gerühmte Verfassungswerk Lykurgs in Sparta (im 9. Jahrh. vor Chr. G.), wodurch Sparta's Gemeinwesen die Form einer Monarchie mit weise gegen einander abgewogenen Staatsgewalten erhielt. — die Gründung öffentlicher Spiele und Festversammlungen, wie z. B. der später für das gesammte griechische Leben

so wichtig gewordenen olympischen Spiele durch den Eleer Iphitus, den Zeitgenossen des Lykurgus; — Einrichtungen zur Förderung des Handels und Verkehrs, wie z. B. die Einführung allgemeiner Maasse und Gewichte und des gemünzten Geldes durch den argivischen König Pheidon in Aegina um die Mitte des 8. Jahrhunderts vor Chr. G. Dies und Aehnliches sind die hervorragendsten geschichtlichen Thatsachen aus dieser Zeit.

Ueber die Zustände der geistigen Bildung in diesem Zeitraume sind wir dagegen nicht auf die Zusammenstellung eben so kärglicher Nachrichten beschränkt, sondern können uns von ihnen aus noch vorhandenen gleichzeitigen Denkmälern eine vollständigere Vorstellung bilden. Durch eine günstige Fügung des Geschickes sind uns zwei Schriften erhalten, die uns von den damaligen Lebens- und Bildungszuständen das lebendigste Bild gewähren. Dies sind zwei Dichtungen des Hesiod, der ein Jonier von Herkunft, der Sohn eines Schiffers aus der äolischen Kolonie Kyme um 900 vor Chr. G. in dem böotischen Askra in der Nähe von Thespiä lebte, wo er ansässiger Bürger war, Viehzucht und Ackerbau trieb, und daneben die edle Sängerkunst übte. Die eine dieser Dichtungen, „die Werke und Tage", ein in Verse gebrachter Hauskalender, die Beschäftigungen eines bürgerlichen Jahres in Ackerbau und Viehzucht umfassend, ist nicht blos durch die Schilderung der damaligen Beschäftigungen des bürgerlichen Lebens, des Ackerbaues und der Schifffahrt ein unschätzbares Denkmal des gleichzeitigen Bildungsstandes, sondern auch durch seine eingestreuten Betrachtungen und Lehren eine Darstellung des damaligen sittlichen Ideenkreises. Hesiod, von Natur, wie es scheint, von ernster, selbst düsterer Sinnesweise, — schelten bei ihm doch selbst die Musen, — und durch widerwärtige Erlebnisse in seiner eigenen Familie, — ein habsüchtiger Bruder übervortheilte ihn mit Hülfe unredlicher Richter im väterlichen Erbe, — noch trüber gestimmt,

klagt in diesem Gedicht schon über die Verderbniss seines Zeitalters, und es ergibt sich aus seinen Klagen wenigstens so viel, dass die Menschen und menschlichen Zustände damals schon waren wie jetzt, und dass von jeher das goldene Zeitalter für kein Geschlecht in der Gegenwart lag. Demgemäss betrachtet er denn auch das vorausgegangene Heroenalter als weit über seiner Zeit stehend, und die Heroen erscheinen ihm trotz ihres durch Kriege und Kämpfe auch mühseligen Lebens, als übermenschliche Halbgötter.

In dem zweiten Gedichte, der Theogonie, schildert Hesiod den damaligen Glaubenskreis, wenigstens in seiner grösseren Hälfte: die Entstehung der Welt und der Götter aus der Urgottheit, dem Chaos, d. h. dem unendlichen Raume, und die darauf gefolgten grossen Götterkämpfe, bis zur Gelangung des jüngsten Göttergeschlechtes, der Kroniden, zur Weltherrschaft, und bis zur Schöpfung der Menschen; im Ganzen nach dem Gange der ägyptischen Glaubenslehre, wie sie im ersten Bande dieses Werkes geschildert wurde. Den ganzen ersten Theil dieses Glaubenskreises also: die Kosmogonie, Theogonie und die Götterkämpfe enthält dieses Gedicht. Nimmt man dazu die in den „Werken und Tagen“ vorkommenden Vorstellungen von der Gründung der ersten menschlichen Zustände durch Prometheus, und die Ansicht von den auf einander folgenden, sich immer verschlechternden Zeitaltern, und ergänzt sie mit der in der Odyssee vorkommenden Schilderung von der Unterwelt, welche Homer, wenn auch zunächst für seine dichterischen Zwecke dienend, doch dem Glauben der Zeit gemäss darstellen musste, so haben wir alle Haupttheile des damaligen Glaubenskreises in ziemlicher Vollständigkeit beisammen.

Während einer im Ganzen so ruhigen und thatenlosen, von grösserer geistiger Anregung so entblössten Zeit lässt sich natürlich eine irgend bedeutende Veränderung im Ideenkreise einer Nation nicht erwarten; es

ist im Gegentheile vorauszusetzen, dass der von den früheren Geschlechtern ererbte Glaube im Ganzen gleichförmig fortgedauert habe, ausgenommen die etwanigen Veränderungen eines langsamen, der Verwitterung ähnlichen Verfalles, die jeder Ideenkreis durch sein zunehmendes Alter und durch die Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht erleidet. Und in diesem Zustand zeigt sich denn auch der Glaubenskreis der damaligen Zeit bei Hesiod. Es ist überraschend, wie die Grundzüge der alten ägyptischen Glaubenslehre, und zwar merkwürdiger Weise mit der bei den Phönikern eingetretenen Umbildung des Urgottheits-Begriffes, — auch bei Hesiod gehört Eros zu den Urwesen, — selbst noch in dieser späteren Form durchschimmern; obgleich durch den Einfluss der Jahrhunderte und die Uebertragung auf einen fremden Boden ein Verfall derselben dadurch eingetreten ist, dass die bei den Aegyptern schon vorhandene und dem roheren Bildungsstande der Griechen noch mehr zusagende Verehrung der aus der Sagengeschichte entstandenen Gottheiten, der Kroniden, die älteren spekulativen Götterbegriffe verdrängt und ihr Verständniss verdunkelt hat. Hesiod steht in der Mitte zwischen dem älteren ägyptischen Glaubenskreise der heroischen Zeit, wie er in den Eleusinien und bei Orpheus vorkommt, und dem späteren, ganz vermenschlichten Ideenkreis der geschichtlichen Zeit, wie er im ersten Theile nachgewiesen wurde, und man kann den Verfall des Glaubenskreises von jenem Ausgangspunkt bis zu diesem Endziele hin an Hesiod als an einer Mittelstation deutlich nachweisen.

Auf diese Weise dienen uns die Gedichte Hesiods als unschätzbare Denkmäler des geistigen Bildungsstandes der damaligen Zeit, und ohne sie würde uns die Einsicht in den Entwicklungsgang der griechischen Bildung ganz verschlossen seyn. Aber dies ist nur die eine Seite der damaligen Bildung. Gerade je weniger dieser Zeitraum den Zeitgenossen Anregung zu eigener schöpferischer

Thätigkeit darbot, je mehr das Leben der Gegenwart klein und leer, die Vergangenheit gross und thatenreich erschien, um so mehr musste das Denken in der Erinnerung schwelgen, um so mehr musste sich die ganze geistige Thätigkeit auf die Verarbeitung dieser Erinnerungen, auf die Thätigkeit der Phantasie hinwenden; die dichterische Darstellung der Vergangenheit, die geschichtliche Dichtung musste sich entwickeln, denn gerade einer ruhigen und thatenlosen Zeit ist die Beschäftigung mit den Erinnerungen einer bewegteren und thatenreicheren Vorzeit naturgemäss und geistiges Bedürfniss. Schon waren die Griechen zu gebildet, als dass sie in der Erwerbsthätigkeit des täglichen Lebens und in den sinnlichen Genüssen allein hätten dumpf hinleben können. Der müssige Geist suchte auch eine befriedigende Thätigkeit, und diese fand er in der Verarbeitung der reichen, von den früheren Geschlechtern ihm überlieferten geschichtlichen Erinnerungen. Nach so ereignissreichen Jahrhunderten, wie die Heroenzeit, musste ganz Griechenland, besonders aber die bei jenen Ereignissen betheiligten Volksstämme und Gegenden, von solchen geschichtlichen Erinnerungen voll sein. Zunächst durch mündliche Erzählung in den Augenblicken der Muse entstanden und fortgepflanzt, mussten sie auch frühzeitig in den Mund der Sänger kommen, die das Gehörte zusammenstellten und zum Stoff ihrer Gesänge machten. So waren unstreitig mündliche und dichterisch abgefasste Sagen, Darstellungen einzelner geschichtlicher Ereignisse, den Begebenheiten selbst unmittelbar gefolgt, und hatten sich auf dieselbe Weise auch bei den nachkommenden Geschlechtern forterhalten. Der grösste Theil der geschichtlichen Kunde musste bei der geringeren Verbreitung der Schreibekunst auf diesem Wege erhalten worden seyn. Bei Homer finden sich daher zahlreiche Anspielungen auf solche ältere Gesänge über fast alle besonderen Ereignisse der Heroenzeit: die Thaten des Herakles und Theseus, die Argonautenfahrt, die Kriege gegen Theben, den Kampf der Kentauren und Lapithen, die Hochzeit der Thetis und des Peleus u. s. w.; über einzelne Vorfälle des trojanischen Krieges, die in der Ilias nicht dargestellt sind, wie der Streit des Odysseus und Achilleus, der Bau des hölzernen Rosses und die Zerstörung Troja's; über die Schicksale der einzelnen Helden bei ihrer Rückkehr, z. B. die Ermordung des Agamemnon und die Rache des Orestes u. a. m. Es ist offenbar, dass diese Gesänge einfache Geschichts-Erzählungen waren, die sich an den Gang der Begebenheiten anschlossen und die vorhandene, mündlich verbreitete Kunde getreu überlieferten; wenn auch natürlich nicht ohne eine dichterische Ausmalung je nach der geistigen Begabung des Sängers. In dieser einfacheren Form, vorzugsweise vermittelt durch mündliche Ueberlieferung und Darstellung, mochte die geschichtliche Kunde schon seit dem Ende der Heroenzeit durch die Sänger gepflegt worden seyn, und war allmälig zur vorherrschenden Geistesthätigkeit und Lieblingsbeschäftigung der nachfolgenden Generationen herangewachsen. Eine solche Fortpflanzung der geschichtlichen Erinnerungen durch die Vermittlung von Sängern und Volksgesängen, so fremdartig sie uns auch erscheinen mag, kommt doch bei allen Völkern auf einer ähnlichen Kulturstufe vor, und findet sich selbst noch in unseren Tagen nach so vieltausendjähriger Existenz der Schreibkunst bei noch einfacher civilisirten Stämmen, wie z. B. bei den Serben und Montenegrinern. So dichtete also auch Hesiod der damals herrschenden Zeitrichtung gemäss geschichtliche Gesänge, theils kleinere — in der älteren Weise einzelne geschichtliche Ereignisse darstellend, wie z. B. die Hochzeit des Keyx, des Fürsten von Trachin, die Hochzeit des Peleus und der Thetis; oder die Geschichte der Frauen, die mit Göttern Helden erzeugt hatten, wie z. B. Alkmene, die Mutter des Herakles, aus deren Geschichte noch ein Bruchstück vorhanden ist: den Kampf des Herakles mit

Kyknos und die Beschreibung seines Schildes enthaltend: — theils grössere, z. B. eine Melampodie, die Geschichte des Melampus, des alten argivischen Fürsten, Priesters und Weissagers; oder die Geschichte des Aegimios, des Freundes und Bundesgenossen von Herakles; oder die Fahrt des Theseus und Peirithoos in die Unterwelt. Schon diese grosse Zahl der Gedichte Eines Mannes gibt einen Begriff von dem Reichthum der geschichtlichen Erinnerungen dieses Zeitalters.

Wie sich aber in jeder Zeit ausgezeichnete Persönlichkeiten finden, in denen die herrschende Geistesrichtung mit angemessenen Naturgaben zusammentrifft, und sich dadurch auf ihren Gipfelpunkt steigert, so brachte auch diese Zeit einen jonischen Sänger hervor, durch welchen die geschichtliche Poesie auf eine nie mehr erreichte Stufe der Vollendung erhoben wurde. Dies war Homer, aus der äolisch-jonischen Pflanzstadt Smyrna gebürtig, der nach Herodot in der Mitte dieses Zeitraumes, im 9. Jahrhundert v. Chr. G., in der beginnenden Blüthe der kleinasiatischen Pflanzstädte lebte. Jonien war nicht allein als Schauplatz des trojanischen Krieges reich an einheimischen Sagen, die sich auf diesen Krieg und die mit ihm in Verbindung stehenden Ereignisse bezogen, sondern vereinigte auch als Sammelplatz der verschiedenartigsten Stämme, die sich seit den unruhigen Zeiten der Wanderungen in zahlreichen Kolonien hier niedergelassen und ihre heimathlichen Erinnerungen mitgebracht hatten, zugleich die Sagen aus dem gesammten übrigen Griechenlande bei sich; so dass den jonischen Sängern ein unerschöpflicher Stoff für ihre dichterischen Darstellungen zu Gebote stand, mit denen sie die Musestunden ihrer lebenslustigen Landsleute, ihre Mahle und Festversammlungen ausfüllten und erheiterten.

Dieses Sagenstoffes bemächtigte sich nun Homer und verarbeitete ihn zu grossen zusammenhängenden Gedichten. Ein Theil derselben ging verloren, wie z. B. eine Herakleis, in der die Einnahme von Oechalia in Thessalien den

Mittelpunkt gebildet zu haben scheint; eine Thebais, die thebanischen Kriege darstellend, — die beiden bedeutendsten aber sind uns erhalten: die Ilias und die Odyssee. In diesen Gedichten empfing die geschichtliche Dichtung eine wesentliche Fortbildung und Vervollkommnung dadurch, dass in ihnen nicht mehr, wie bisher, der geschichtliche Stoff, die Mittheilung der geschichtlichen Ueberlieferung Hauptsache, die dichterische Darstellung aber blos untergeordnetes Mittel war, sondern vielmehr die dichterische Darstellung, die Freude am Kunstwerke Hauptsache, der geschichtliche Stoff dagegen nur untergeordnetes Mittel zur Erreichung dieses Zweckes wurde. Zu diesem Ende verband Homer die einzelnen Sagen, die vorhandenen Erzählungen geschichtlicher Begebenheiten nicht mehr, wie bisher, zu blossen geschichtlichen Ganzen, in welchen die einzelnen Theile nach der geschichtlichen Reihenfolge und der Zeitordnung aneinander geknüpft sind; sondern er machte sie zu wirklichen dichterischen Kunstwerken, zu künstlerisch verbundenen Ganzen, welche durch die innere Einheit eines Planes zusammengehalten werden, dem alles Einzelne dienstbar ist. Die Darstellung selbst hob er weit hinaus über das Interesse, das der geschichtliche Stoff allein erregen würde, zu einem fortwährenden dichterischen Genusse, indem er durch die Macht seiner schöpferischen Phantasie auch dem Geringsten Leben und Beseelung einhaucht. Ueber das Ganze seiner Dichtungen endlich verbreitete er den Reiz seiner heiteren, milde Lebenslust athmenden Stimmung, die ihren wohlthätigen Zauber üben wird, so lange es fühlende Herzen gibt. Wenn irgend Kunstwerke den Stempel des Genies und persönlichen Charakters ihres Urhebers tragen, so sind es die Werke Homers. Nur einer vorübergehenden, jetzt schon beseitigten Paradoxie, aus halbreifer Geschichtskunde hervorgegangen, konnte es einfallen, einen solchen Geist, die Perle der griechischen Dichter, in's Reich der Abstractionen verweisen zu wollen. Aus eben so unreifen, halbwahren Ansichten

über den Entwicklungsgang der griechischen Bildung entstand die durch diese Skepsis hervorgerufene Annahme, dass so umfangsreiche Gedichte, — die Ilias hat über 15,000 Verse, die Odyssee über 12,000, die Thebais nach der Angabe der Alten hatte 9600, — blos durch die mündliche Dichtung entstanden und durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt worden seien. Gegen eine solche Annahme spricht das gesammte Alterthum. Homer selber erwähnt die Schreibkunst, und zwar als schon im Heroenalter geübt. Schon Bellerophon erhält von Prötos einen Uriasbrief, der ihm den Tod bringen soll: Prötos, so erzählt Homer,[30]

Hiess ihn gen Lykien ziehn, und reicht' ihm verderbliche Schrift dar,
In das gefaltete Täflein, viel Unheilvolles, gegraben,
Die er dem Schwäher zu zeigen gebot, dass der ihn erschlüge.

Ausdrückliche Angaben von Früheren und Späteren leiten die griechischen Schriftzeichen von den Pelasgern und den phönikischen Einwanderern her, und die ältesten noch vorhandenen Schrift-Denkmäler, die fast bis in das Zeitalter Homers hinaufreichen, bestätigen diese Angaben. Die Schreibkunst war also auch schon von den ältesten Zeiten der griechischen Geschichte vorhanden. Eben so wenig fehlte es an Schreibmaterial. Schriftwerke der Alten, nicht etwa blos auf Bleitafeln, wie die im Tempel zu Helikon aufgestellten Werke Hesiods, die noch Pausanias[31] sah, oder auf Wachstafeln, in die man mit dem ehernen Griffel die Schriftzeichen einritzte, wie jenes Schreiben des Prötos, sondern auch auf zubereiteten Thierhäuten, Diphtheren, ähnlich dem späteren Pergament, werden mehrfach erwähnt;[32] Schreibkunst und Schreibmaterial mussten also zu Homers Zeiten schon im allgemeinen Gebrauche seyn. Es kann daher gar keinem gegründeten Zweifel unterliegen, dass Homer die Schreibkunst, die er kannte, selber auch übte, dass er mit einem Wort seine Gedichte niederschrieb. Erst durch die Schreibkunst wird das Wunder einer solchen Ausbildung der epischen Poesie, wie sie in den Werken Homers erscheint, physisch möglich und begreiflich. Es wäre der Mühe nicht werth, bei solchen halbreifen Paradoxien zu verweilen, wenn sie nicht auf das Engste mit derselben Skepsis der unkundigen Beschränktheit zusammenhingen, die auch in der Geschichte der Philosophie der Einsicht in den Zusammenhang der Denkerscheinungen so hemmend entgegentritt.

Auch der religiösen Dichtung blieb Homer nicht fremd; gewährte ja doch der Gottesdienst mit seinen Feierlichkeiten und Festen der Dichtung des Sängers vielfache Veranlassung. Auch Homer behandelte daher Göttersagen in grösseren und kleineren Hymnen; wie er denn auch bedeutendere Theile des Glaubenskreises, z. B. die Götterwelt in ihrer Einwirkung auf das menschliche Treiben, ja selbst eine Schilderung der Unterwelt in seine Dichtungen verflocht. Aber auch über diese Gegenstände der Frömmigkeit verbreitete er denselben heitern Weltsinn, der in seinen übrigen Dichtungen weht. Unter seinen Händen verlieren sie den Ernst der frommen Gläubigkeit und werden menschlich heiter, selbst scherzhaft. Aber gerade wegen dieses Gepräges seiner persönlichen Sinnes- und Dichtungs-Weise können sie nicht als Maasstab für den allgemeinen Entwicklungszustand der religiösen Vorstellungen seiner Zeit dienen, und man würde irren, wenn man aus ihnen schliessen wollte, der ältere strenge fromme Glaube hätte sich bei den damaligen Griechen in eben dem Maasse verweltlicht und aufgelöst. Es ist im Gegentheile wohl gar nicht zu zweifeln, dass wenn auch der Grieche, gleich unseren Vorfahren im Mittelalter, einem derben Spasse über seine Glaubenswelt nicht spröde aus dem Wege ging, doch der Ernst des Glaubens und die Ehrfurcht vor den Göttern seine dauernde Gemüthsstimmung war, und dass der religiöse Sinn der Zeitgenossen daher von Hesiod getreuer dargestellt ist, als von Homer.

Auf diese Glanzperiode der geschichtlichen Dichtung folgte nun, selbst nachdem der griechische Geist schon andere Bahnen eingeschlagen hatte, noch eine lange Nachblüthe des Epos; zunächst von unmittelbaren Zeitgenossen Homers in Kleinasien, wie z. B. Stasinos von Kypern und Arktinos von Milet, dann auch in den folgenden Jahrhunderten bis herab in die spätere geschichtliche Zeit bei den übrigen Griechen, wie z. B. Kinäthon von Sparta, Eumelus von Korinth, Hagias von Trözene, Pisandros von Rhodos u. A.; und es waren unter ihnen noch ausgezeichnete Dichter, wie denn die herrlichen Bruchstücke einer Herakleis, die sich bei den Idyllen des Theokrit und Moschus finden, wahrscheinlich dem Pisandros angehören, dem die alexandrinischen Kritiker den ersten Platz nach Homer und Hesiod anwiesen.

Schon in dieser Periode erscheinen Kleinasiaten und Jonier, ein Homer, Hesiod, Pisandros, als Häupter und Träger der griechischen Bildung. Noch mehr aber ist dies in dem nun folgenden Zeitraume der Fall; denn während dieses ganzen Zeitraumes stehen die kleinasiatischen Griechen, insbesondere die Jonier, geradezu an der Spitze des griechischen Lebens; sowohl des materiellen in Verkehr und Handel, als auch des geistigen in Literatur und Poesie.

Auch dieser Theil der griechischen Geschichte ist sehr mangelhaft gekannt; theils weil die ältesten jonischen Geschichtschreiber: ein Kadmus, Dionysius, Hekatäus, sämmtlich von Milet, Pherekydes von Leros bei Milet etc. verloren gegangen sind und wir uns auf Bruchstücke und vereinzelte Nachrichten Späterer beschränken müssen; theils aber auch und hauptsächlich weil selbst dieses spärliche Material von den neueren Darstellern der griechischen Geschichte nicht gehörig benützt worden ist. Dies hat seinen Grund in dem unrichtigen Standpunkte, von dem aus man die griechische Geschichte zu betrachten pflegt. Da sich Staatsleben und Bildung der Griechen auf ihrem

späteren Gipfelpunkte in Athen zusammenzogen, und athenische Schriftsteller die vollendetsten Meisterwerke in den höchsten Gebieten der Literatur hervorgebracht haben, so begreift es sich, wie vorzugsweise attische Schriftwerke aus dem Untergange der alten Welt gerettet worden sind, — obgleich auch von diesen bei weitem nicht alle Hauptwerke, — während die Mehrzahl der ausser- und vorathenischen Geistes-Erzeugnisse in der allgemeinen Zertrümmerung so gänzlich verloren gingen, dass uns nur in den Sammelwerken der späteren Zeit kärgliche Nachrichten von ihrem Vorhandensein, und nur von einzelnen spärliche Bruchstücke erhalten sind, die den Verlust des Untergegangenen nur um so schmerzlicher empfinden lassen. An attischen Schriftstellern in unserer Jugend gebildet, und mit ihrem Ideenkreise aufgenährt, wird uns der sie betreffende Theil der griechischen Geschichte vorzugsweise bekannt; und da in dem späteren Leben bei den Meisten der Ideenkreis der Jugendbildung sich nicht mehr erweitert, so ist die natürliche Folge eine beschränkte Auffassung der griechischen Welt von diesem einseitigen attischen Standpunkte aus, wodurch Athen und Sparta so in den Vordergrund gerückt werden, dass sie nicht blos als Hauptträger der griechischen Geschichte in den späteren Zeiten, sondern als Mittelpunkte der griechischen Gesammtgeschichte auch in den früheren Zeiten betrachtet werden, wo sie in Wirklichkeit weit entfernt waren, eine solche Rolle zu spielen. Denn die Träger des griechischen Lebens waren wechselnd in den verschiedenen Zeiten verschiedene Stämme und Staaten, wie wir bisher schon gesehen haben. Durch die mangelhafte Auffassung dieser durch die ganze griechische Geschichte hindurchgehenden Grunderscheinung ist die ältere griechische Geschichte ganz verkehrt dargestellt worden, und die Kunde von den früheren Staaten und Stämmen, die vor den Athenern an der Spitze der griechischen Bildung standen, ohnehin schon in abgerissenen, blos gelegentlichen

Nachrichten der späteren Schriftsteller auf uns gekommen, ist auf diese Weise im höchsten Grade vernachlässigt.

In Gemässheit also jenes Grundgesetzes von dem Wechsel der politischen und geistigen Hegemonie in den verschiedenen griechischen Stämmen sehen wir in diesem ganzen Zeitraume die kleinasiatischen Griechen und Inselbewohner, insbesondere die Jonier, an der Spitze der griechischen Bildung, und die geistige Erhebung des übrigen Griechenlandes, zuerst der italiotischen und sicilischen Griechen und dann der Athener, beginnt erst recht nach Joniens Fall und Untergang.

Beides, ihre Blüthe und ihren Sturz, verdanken die Jonier vorzugsweise ihrer geographischen Lage. Als Nachbaren der grösseren kleinasiatischen Staaten, insbesondere des von den Assyrern gestifteten lydischen Reiches, erhielten sie von dort Einflüsse höherer Gesittung und Bildung, und Vieles, was gewöhnlich als Eigenthum des jonischen Nationalcharakters aufgefasst wird, möchte, wie mancherlei Spuren in Gottesdienst, Dichtung und Kunst andeuten, jenen Einflüssen asiatischer und besonders assyrischer Kultur zuzuschreiben seyn. Mit Lydien theilten sie die gemeinschaftlichen Feinde; erst die Kimmerier, vor denen das frühzeitig schon blühende Magnesia um die 11te Olymp. **736** vor Chr. G. fiel, dann die Skythen, die von **635** bis **607** Kleinasien unterjochten, — dann die Meder und endlich die Perser, welche der Selbstständigkeit der Lyder und der Jonier zu gleicher Zeit ein Ende machten. Die enge Verbindung der Lyder mit den Joniern und Griechen überhaupt während der jonischen Blüthezeit in den letzten Jahrzehnten dieses Zeitraumes unter Krösus ist aus Herodot allgemein bekannt.

Eine andere Folge dieser geographischen Lage war der blühende Handel der jonischen Staaten. Als Küsten- und Seestädte vermittelten sie frühzeitig den Verkehr nicht blos in nächster Nähe zwischen dem Festlande von

Hellas und Kleinasien, sondern auch in der weitesten Ausdehnung: zwischen den frucht- und goldreichen Gestaden des Pontus Euxinus und Bosporus im Norden und zwischen Libyen im Süden, — von Phönikien und dem übrigen Morgenlande bis zu den Westländern des mittelländischen Meeres nicht blos nach Sicilien und Unteritalien, sondern sogar bis nach nach Südfrankreich und Spanien hin. Verkehr und Schifffahrt waren in allen diesen Richtungen hin äusserst thätig, und der griechische Handel wetteiferte um diese Zeit mit dem phönikischen. Jonische Pflanzstädte bedeckten daher die Küstenländer des mittelländischen Meeres vom Pontus Euxinus an bis nach Sicilien, Unteritalien, ja bis nach dem südlichen Frankreich. Mittelpunkte dieses Verkehrs und desshalb Sitze des Reichthums und der Bildung waren vor allen Samos und Milet. Der samische Handel reichte bis in's Innere von Libyen und bis nach Tartessus in Spanien über die Säulen des Herkules hinaus, nachdem ein samischer Schiffer, Koläos, schon im Jahr **640** vor Chr. G., auf einer Fahrt nach Aegypten von einem Sturm überfallen, dahin verschlagen worden war;[33] und nicht geringer war um dieselbe Zeit (**640** vor Chr. G.) schon die heimische Gewerbsthätigkeit. Samische Architekten und Bildhauer, ein Rhökos und seine Söhne Theodoros und Telekles gossen Bildsäulen in Erz und führten die Prachtbauten des Heratempels in Samos und des Artemis-Heiligthums in Ephesus aus.[34] Milet hatte seine Kolonien nicht blos über die kleinasiatischen und europäischen Gestade des Archipelagus von Kypern an bis in's schwarze Meer ausgebreitet, sondern auch in Aegypten unter Psammetichos (um **630** vor Chr. G.) an der pelusischen Nilmündung eine Niederlassung gegründet und mit seinen Miethsoldaten bevölkert.[35] Denn die erwerbslustigen Jonier dienten weit umher als Söldner, und es widerstrebte ihrem freistädtischen Gewissen keineswegs, in den Sold eines ägyptischen oder asiatischen Königs zu treten, wie denn der

Bruder des lesbischen Dichters Alkäos unter griechischen Miethstruppen bei jenem Heere des Nebukadnezar war, das gegen Aegypten zog und Jerusalem zerstörte[36] (588 vor Chr. G.). Eben so sehen wir später griechische Aerzte, einen Demokedes, Ktesias und andere am Hofe der persischen Könige. Selbst kleinere Städte nahmen an diesem regen Verkehr den lebhaftesten Antheil, und Herodot[37] berichtet zum Beispiel von den Phokäern ausdrücklich, dass sie zuerst unter den Hellenen weite Schifffahrten angestellt hätten, und nicht blos bis nach dem adriatischen Meer und Tyrrhenien, sondern selbst nach Iberien und Tartessus geschifft wären; ja mit dem Könige der Tartessier, Arganthonios, seien sie so befreundet gewesen, dass er ihnen vor dem Angriffe der Meder eine Zuflucht in seinem eigenen Lande angeboten, und, als sie dies nicht angenommen, eine grosse Summe zur Erbauung einer Stadtmauer geschenkt habe. Dass dieselben Phokäer daher bei der Eroberung Joniens nach fruchtlosen Niederlassungsversuchen in Unteritalien und Korsika sich zuletzt nach Massilia, dem heutigen Marseille, so weit entfernt von ihrem Vaterlande übersiedelten, erklärt sich nun. Selbst zu grösseren Landreisen nach weit entlegenen Gegenden trieb der Reiz des Wunderbaren und Mährchenhaften, das die Kunde von den äussersten Gränzen des Völkerverkehrs durch die Fortpflanzung von Mund zu Mund erhalten hatte, und die ersten griechischen Reisebeschreibungen fallen daher in diese Periode und ergötzten die Zeitgenossen mit der Kunde ferner Länder ganz in derselben halb mährchenhaften Färbung, wie die ersten abendländischen Reisebeschreibungen des Mittelalters. So unternahm Aristeas von der Insel Prokonnesos in der Propontis, ein Zeitgenosse des Krösos und Kyros, um 580 vor Chr. G. eine Reise nach den Goldländern des Nordens, den Goldgegenden des heutigen Russlands;[38] und nach Griechenland zurückgekehrt, legte er die Ergebnisse seiner Erfahrungen

in einer Reisebeschreibung nieder, der er die herkömmliche Form der geschichtlichen Erzählung, die hexametrische Form des Epos gab. Denn dass sein Werk keineswegs eine blose Dichtung der Phantasie war, erhellt daraus, dass er nicht blos Wundermährchen erzählte, wie er sie bei den Issedonen gehört haben mochte, — denn so weit war er nach Norden vorgedrungen, — als z. B. von den noch entfernteren einäugigen Arimaspen und den goldhütenden Greifen u. dgl. mehr, sondern dass er auch streng Wahres, Geschichtliches berichtete, wie z. B. die überraschende Nachricht von den in jenen weiten Länderstrichen stattfindenden unruhigen Nomadenwanderungen, deren Wirkungen schon das Alterthum um diese Zeit in den Einfällen der Kimmerier und Skythen erfuhr, und später das ganze römisch-griechische Abendland in der grossen Völkerwanderung der Hunnen noch erfahren sollte. „Alle diese Völker," sagt Herodot nach seinem Berichte,[39] „sollen sich jedes auf seinen Nachbar werfen, und so wurden von den Arimaspen die Issedonen aus ihrem Lande vertrieben, und von den Issedonen die Skythen, und die Kimmerier, die am Meer im Süden (am Pontus Euxinus) wohnten, verliessen, von den Skythen gedrängt, ihr Land." — Ja der Völkerverkehr war um diese Zeit (zu Anfang des 6. Jahrhunderts vor Chr. G.) schon so ausgedehnt, dass sogar Fremde in Griechenland Reisen machten, wie der Hyperboräer Abaris, der als Priester des hyperboräischen Apollo Griechenland, fromme Gaben sammelnd und seine priesterlichen Funktionen durch Sühnungen und Weihungen übend, durchzog; oder der im Alterthume berühmte Anacharsis, der Sohn einer Griechin und eines Skythen aus der königlichen Familie, der Zeitgenosse und Freund des Solon (590 vor Chr. G.).

Dieser so regsame Verkehr erreichte gegen das Ende dieser Periode seinen höchsten Aufschwung, als Aegypten in den letzten Zeiten seiner politischen Selbstständigkeit dem griechischen Handel geöffnet wurde.

Durch karische und jonische Söldner, insbesondere Milesier und Samier, hatte Psammetichos nach der inneren Zerrüttung durch die Dodekarchie seine Herrschaft erkämpft;[40] durch eine Ansiedlung dieser Miethtruppen an der Pelusischen Nilmündung unterhalb Bubastis sicherte er sich dieselbe (um 630 vor Chr. G.), und eben so stützten seine Nachfolger ihren Thron auf diese ausländischen jonischen Truppen, denen sie als Leibwache sogar in der Hauptstadt Memphis ein eigenes Stadtviertel einräumten; natürlich daher dass die Jonier in Aegypten die Stellung einer bevorzugten Nation einnahmen, gegen die der vormalige Fremden-Hass schwieg. Ja Psammetich liess Aegypter das Griechische erlernen und bildete so eine eigne Dolmetscherkaste, — eine ganz neue früher bei den Aegyptern unerhörte Einrichtung, — um den Verkehr zwischen beiden Nationen zu vermitteln. Diese Begünstigung steigerte sich noch, als Amasis aus den niedern Klassen sich auf den Thron emporschwang (570 vor Chr. G.) und seine des Zaubers einer rechtmässigen Erbfolge ermangelnde Herrschaft durch griechische Truppen und griechische Bündnisse befestigen musste. Er ertheilte den Griechen die Erlaubniss einer ausgedehnten Niederlassung in Naukratis an der kanobischen Nilmündung; und wie eifrig die Griechen von dieser Begünstigung Gebrauch machten, sehen wir aus Herodot,[41] der in Naukratis nicht blos gesonderte Bezirke der griechischen Haupthandelsstaaten: der Milesier, Samier und Aegineten namhaft macht, sondern auch einen Gesammtbezirk, das Hellenion, wo vereinigte kleine griechische Handels- und Seestädte in beträchtlicher Zahl eine gemeinschaftliche Niederlassung hatten; von Joniern: Chios, Teos, Phokäa und Klazomenä; von Doriern: Rhodus, Knidus, Halikarnass und Phaselis; und von Aeoliern: Mitylenä; andere Städte ungerechnet, die auf das Hellenium auch Ansprüche machten, nach Herodot's Meinung ohne ein gegründetes Recht darauf zu haben. Der ganze Zwischenhandel zwischen Aegypten,

Kleinasien und dem schwarzen Meere kam dadurch in die Hände der Griechen und wurde für sie eine neue Quelle der Wohlfarth und des Reichthumes. Naukratis war bald nicht blos der Sitz eines blühenden Handels und sinnlichen Wohllebens, — unter seinen Buhlerinnen war jene Rhodopis, deren Ruf sich durch ganz Griechenland verbreitete und in deren Netzen der Bruder einer Sappho gefangen ward, — sondern es wurde auch ein Stapelplatz geistigen Verkehrs zwischen dem Morgen- und Abendlande, wo die Blüthe der höher gebildeten Griechen: ein Thales, Kleobulos, Solon, Pherekydes, Pythagoras, Theodoros von Samos, zusammenströmten, um ägyptische Gesetzgebung, ägyptischen Glauben, ägyptische Wissenschaft und ägyptische Kunst kennen zu lernen und als Anregung zu höherem geistigem Aufschwunge in die Heimath zurückzubringen. In der Eröffnung dieses Geistes-Verkehres zwischen Aegypten und Griechenland, — jenes alternd in den letzten glücklichen Jahren seiner politischen Selbstständigkeit, fähig eine gereifte Bildung, die Frucht einer mehrtausendjährigen Geschichte, mitzutheilen, — dieses jugendlich aufstrebend, gerade entwickelt genug um das Bedürfniss nach höherer geistiger Anregung zu empfinden und lebenskräftig genug, um aus den empfangenen Keimen in seinem Boden eigene selbstständige Früchte zu erzeugen, — in diesem Zusammentreffen liegt einer jener Zusammenhänge im Völkerleben, die das Daseyn einer allgemeineren Ordnung der menschlichen Dinge beweisen, welche hoch über dem Einzelnen stehend, durch diesen ohne sein Ahnen, die Wirkungen ihres höheren Waltens hervorbringt.

Mit dieser Entwicklung des äusseren Verkehres, des steigenden Wohlstandes der erwerbenden Klassen, hing bei den Joniern, wie bei den übrigen Griechen, nun auch die Gestaltung des inneren Staats-Lebens auf's Engste zusammen. Durch den blühenden Handel und Verkehr kam die arbeitende und erwerbende Klasse, der Bürgerstand, zu Besitz und Reichthum, und durch den Reichthum

zur Macht. Demgemäss musste eine Verrückung des bisherigen politischen Schwerpunktes eintreten. Die bis dahin herrschenden aristokratischen Geschlechter, durch ihre Abgeschlossenheit, ihr Heirathen untereinander, schon ohnehin geringer an Zahl geworden und nun nicht mehr allein besitzend und reich, konnten den aufblühenden Bürgerstand nicht mehr so wie sonst in Unterthänigkeit erhalten; die unteren Klassen, die sich anfingen zu fühlen, suchten sich den oberen gleichzustellen und es begann der innere Kampf zwischen den verschiedenen Ständen, insbesondere dem Adel und dem Bürgerstand, um den Besitz der Macht; diese Partheikämpfe arten oft in blutige Bürgerkriege aus und führen schon in dieser Periode zu Versuchen, den bürgerlichen Uebeln abzuhelfen, durch zum Theil sehr weitgreifende Verfassungsveränderungen, ja selbst, wenn der Besitzstand zu ungleich und die unteren Klassen zu verschuldet und durch ihre Verschuldung in ihrer persönlichen Freiheit gefährdet waren, zu sehr gewaltsamen Vermögensverlusten zu Gunsten der Besitzlosen. Jedermann kennt die durch solche Zustände in Athen veranlasste Verfassungsänderung des Solon im 3. Jahre der 46. Olympiade, 594 vor Chr. G. mit der sie begleitenden Seisachtie. Schon damals fand ganz dieselbe Bewegung Statt, die auch heut zu Tage wieder die europäischen Staaten durchschüttert. Denn zu allen Zeiten und unter allen Völkern treten unter gleichen Verhältnissen immer dieselben Erscheinungen ein, und derselbe Kreislauf der menschlichen Dinge wiederholt sich, heute wie ehemals.

Dieser Kampf der Partheien führte während des vorliegenden Zeitraumes zu einer dem griechischen Staatsleben in diesem Maase eigenthümlichen Erscheinung, zum Auftreten von Gewaltherrschern, Tyrannen, in fast allen bedeutenderen griechischen Staaten. Die Tyrannis entstand meistens so, dass die einander das Gleichgewicht haltenden politischen Partheien durch ihre gegenseitige Missgunst auf einander Einzelnen Gelegenheit gaben, die Macht an

sich zu reissen, indem die eine Parthei, meist das Volk, sich gerne dem Joche eines Herrschers unterwarf, wenn er nur auch die Gegenparthei, meistens die bisher herrschenden Geschlechter, die Aristokraten, unter das Joch beugte. Doch fehlt es auch nicht an Beispielen, dass die aristokratische Parthei, die adligen Geschlechter, die Gewaltherrschaft eines Einzelnen aus ihrer Mitte duldeten, wenn er nur auch das empörerische Volk im Zügel hielt. Die dabei zur Macht Gelangenden waren desshalb keineswegs immer Männer aus dem Volke, sondern in der Mehrzahl Mitglieder des Adels, welche den Widerwillen des Volkes gegen seine bisherigen Herren zur Befriedigung ihres Ehrgeizes benutzten. Solche Männer waren daher meistens mild gegen das Volk und nur hart gegen ihre Standesgenossen, wenn diese sich gegen ihre Herrschaft auflehnten. Dass es daneben auch an Solchen nicht fehlte, die ihre angemaasste Herrschaft mit Gewaltmitteln und Unterdrückung zu erhalten suchten, begreift sich leicht. Diese Form der Herrschaft entstand zuerst im Peloponnes, zu Sykion, durch Orthagoras, einen Mann aus dem Volke, im Anfange des siebenten Jahrhunderts (673 vor Chr. G.); dann in der Mitte des siebenten Jahrhunderts (655 vor Chr. G.) zu Korinth durch Kypselos, und breitete sich bald so sehr über ganz Griechenland aus, dass zu Ende desselben siebenten Jahrhunderts auch schon fast alle bedeutenderen Staaten der kleinasiatischen Griechen: der Mitylenäer, der Samier, der Milesier, unter der Botmässigkeit von Tyrannen standen. Kleisthenes, Tyrann von Sikyon, der reichste Mann seiner Zeit, um dessen Tochter die angesehensten Männer Griechenlands warben, — Periandros, Tyrann von Korinth, und sein Schwiegervater Prokles, Tyrann von Epidauros und Aegina, — Theagenes, Tyrann von Megara, der Schwiegervater des Kylon von Athen, — Melanchros, Tyrann von Mitylene auf Lesbos, der durch Pittakos gestürzt wurde, — Thrasybulos, Tyrann von Milet, der Freund des Thales, — Philokypros, Tyrann

von Kypros, der Freund des Solon, — Panätios, Tyrann von Leontini in Sizilien, — waren Alle Zeitgenossen, die zu Ende des siebenten Jahrhunderts vor Chr. G. herrschten. Nur wenig später, schon um 564 vor Chr. G., gründete der ältere Polykrates in Samos die Herrschaft seines Hauses, die unter Vater und Sohn bis 522 vor Chr. G. ununterbrochen dauerte; die des Pisistratos in Athen begann 560 vor Chr. G.; und um dieselbe Zeit (565 vor Chr. G.) die des Phalaris in Agrigent. Wenn nun auch die meisten dieser Gewaltherrschaften nur Uebergangszustände waren, die in der Demokratie endigten, so hielten sich doch einige derselben mehrere Generationen hindurch, wie z. B. die der Orthagoriden in Sikyon ein volles Jahrhundert, die der Kypseliden in Korinth etliche und siebenzig Jahre, die der beiden Polykrates, des Vaters und Sohnes, in Samos 42 Jahre; nirgends aber behaupteten sie sich länger als in Sizilien, wo wir sie in der ganzen folgenden Periode bis gegen den Tod Platos hin vorfinden werden, ein Zeichen ungeordneter und schwankender bürgerlicher Zustände. Ueberall ward die Tyrannis durch Partheienkampf und bürgerliche Unruhen eingeführt und wieder gestürzt. So z. B. in Lesbos, wo auf den Sturz des Tyrannen Melanchros durch Pittakos (611 vor Chr. G.) ein Bürgerkrieg zwischen der Adelsparthei unter Alkäos und der Volksparthei unter Pittakos ausbrach, und zum Exile der Adelsparthei und zu grosser innerer Zerrüttung führte; und erst nach zwanzigjähriger Dauer durch ein dem zu heilenden Uebel an Gefährlichkeit gleichkommendes Heilmittel beendigt wurde, dadurch nämlich, dass die Volksparthei den Pittakos (590 vor Chr. G.) zum unumschränkten Diktator, Aesymneten, erwählte. Denn der Fall steht wohl einzig in der Geschichte da, dass ein Mann im Partheienkampfe zu unumschränkter Gewalt erhoben, freiwillig sich derselben wieder entkleidete, nachdem er seinem Vaterlande Ruhe und bürgerliche Ordnung wiedergeschenkt, wie es Pittakos in Mitylene

that, der, als er die Partheien versöhnt und die vertriebenen Aristokraten wieder in's Vaterland zurückgerufen hatte, nach einer untadeligen zehnjährigen Amtsführung seine Gewalt niederlegte und in den Bürgerstand wieder zurücktrat. Aehnlich war es in Milet, wo vor der Tyrannis des Thrasybul eine über zwei Generationen dauernde Partheifehde den Staat durch die ganze Mitte des siebenten Jahrhunderts lähmte und siechen liess, so dass die endlich ermatteten Partheien durch die zu Schiedsrichtern herbeigerufenen Parier ihr Gemeinwesen mussten ordnen lassen; wobei deren Verfahren so sehr von gesundem Menschenverstand zeugt, dass es werth ist, bei Herodot nachgelesen und namentlich von der Schaar unserer Weltverbesserer beherzigt zu werden.[42] Demungeachtet waren diese Gewaltherrschaften keineswegs immer Zeiten des Druckes und der Noth, sondern im Gegentheile, da sie in die Zeiten des regsten geistigen Aufschwunges fielen, meist Zeiten der Wohlfahrt und des Gedeihens, und die Höfe einzelner derselben, wie die eines Periander von Korinth, eines Polykrates von Samos, eines Hippias von Athen, eines Gelon und Hieron von Syrakus waren Sammelplätze der Dichter und Pflegestätten der Wissenschaften und Künste, wie denn z. B. Polykrates und Pisistratus die ersten grösseren Büchersammlungen anlegten,[43] und der Letztere die Gedichte Homers zusammenbringen und ordnen liess.

Dieser Partheienkampf dauerte nun auch nach dem Sturze der Tyrannis noch in der nächstfolgenden Periode fort, und alle politischen Begebenheiten auch dieses Zeitraumes sind mit diesen Kämpfen verflochten, die in der grossen Mehrzahl mit dem Siege der demokratischen Parthei endigen und die fast allgemeine Einführung demokratischer Staatsformen herbeiführen. Nur wenige Staaten durchdauern diese politischen Erschütterungen mit ihren alten Verfassungen, wie z. B. Sparta, das mitten unter den Freistaaten der übrigen Griechen seine alte monar-

chische Staatsform beibehielt, wenn es auch nicht ganz dem Einflusse der Zeitbewegung entging und neue Institutionen theils im aristokratischen, theils selbst im demokratischen Sinne, wie z. B. das Ephorat, in sich aufnahm.

Die Folgen des eingetretenen materiellen Aufschwunges in Handel und Verkehr zeigen sich aber nicht blos im Staatsleben, im Kampfe des Bürgerstandes mit dem Adel, sondern auch in einer neuen geistigen Richtung, welche der unmittelbare Ausdruck der im Volke verbreiteten Wohlfarth und des erhöhten Lebensgenusses ist. Diese neue Richtung ist die vorherrschende Entwicklung des Gefühlslebens, wie es einem Zeitalter angemessen und natürlich ist, welches anfängt in der vorhandenen Wirklichkeit sein Genüge zu finden, weil es von dem Bewusstseyn eines gesteigerteren Lebens in der Gegenwart erfüllt ist, und nicht mehr nach der Vergangenheit als einer höhern Zeit ausschliesslich zurückzusehen braucht. Diese Steigerung des Gefühlslebens fand ihren Ausdruck in der nun aufblühenden Gefühlsdichtung, der Gesangsdichtung, und der sie begleitenden Musik, der eingeborenen Aeusserungsweise jedes in Lust und Leid erregten Gemüthes. Natürlich tritt diese Wendung im Geistesleben nicht so ein, dass nun die bisher gepflegte geschichtliche und religiöse Dichtung, die Beschäftigung mit der Vergangenheit und der Glaubenswelt plötzlich aufgehört hätte, um der neuen Dichtungsweise Platz zu machen, — sind ja die Dinge in der Welt, wie schon Anaxagoras sagte, nicht mit dem Beile von einander gehauen; sondern so, dass zwar die geschichtliche Dichtung, wie wir schon gesehen haben, sich während dieses Zeitraumes noch einer langen Nachblüthe erfreute, aber doch immer mehr abnahm, während die Gefühlsdichtung in allen Richtungen des thätigen Lebens: in den Angelegenheiten der Religion, des Staates und der Familie, einer immer reicheren Entfaltung entgegenging und bald ihren Höhepunkt erreichte.

Auch auf dieser neuen Bahn gingen die gebildeteren Jonier voran, und die ersten noch herben Sänger der kriegerischen Begeisterung, der trauernden Klage und des hassenden Spottes: ein Kallinos von Ephesos, Archilochos von Paros, Simonides von Amorgos, Tyrtäus von Milet, um das Ende des achten und den Anfang des siebenten Jahrhunderts vor Chr. G.; endlich Mimnermos von Kolophon, der Dichter der schwermüthigen Liebe, ihr jüngerer Zeitgenosse um das Ende des 7. Jahrhunderts waren alle Jonier. Selbst der erste gleichzeitige dorische Lyriker, Alkman von Sparta, war wenigstens von Geburt ein Kleinasiate, ein Lydier aus Sardes. Archilochos, in welchem sich alle Tugenden und Fehler des jonischen Nationalcharakters, hervorgehend aus einer leicht und heftig erregbaren Leidenschaftlichkeit, vereinigten, gab der neuen Dichtungsweise schon gleich eine solche Ausbildung, dass die Alten, obgleich sie seinen persönlichen Charakter höchlich missbilligten und seiner Dichtungsweise mehr eine herbe und strenge Grossartigkeit des Ausdrucks und der Gefühle, mehr Stärke und Gedrungenheit als Schönheit beilegten, ihn doch einstimmig an dichterischem Werthe dem Homer an die Seite setzten. Eben so war es ein Jonier, der die Ausbildung der Musik, insbesondere der religiösen, mit dem Aufschwunge der Lyrik gleichen Schritt gehen liess, der die Kithara vervollkommnete, damit sie künstlicherer Gesangsweissen fähig würde, und die Notenschrift erfand, welche von da an im Alterthume in Gebrauch blieb, damit er seine Liederweisen aufzeichnen konnte, und dessen musikalische Reformen selbst in Sparta angenommen wurden: Terpandros aus Antissa in Lesbos in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts vor Chr. G., ein jüngerer Zeitgenosse des Archilochos. Lesbier endlich, Alkäos und Sappho, waren es, welche die Gefühlsdichtung auf die höchste Stufe der Vollendung erhoben, und zwar noch gegen Ende des siebenten und zu Anfang des sechsten Jahrhunderts, da ihre Blüthezeit in die Jahre 610

bis 580 vor Chr. G. fällt, mitten unter jene erbitterten Partheikämpfe zwischen Adel und Volk, die mit dem Sturze der Adelsparthei und der Erhebung des Pittakos zur Aesymnetenwürde endigten, und mit denen auch ihre persönlichen Schicksale verflochten waren, da Beide der Adelsparthei angehörten. Denn nicht blos Alkäos, als eines der Häupter des Adels, theilte die Verbannung seiner Parthei, sondern es wird auch von Sappho ausdrücklich berichtet, dass sie zur Zeit des attischen Archonten Kritias, als die Gemoren zu Syrakus sich der Herrschaft bemächtigt hatten, d. h. im Jahr 592 vor Chr. G., als Flüchtige von Mitylene nach Sizilien übergeschifft sey, das wie alle griechischen Städte Unteritaliens mit den Joniern im lebhaftesten Verkehre stand. Durch Pittakos, der seine Gewalt auf die edelste Weise zur Versöhnung der Partheien anwandte, kehrten jedoch Beide in ihr Vaterland zurück und verbrachten da den Abend ihres Lebens. Die Namen des Alkäos und der Sappho gehören zu den gefeiertsten des Alterthums, und die letztere war nicht blos als Dichterin, sondern auch als Frau eine der seltensten und bewunderungswürdigsten Erscheinungen. Welcher Adel der Gesinnungen, welche Grösse und Hoheit der Gedanken, welche künstlerische Schönheit und Vollendung der Form in Beider Meisterwerken herrschten, das zeigen uns die Gedichte des Horaz, der in dem hochgebildeten Zeitalter des Augustus aus ihrem Studium und ihrer Nachahmung jene Vollendung und jenen bezaubernden Reiz schöpfte, womit er seine Zeitgenossen entzückte und in denen er noch heute unübertroffen dasteht. Leider hat uns das ungünstige Geschick nur wenige Reste von Beiden, nur wenige kärgliche und abgerissene Bruchstücke übrig gelassen, doch ist darunter eine Ode der Sappho, eine Schilderung der tiefsten und leidenschaftlichsten Liebe enthaltend, welche uns die vom Alterthume ihren Gedichten gezollte Bewunderung begreiflich macht und rechtfertigt. Zugleich

welche hohe und freie Bildung der Jonier setzt es voraus, dass in diesen frühen Jahrhunderten, mitten unter den übrigen griechischen Staaten, die durch Sitte und Gesetz die Frauen zu dunkler Häuslichkeit verdammten, bei ihnen gerade aus den Frauen ein so hoch begabter Geist hervorging, der in der ganzen späteren Geschichte unter dem weiblichen Geschlechte wenig Ebenbürtige und keine Höherstehende fand; eine Frau, die sich einem erhaltenen Fragmente zu Folge ihres künftigen Nachruhmes wohl bewusst war und das Schicksal derer ihres Geschlechtes bemitleidet, die ohne die Dichtergabe namenlos in den Staub und die Vergessenheit hinsinken.

Von dieser höchsten Stufe stieg die Gefühlsdichtung in der nächsten Generation bei den unmittelbaren Nachfolgern der lesbischen Schule schon wieder herab. An die Stelle der hochsinnigen Schönheit, die in ihren Gedichten athmete, trat bei diesen die heitere Anmuth und der leichte spielende Scherz. Der Vertreter dieser Richtung war ebenfalls wieder ein Jonier, Anakreon von Teos, um 578 vor Chr. G., noch zu Lebzeiten des Alkäos und der Sappho, geboren. Die Blüthe seiner Jahre verbrachte er in heiterem Lebensgenusse zu Samos am Hofe des Polykrates, bei dessen Vater, dem älteren Polykrates, auch der als Dichter feuriger Liebeslieder im Alterthume berühmte Ibykos von Rhegium eine gastliche Aufnahme gefunden hatte, und nach des Polykrates Tode ging er nach Athen zu den Pisistratiden, wo er sein Greisenalter in gleicher heiterer Musse verlebte. Er war einer der Glücklichen, denen der Himmel ein leichtes Loos schenkt, und die von dem Ernste des Lebens wenig berührt werden. Heiteren Lebensgenuss athmen denn auch die wenigen uns von ihm übrigen Gedichte, die aus einer Umgebung matter Nachbildungen des späteren Alterthumes, unter denen sie uns überliefert wurden, durch eine unnachahmliche zierliche Einfalt und Anmuth ausgezeichnet, als einzig in ihrer Art hervorragen.

Mit Anakreon und seinen Zeitgenossen schliesst sich nun schon der Kreis der eigentlichen Gefühlsdichter, und die späteren Lyriker sind der inzwischen eingetretenen Geistesrichtung gemäss Verstandes-Dichter, Reflexions-Dichter, d. h. Dichter, in denen der Gedanke vorherrscht, dem Gefühl und Einbildung, so hervorragend sie auch seyn mögen, untergeordnet und dienstbar sind.

Denn gleichzeitig mit der Blüthe der Gefühlsdichtung zu Anfang des sechsten Jahrhunderts vor Chr. G., zeigt sich als eine auffallende Aeusserung der immer mehr heranreifenden Bildung eine über alle Stände sich verbreitende Vorliebe zur Sittenbetrachtung, ein vorzugsweise auf die Gegenstände der sittlichen Erscheinungswelt, der Lebensverhältnisse und des menschlichen Verkehres, gerichtetes Nachdenken, wobei zugleich die Redekürze, die knappeste Form des Ausdrucks, als das passendste Gewand des Gedankens betrachtet wird:

Nicht in der Menge der Worte thut kund sich ein weiser Gedanke,
Eins, ein verständiges such; Eins, ein bedächtiges wähl',

ermahnt der weise Thales.[44] Allgemeine Grundsätze des thätigen Lebens in kurzen Sprüchen aufzustellen: Erkenne dich selbt, Nichts allzusehr, Maashalten ist gut: wahrgenommene verborgenere Beziehungen der sittlichen Dinge in Räthseln niederzulegen, Witzworte und kernige Aussprüche über solche Gegenstände zu sammeln und von Mund zu Mund zu tragen wird allgemeiner Hang des Zeitalters. Wettkämpfe in schlagenden Spruchreden werden die Würze festlicher Gelage; sich solche Räthsel gegenseitig aufzugeben, sie in Briefen sich zuzuschicken, sich in Lösungen derselben zu überbieten, bildet den Reiz der geselligen Unterhaltung.[45] Man gräbt Sprüche an Hermen auf öffentlichen Plätzen, an Wegen ein, man setzt sie als Zierrath auf Dreifüsse und Weihegeschenke, man schreibt sie an die Wände der Tempel; eine Lust an

Sittensprüchen, Schlagworten und lehrhaften Gedichten ergreift das ganze Geschlecht; das Moralisiren wird herrschender Zeitgeschmack. Männer die durch eine angeborene Gabe diesen naturwüchsigen Scharfsinn, diese Kürze des Ausdrucks haben, erhalten einen Ruf, und ihre Aussprüche und Schlagwörter werden im Volke von Mund zu Mund getragen, wenn diese Männer auch sonst im Leben weder durch Stellung noch sonstige Grossthaten sich auszeichnen, wie z. B. der sonst unbekannte Myson aus dem Oertchen Chenä in Lakonien. Wie viel mehr Männer von Ansehen und hervorragender Stellung, wie Periandros der Tyrann von Korinth, oder der spartanische Ephore Chilon, oder der athenische Gesetzgeber Solon, oder Pittakos von Mitylene, oder Thales von Milet, oder Bias von Priene, Kleobulos von Lindos und Anacharsis der Skythe, von denen allen ein Schatz von Witzworten und Kernsprüchen im Alterthum gefeiert war, und uns zum Theil noch überliefert ist. Eine ganze Reihe von Männern zeichnet sich in dieser Geistesrichtung aus, unter welchen das spätere Alterthum die hervorragendsten, gewöhnlich sieben an der Zahl, obgleich in der Auswahl nicht ganz übereinstimmend, heraushob und mit dem Ehrennamen der Weisen bezeichnete. Der vorliegende Zeitraum, der diesen meistens gar nicht begriffenen Bildungsstand in sich fasst, wird daher gewöhnlich das Zeitalter der sieben Weisen benannt, dessen Mittelpunkt, wahrscheinlich nach einem Vorfall im Leben des Thales, von den alten Chronographen ins Jahr 585 vor Chr. G. gesetzt wird. Eine so allgemeine Erscheinung ist immer ein Zeichen eines allgemeinen geistigen Bedürfnisses, das sich auf eine solche Weise Luft macht; und wenn es uns fremdartig erscheint, so beweisst das nur, dass eine so geartete Geistesthätigheit nicht uns Zeitbedürfniss ist, dass es nicht mit unserm Bildungsstande stimmt; keineswegs aber dass ein solcher geistiger Bildungsstand überhaupt nicht einmal bei einer Nation eintreten könnte. Denn man darf nicht vergessen, dass der

Bildungsstand wechselnd ist, und je nach dem seine verschiedenen Stufen durchlaufenden Entwicklungsgange ganz verschiedene geistige Bedürfnisse eintreten und verschiedene Geistes- und Geschmacks-Richtungen hervorrufen. Immer wird es dem lebenden Geschlechte schwer sich von der Einseitigkeit loszumachen, seinen eigenen Bildungsstand als allgemeinen Maasstab zu betrachten; und sich im Gegentheil von der Wahrheit zu überzeugen, dass seine Bildung, seine Geistesrichtung, sein Zeitgeschmack auch nur wechselnd und vorübergehend seien, auch nur ein untergeordnetes Glied in der grossen Kette der Entwicklungszustände, welche die Völker und die Menschheit nach und nach durchlaufen. So fremdartig aber auch die vorliegende Kulturperiode der Griechen uns erscheinen mag, so hat sie doch ihres Gleichen auch bei andern Völkern, z. B. bei den Hebräern, bei denen auch auf die Liebeslyrik, von der das „hohe Lied Salomonis" eine Probe ist, die Spruchdichtung folgte, wie uns die „Sprüche Salomonis" und anderer hebräischer Weisen bezeugen. Ja unsre eigne Literatur bietet uns ganz das Seitenstück zu dieser Erscheinung. Auch bei uns folgte auf die Minnesänger im **15.** und **16.** Jahrhundert die Spruchdichtung und ein völlig ähnlicher Zeitgeschmack an Kernsprüchen, Witzreden und Schlagworten, an Sittenlehren, Sprüchwörtern, Wappeninschriften, Sinnbildern u. s. w. war im ganzen **16.** Jahrhundert bis ins **17.** hinein in Deutschland allgemein herrschend, und findet seinen Ausdruck durch Spruchdichter, wie z. B. Logau, der mit den Gnomikern des Alterthums recht wohl eine Vergleichung aushält.

Dieser allgemeine Hang zur sittlichen Betrachtung zeigt sich nun auch in der Dichtung. Es treten Dichter auf, deren Gedichte aus lauter kleinen, in knappster Form ausgedrückten Sittensprüchen bestehen. So Phokylides von Milet, um **600** v. Chr. G., der solche Sprüche mit Vorsetzung seines Namens zu kennzeichnen pflegte:

Das ist Phokylides Spruch: Was nützet die adlige Abkunft
Wenn ihr die Anmuth fehlt in der Red' und bei der Berathung.

Oder:

Das ist Phokylides Spruch: Eine Stadt auf Klippen in Eintracht
Hausend, auch noch so klein, ist stärker als Ninus* in Zwietracht.

Ja die Sprüche, die an öffentlichen Orten aufgestellt waren, hatten noch knappere Form, wie z. B. die Inschriften der Hermen die der Pisistratide Hipparchos in Athen an die Strassen setzen liess:[46]

Dies hat Hipparchos gesetzt: Wandle die Pfade des Rechts.

Oder:

Dies hat Hipparchos gesetzt: Nimmer betrüge den Freund.

Von verwandter Art mögen die Spruchgedichte gewesen sein, welche als Werke mehrerer der obengenannten Weisen erwähnt werden. So hatte man von Chilon **200** Verse in Elegienform, d. h. in abwechselnden Hexametern und Pentametern; von Pittakos **600** Verse und von Kleobulos **3000** Verse Lieder und Räthsel; letztere nach überlieferten Andeutungen im ägyptischen Geschmacke, da Kleobulos selbst in Aegypten sich aufgehalten hatte. Sogar von Anacharsis waren **80** Verse vorhanden, eine Anleitung zu einer haushälterischen Lebensweise. Von allen diesen Gedichten ist bis auf wenige Bruchstücke Nichts auf uns gekommen: von Pittakos ein paar Verse, Reste eines Skolions; von Kleobulos eine Inschrift, und ein Räthsel; eben so ein ganz kurzes, das seiner Tochter Kleobuline zugeschrieben wird. Von Phokylides jedoch haben wir ein

* Ninive.

längeres Gedicht, Sittenlehren enthaltend, das durch spätere Ueberarbeitung entstellt scheint, so dass es gewöhnlich, aber ohne genügenden Beweis, für ein später untergeschobenes Machwerk aus christlicher Zeit erklärt wird. Die vollständigste Einsicht in die Spruchweisheit der damaligen Zeit gewähren uns dagegen die Gedichte des Solon, die theils wirklich das Vollendetste in ihrer Gattung gewesen zu sein scheinen, theils auch in hinreichend zahlreichen Bruchstücken erhalten sind um ein sicheres Urtheil zu erlauben: sie nahmen in der Gnomendichtung den ersten Platz der Zeit und dem Werthe nach ein, und sind noch heute in ihren Bruchstücken Meisterwerke. Solons reiches Leben (von 638 bis 558 vor Chr. G.) fiel gleichzeitig in die höchste Blüthe der Gefühlsdichtung und in die erwachende Pflege der eigentlichen Wissenschaft; denn er war ein fast gleichaltriger Zeitgenosse sowohl von Sappho und Alkäos, als auch von Thales; und Beide, sowohl Thales als Solon, wurden zu den sieben Weisen gerechnet. Und in der That wenn irgend ein Sterblicher, so verdient Solon den Namen eines Weisen; denn wahre heitre Lebensweisheit spricht wohlthuend aus jeder Zeile seiner Gedichte. Keinem aber auch ward diese Lebensweisheit so leicht gemacht, als ihm. Er war vom Schicksal in jeder Beziehung bevorzugt; — er war von vornehmem Geschlecht, ein Kodride; — reich, er trieb Handel bis nach Aegypten; — mit wirklich grossen dichterischen Gaben ausgerüstet; — dabei edel von Gesinnung, ein Volksfreund von reinem Korne, ohne ehrgeizige Nebenabsichten, denn er schlug die ihm angebotene Tyrannis aus; — ein Mann, der im Staatsleben die höchsten Stellen bekleidet und in der ausgedehntesten politischen Thätigkeit die reichsten Erfahrungen gesammelt hatte, denn er war Archon in Athen und gab als solcher seiner Vaterstadt jene demokratische Verfassung, welche die Partheienkämpfe, die Athen bisher zerrüttet hatten, beendigte und seine nachherige Grösse begründete; — endlich weit gereist,

denn er hatte in Aegypten, Kypern, Jonien und Lydien zehn Jahre zugebracht und erfreute sich der persönlichen Freundschaft der bedeutendsten Männer seiner Zeit: eines Amasis, Philokypros, Thales, Mimnermos, Krösos, Anacharsis; ein Mann somit, dem auf alle Weise die Gunst des Glückes lächelte. Die Reste seiner Gedichte gehören daher zu dem Erfreulichsten und Schönsten, was uns das Alterthum hinterlassen hat, und in der Spruchdichtung nehmen sie ohne Widerstreit den ersten Platz ein. So ein vollständig erhaltenes Gedicht über die verschiedenen Wege, auf denen die Menschen dem Glücke nachjagen, worin Er, der Glückliche, demungeachtet das Geständniss macht:

Nimmer noch ward glückselig ein Irdischer, sondern in Mühsal
Ringen sie Alle, so viel Sterbliche Helios schaut.

Seine reifsten Schöpfungen jedoch waren die, worin er seine staatsmännischen Ansichten niederlegte; eines, eine Rechtfertigung seines Verfassungswerkes, und ein anderes, Ermahnungen an sich selbst. Von beiden sind uns leider nur Bruchstücke erhalten, wie z. B. eines, worin er die Greuel des Bürgerhaders schildert und dagegen die Segnungen einer guten Verfassung hervorhebt; oder ein anderes, wo er von seinen Bemühungen spricht, durch seine Verfassung die Rechte des Volks und des Adels gleichmässig zu sichern und dem Volke eine Stellung anzuweisen, in der es weder bedrückt noch allzu frei wäre, wobei er aber auch über die von so manchem anderen Staatsmanne mit empfundene Schwierigkeit klagt, als Gesetzgeber allen Partheien gerecht zu werden; und endlich eines, worin er mit den lebendigsten Farben den hereinbrechenden Sturm einer Gewaltherrschaft schildert, die nur zu bald durch Pisistratos seine eigene Vaterstadt treffen sollte.

So, sehen wir, war auch in diesem Zeitraume die Dichtung der getreue Spiegel der vorherrschenden Geistesrichtung. Beide, Dichtung und Zeitgeschmack, fanden

eine reiche Nahrung und Förderung von einer Seite her, die bisher gänzlich übersehen worden ist, obgleich die geschichtlichen Nachrichten sie ausdrücklich bezeugen: von Aegypten aus. Der neue Verkehr mit Aegypten trug den Griechen die ersten geistigen Früchte; der ganze Schatz der ägyptischen Fabelweisheit eröffnete sich ihnen durch die Vermittlung des Aesopos, der ein Freigelassener desselben Samiers Jadmon in Naukratis war, dessen Sklavin Rhodopis Griechenland mit dem Rufe ihrer Schönheit erfüllte. Die Thatsache selbst, dass Aesopos in diesem Zeitraume (um die 54te Olympiade, um 564 vor Chr. G.) in Griechenland als Fabeldichter aufgetreten sey, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel, und das gesammte Alterthum betrachtet den Aesop als eine allbekannte historische Persönlichkeit. Aber auch die Einzelheiten: dass er aus Aegypten, und zwar aus Naukratis nach Griechenland kam, wo er Mitsklave der Rhodopis bei einem und demselben Herrn, dem Samier Jadmon, war, dass er nach seiner Freilassung zuerst (um das Jahr 564 vor Chr. G.) am Hofe des Krösus in Sardes und dann in Delphi gelebt habe und dort (im Jahr 556 vor Chr. G.) auf die bekannte Weise um's Leben gekommen sey, dass die Delphier noch später das vom Orakel befohlene Sühngeld für seinen Tod öffentlich ausbieten liessen und dass endlich ein Nachkomme jenes Samiers Jadmon als der Einzige, der mit dem verstorbenen Aesop in Beziehung stand, dies Sühngeld empfangen habe; dies Alles sind vollkommen geschichtlich sichere, scharf ausgeprägte und aus der bestimmtesten Wirklichkeit herrührende Einzelheiten — die nicht etwa blos aus Nachrichten Späterer: eines Syncellus, Hieronymus, Eusebius, Diogenes Laertius, Diodor, Plutarch oder Suidas, sondern der vollgültigsten alten Gewährsmänner, eines Heraklides Pontikus, Aristoteles und Herodot herrühren; — so dass es ganz unbegreiflich erscheint, wie man jemals auf den Gedanken verfallen konnte, an seiner geschichtlichen Wirklichkeit zu

zweifeln. Dass aber auch der ganze äsopische Fabelschatz ägyptisch ist, ägyptische Oertlichkeiten und Verhältnisse, ägyptische Sitten und ägyptischen Glauben voraussetzt, dass er mit Einem Wort ganz aus ägyptischem Boden und Leben entsprossen ist, haben neuere Untersuchungen treffend nachgewiesen.[47] Wie dieser so nahe liegende Kultur-Einfluss Aegyptens auf Griechenland übersehen werden konnte, erklärt sich nur aus der belächelnswerthen Verblendung der neueren Schulen, die, wie absichtlich, gegen Alles die Augen verschlossen, was ihren mit Vorliebe gehätschelten Traum von einer völlig abgesperrten, durch ausländische Einflüsse um keinen Preis befleckten, selbstständigen Bildung Griechenlands hätte zerstören können. Nun, da die Kreise des Wissens auch in dem Gebiete der Alterthumskunde sich täglich erweitern, und die selbstgezogenen Schranken der Vorurtheile vor einer freieren Gesammtanschauung der Kulturverhältnisse immer mehr zusammenfallen, bedarf es kaum einer besonderen Widerlegung solcher — geistreichen Ansichten.

In der nun folgenden Generation dauerte zwar der Zeitgeschmack an der Spruchweisheit unvermindert fort, ihr eigentlicher Ausdruck, die Spruchdichtung, fing jedoch schon an, von dem Gipfelpunkte, auf den sie Solon erhoben hatte, herabzusinken. Der in dieser Periode lebende Haupt-Gnomiker, Theognis, zeigt wenigstens weder in der poetischen Form, noch in ihrem lehrenden Inhalte jene hohe Vollendung, welche Solons Meisterwerken in beiden Beziehungen aufgeprägt ist; denn die Gedichte des Theognis sind schon weit herber und weit minder erfreulich, und die in ihnen enthaltene Lebensweisheit ist weit minder rein und edel; doch tragen hieran seine Lebensschicksale auch einen Theil der Schuld. Aus Megara gebürtig und von 580 bis gegen 490 lebend, als älterer Zeitgenosse des Pythagoras, war Theognis in die Parteikämpfe zwischen Aristokratie und Demokratie, die seine Vaterstadt nach dem Sturze des Tyrannen Theagenes

zerrütteten, zu sehr verwickelt, und sein persönliches Schicksal war dabei zu schwer und ungünstig gewesen, — er war mit der aristokratischen Parthei, zu der er gehörte, verbannt, seiner Güter beraubt, und selbst als er in seine Vaterstadt zurückgekehrt war, in sein Besitzthum nicht wieder eingesetzt worden, — als dass er sich zu einer reinen, ganz leidenschaftslosen, eines Weisheitslehrers würdigen Seelenstimmung hätte erheben können. Die Bitterkeit seiner Gemüthsstimmung und der schroffe Adelsgeist, der ihn beseelt, machen seine Sittenlehren und Betrachtungea gar häufig einseitig und versetzen sie durchgängig mit einem starken Beigeschmack seiner Standes-Vorurtheile. Demungeachtet hat der Missverstand der späteren Zeit, die seine Angriffe auf die „Gemeinen“ und seine Verherrlichungen der „Edlen“ in allgemein sittlicher Bedeutung auf Gute und Schlechte, und nicht, wie sie gemeint waren, auf Volk und Adel bezog, und, indem sie das rein Persönliche ausschied und nur das Allgemeine aussuchte, in seinen Sprüchen einen reichen Schatz von Sittenlehren fand, — dieser glückliche Missverstand hat seinen Gedichten: Gnomen, Epigramme, Parodien, Räthsel, Trink- und Liebeslieder, eine so grosse Beachtung in Blumenlesen und Auszügesammlungen verschafft, dass ihre Bruchstücke — nahe an 1400 Verse — uns ein sehr getreues Bild der damaligen Staats- und Sittenzustände darbieten, in welchen es denn allerdings an belehrenden Parallelen mit unsern eigenen Zuständen nicht fehlt.

Auf diesem Standpunkte der vorwiegenden sittlichen Reflexion war nun der griechische Geist für die Pflege der Wissenschaft reif. Nun erst entstand die Philosophie. Erst der höhere Aufschwung des Denkens, der sich in der Ausbildung der Gefühls- und Spruchdichtung kund gab, erzeugte nun, wenn auch zunächst nur bei einzelnen der hervorragendsten Geister, das Bedürfniss nach höherem Wissen, nach Einsicht in die Natur der

Dinge. Der Schritt von der Spruchweisheit zu der Wissenschaft, von jener sittlichen Betrachtung zu dem wissenschaftlichen Denken, von jenem Nachsinnen über die moralische Erscheinungswelt zu der Erforschung des Weltalles überhaupt, liegt nahe und macht sich fast von selbst.

Aber er fand auch noch in der Gunst der Umstände die kräftigste Förderung. Die griechische Wissenschaft hatte nicht einmal nöthig, sich aus sich selbst, aus ihren eigenen Anfängen zu entwickeln, sondern das günstige Geschick hob sie über diesen mühsamen und langsamen Weg hinweg, indem es ihr die Erbschaft des Orients zufallen liess. Aus dem Orient, und zwar aus Aegypten, durch die Vermittlung des mit Aegypten eingetretenen Verkehres, kam den Griechen der Anstoss zur Ausbildung ihrer Wissenschaft. Denn bei den Aegyptern fanden die Griechen schon eine ausgebildete Wissenschaft in allen Zweigen vor, die sie nur in sich aufzunehmen und sich anzueignen brauchten. Und das thaten sie denn; sie lernten; sie gingen bei den Aegyptern in die Schule, und ihre erste Wissenschaft ist kein Hervorbringen, kein Selbsterzeugen, sondern nur ein Lernen und ein Uebertragen des Gelernten in die Heimath. Und auch hier waren es die Jonier, die auf dieser neuen Bahn vorangingen. Einem Thales von Milet, einem Pherekydes von Syros kommt das Verdienst zu, die ersten Verpflanzer ägyptischer Wissenschaft nach Griechenland zu sein, und den Weg gebahnt zu haben, auf welchem bald nachher Pythagoras von Samos die morgenländische Weisheit nach Griechenland einführte, wo sie nicht blos eine Zufluchtsstätte fand, als der alternde Orient anfing in sich zusammenzubrechen, sondern wo sie auch durch ihre Vermählung mit dem griechischen Geiste eine Tochter, die Philosophie, gebar, die schöner und edler ward, als ihre Mutter in ihrer Heimath je selbst gewesen.

Der jetzt folgende, verhältnissmässig kurze Zeitraum

weniger Jahrhunderte ist es nun, der den höchsten Aufschwung des griechischen Volkes in sich fasst, durch welchen es neben den Grossthaten des öffentlichen Lebens die höchsten geistigen Erzeugnisse der Kunst und Wissenschaft hervorbrachte. Nicht als wenn von nun an der Kampf der Partheien und Leidenschaften geruht hätte, um einem makellosen, uneigennützigen Staatsleben und einer edlen, rein geistigen Wissenschafts-Pflege Platz zu machen. Nein, die alten Kämpfe dauerten fort und zogen sich mit nie ruhender Erbitterung durch alle politischen Begebenheiten der nun folgenden Zeit hin. Die Aristokratie verlor an Ausdehnung und Macht, aber sie erhielt sich, wenn sie zuletzt auch nur noch als abgestorbene Mumie dastand; die Demokratie wuchs und wurde zur Pöbelherrschaft, die sich in ihrer inneren Verwesung auflöste; bis beide, als das eigene Leben der Nation erstorben war, wieder in Monarchie, ja Despotie Einzelner untergingen, welche die Befugniss zur Herrschaft in ihrer Faust fanden, und deren Nachkommen die Weihe der Rechtmässigkeit durch die Dauer ihres Besitzes erhielten: bis so der Kreislauf der politischen Entwicklung wieder dahin zurückgekehrt war, von wo er ausgegangen. Es wäre thöricht, diese Kämpfe beklagen zu wollen, so zerrüttend sie auch auf viele der kleinen griechischen Staaten einwirkten, — wie z. B. Unteritalien durch sie zur Zeit der pythagoreischen Schule geradezu verwüstet wurde; da sie eine unvermeidliche Aeusserung der Lebensthätigkeit in einem Volke sind, dessen ganzes Dasein an den Verlauf dieser aufeinanderfolgenden Entwicklungen gebunden ist. Denn Leben ist Entwicklung und Entwicklung Kampf; Kampf um das Dasein im Wechsel des Entstehens, Wachsens und Vergehens ist die allgemeine Form des Lebens, dem eine unverrückt gleichförmige Dauer in einem Zustande der Ruhe und Vollkommenheit nicht gegeben ist. Aber nöthig ist es für ein Volk, wenn es die Höhe des menschlichen Daseins erreichen soll, dass

seine zerstreuten Kräfte auf dem Gipfel der Entwicklung durch eine höhere Macht zu einer politischen Einheit verbunden werden. Und auch dieses Glück hatte das griechische Volk. Vor der Zersplitterung seiner Kräfte in inneren Reibungen auf dem Gipfel seiner Blüthe wurde es bewahrt durch seine gemeinsamen Feinde, durch die Angriffe des persischen Kolosses von der einen, und der Karthager von der andern Seite; und was es Grösstes und Erhabenstes geleistet hat, das hat ihm wider seinen Willen die gemeinsame Gefahr abgezwungen, die das selbstsüchtige Treiben der kleinen Staaten wenigstens für eine Zeitlang zurückdrängte, und durch gemeinsam verrichtete Grossthaten den Einzelnen erst das Hochgefühl aufschloss, einer Gesammt-Nation in einer grossen Zeit anzugehören.

Und in diese grosse Zeit, in die Zeit der höchsten geistigen Regsamkeit, in der die griechische Nation eine Zahl der bewundernswürdigsten Geister hervorbrachte, in diese Zeit der heftigsten politischen Kämpfe, fällt auch die Entwicklung und Blüthe der griechischen Philosophie. Ein ganzes Jahrtausend war verflossen, seitdem die ersten Keime der Gesittung von fremdem Boden nach Griechenland verpflanzt waren, und jetzt erst entfaltet sich die griechische Bildung zu ihrer höchsten Blüthe; zu einer Blüthe, die nur drei kurze Jahrhunderte währte, aber das Höchste einschliesst, was je ein Volk geleistet hat; der Aloe gleich, die lange Jahre in unmerklichem Wachsthum die Kräfte sammelt, mit denen sie in wenigen Wochen den duftenden Schmuck ihres riesigen Blüthenschaftes emportreibt. Auch das Wachsthum der Völker hat seine ungleichen Perioden; die einen unscheinbar und arm an Ereignissen, welche über die Fläche des Alltagstreibens hervorragen könnten, sammeln und zeitigen die Kräfte, welche während der anderen, unter dem Zusammentreffen begünstigender Umstände zu einem schöpfungsreichen gesteigerten Geistesleben sich entzünden und — verzehren.

Auf diese Weise werden nun wohl die gewöhnlichen irrigen Vorstellungen über die Entstehungszeit der griechischen Philosophie berichtigt sein. Denn nun übersehen wir die vorhergegangene griechische Bildung, aus welcher als ihrer Grundlage die wissenschaftliche Entwicklung hervorgeht; wir sehen, welchen Weg der griechische Geist nahm, bis er sich so weit erhob, dass das Bedürfniss nach Wissenschaft in ihm erwachte; wir sehen ihn vorbereitet, um nun die Keime der älteren morgenländischen Wissenschaft in sich aufzunehmen.

Sachliche Vorbemerkungen.

Um die nun eintretende Entwicklung des höheren, wissenschaftlichen Denkens gegenüber dem beim Volke schon vorhandenen und immer fortbestehenden Ideenkreise gleich von vorn herein richtig aufzufassen, ist es vor allen Dingen nöthig, über das Eigenthümliche Beider und ihr gegenseitiges Verhältniss eine klare Vorstellung zu gewinnen. Diese Grundvorstellung bildet den Boden der ganzen nun folgenden Darstellung und erklärt auch zugleich, warum der Anstoss zu dieser Denkentwicklung den Griechen von Aussen herkommen musste.

Wie wir gesehen haben, war der bei den Griechen vorhandene Ideenkreis, das Ergebniss ihrer bisherigen Volksbildung, wesentlich aus dem thätigen bürgerlichen Leben hervorgegangen, und betraf vorzugsweise nur dessen Erscheinungen, die Erscheinungen der Menschenwelt. Das Volk selbst, mit seinen Bedürfnissen, seinem Dichten und Trachten, wie überall, ganz in der Thätigkeit des bürgerlichen Lebens aufgehend, war natürlich auch mit seinem Denken, das ja nur den Zwecken und Bedürfnissen seines thätigen Lebens dient, ganz, wie überall und zu allen Zeiten, in den Kreis des Menschenlebens eingebannt. Seine Sänger seit Homer, Epiker wie Lyriker, hatten sich, der Natur ihrer Dichtung gemäss, ebenfalls nur in diesem Vorstellungskreise bewegt; und selbst seine Gnomiker, jene lehrenden Dichter und Staatsmänner, hatten diese Gränze nicht überschritten, wenn sie

auch in Folge der gesteigerten Bildung, den geistigen Theil des Menschenlebens, die sittliche Erscheinungswelt, vorzugsweise in's Auge gefasst und zum Gegenstande ihres Nachdenkens gemacht hatten. Die Menschenwelt, der Kreis des menschlichen Lebens, trat ganz in den Vordergrund, war Hauptgegenstand des Ideenkreises. Alles Uebrige schien nur der Menschenwelt wegen, für ihre Zwecke, ihre Bedürfnisse da zu sein. Die äussere Natur trat dabei ganz in den Hintergrund, und wurde dem Menschenleben völlig untergeordnet. Von der umgebenden Natur hatten die Griechen bis dahin nur eine ganz äusserliche Kenntniss genommen, insoweit als sie auf die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse Einfluss übt, und den Aufenthaltsort, den Wohnplatz der Menschenwelt bildet. Der Mensch auf dem Standpunkte dieser volksmässigen, auch noch heut zu Tage, selbst bei der Mehrzahl der Gebildeten, allgemein verbreiteten Denkweise, glaubt sich ganz und gar getrennt von der äusseren Natur; er hält sich für ganz wesensverschieden von ihr; um so mehr, als schon dadurch zwischen Mensch und Welt eine unübersteiglich scheinende Kluft gezogen ist, dass der Mensch sich allein für beseelt, begeistet hält, die Welt dagegen für unbeseelt, todt. Dem auf diesem Standpunkte Stehenden fällt es gar nicht ein, dass er mit der Aussenwelt in einer engeren Verbindung stehen, dass er selber zu dieser Aussenwelt gehören, und als eines der Glieder ihrer unendlichen Wesenkette selber einen ihrer Gesammtheit untergeordneten Bestandtheil bilden könnte. Ein solcher Gedanke würde ihm eben so ungereimt scheinen, als wenn ihm Jemand zumuthen wollte, sich für einen Bestandtheil des Hauses zu halten, das er bewohnt. Denn mehr als ein Wohnhaus für das Menschengeschlecht dünkt dem auf diesem Standpunkt Stehenden das Weltgebäude nicht, und er fühlt sich von diesem ganz eben so wesensverschieden, als von jenem.

Ganz in derselben Vorstellungsweise bewegte sich

auch, wie im vorhergehenden Bande nachgewiesen wurde, der spätere Glaubenskreis der Griechen; denn obgleich er aus der einer ganz entgegengesetzten Denkweise angehörigen ägyptischen Lehre abstammte, so hatte er doch seit dem Zeitraume der alten religiösen Dichter seinen ursprünglichen Charakter ganz verloren, und war unter dem Einflusse der Volksbildung aus einem auf die Anschauung der Aussenwelt begründeten und das Weltall, wenn auch noch roh und unvollkommen wiederspiegelnden Kreise von wirklichen Begriffen zu einem ganz menschenähnlich gedachten, die Menschenwelt wiederspiegelnden Kreise rein erdichteter Phantasiebilder umgeschaffen worden, die als solche, als blosse Spiegelbilder des Menschenlebens, und insbesondere des griechischen Menschenlebens mit seinen noch sehr unvollkommenen sittlichen Zuständen, ganz und gar keinen Denk-Gehalt hatten. Den Verlauf dieses allmäligen Verfalles haben die bisherigen Untersuchungen in den allgemeinsten Zügen nachgewiesen. Wir sahen, wie der Ideenkreis bei den ältesten religiösen Sängern sich noch ganz eng an die ägyptische Lehre anschloss; wie in Hesiods Theogonie der Verfall schon in bedeutenderem Maasse hervortritt, indem der pantheistische Theil des alten Ideenkreises sich schon von dem menschenähnlich gedachten sondert, dieser letztere das Uebergewicht erhält, jener erstere dagegen nur noch in halb unverstandenen Trümmern übrig ist, so dass nun der Zustand des populären Ideenkreises, wie er im vorhergehenden Bande dargestellt wurde, als das Endergebniss dieses Verfalles sich vollkommen begreift. Was sich in den aus früheren Zeiten herstammenden Weihediensten, z. B. in den eleusinischen Mysterien, und in den erhaltenen Werken der älteren Dichter, wie z. B. in den Gesängen eines Orpheus, Olen, Musäos, oder selbst in der Theogonie des Hesiod, aus dem ursprünglichen ägyptischen Ideenkreise erhalten hatte, war den Spateren fremd und unverständlich geworden, und was bei den jüngeren gleichzeitigen religiösen

Dichtern, z. B. einem Epimenides, als Ueberrest der alten Lehre vorkommt, bezeugt durch seine Trümmerhaftigkeit dieselbe Entfremdung. Alles, was von höheren abstrakteren Begriffen über das Wesen der Gottheit im Ideenkreise der Zeitgenossen sich erhalten hatte, waren Begriffe sittlicher Art, z. B. der des Schicksals, der Möra; der Vergeltung, der Nemesis; der Gesetzlichkeit, der Themis; der Gerechtigkeit, der Dike; die mit der allgemeinen Richtung auf die sittliche Erscheinungswelt übereinstimmten, und wenn auch vorzugsweise nach Analogien menschlicher Zustände gebildet, doch wenigstens von der Form einer gröberen sinnlichen Verkörperung frei waren. Im öffentlichen Kulte traten aber gerade diese reineren, sittlichen Götterbegriffe ganz zurück und hatten so gut wie keine Verehrung, während die am meisten und höchsten verehrten: ein Zeus, eine Hera, ein Apollo, ein Dionysos, eine Demeter, ganz dem Kreise der sagengeschichtlichen Gottheiten, den Kroniden, angehörten, die sich, wie früher nachgewiesen wurde, aus der Osiridenfamilie des ägyptischen Glaubens entwickelt hatten. Selbst die aus dem höheren Alterthume am unverändertsten überlieferten, dem populären Ideenkreise der späteren Zeit schon fremdartig gewordenen Kulte: die hochgefeierten Weihedienste, Mysterien, der Demeter zu Eleusis, die ganz ähnlichen Weihedienste zu Samothrake, und die über ganz Griechenland vom Norden Thessaliens über das ganze Festland und den Peloponnes, über Kleinasien und die Inseln, ja über Italien und Sizilien verbreiteten, in jedem dritten Jahre wiederkehrenden Weihedienste des Dionysos, die trieterischen Dionysien, schlossen sich an die nämliche Osiriden-Familie: Netpe-Demeter und ihre Kinder Osiris-Dionysos und Isis-Persephone an; und feierten diese Gottheiten keineswegs, wie die Neueren sich mit eigener Weisheit gefabelt haben, als Naturgottheiten, als Repräsentanten des sterbenden und wiedererwachenden Jahres und dgl., sondern ihrem alten und

ursprünglichen Sinne gemäss, als ganz persönliche, menschenähnlich gedachte, und zwar unterweltliche Gottheiten, die einst auf der Erde gelebt hatten, geboren, verheirathet und gestorben waren, und nun der Unterwelt, dem Reiche der Todten, vorstanden. Ihr Kult war desshalb kein „schwärmerischer Naturkult", wie man ganz unbegründeter Weise den Orgiasmus auffasst, sondern ein Buss- und Sühnkult, mit Fasten, Reinigungen und Sühnungen verbunden, die auf die Fortdauer nach dem Tode, die künftigen Zustände in der Unterwelt, die endliche Seligkeit Bezug hatten, und also ebenfalls das Menschengeschlecht und sein Schicksal, den menschlichen „Egoismus" und nicht sein „Aufgehen im Naturleben" zum Mittelpunkt hatten. Der angebliche Naturkult mit seinem ganzen allegorisch-symbolisirenden Krame findet sich bei den Griechen nirgends, sondern ist lediglich ein Phantasie-Gebilde der Neueren, dem bei den Alten höchstens die den Volksglauben zersetzenden und auflösenden Allegorien der rationalistisch-pantheistischen Stoiker entsprechen, aber erst aus einer Periode, wo der Volksglauben in seiner anthropomorphistischen Rohheit erkannt und den Gebildeten anstössig geworden war.

Es lässt sich also aufs Strengste behaupten, dass dem griechischen Volksglauben alle Götter, selbst Zeus, der Weltherrscher, nur menschenähnliche Wesen waren, in welchen sich die Gebildeten die Eigenschaften des menschlichen Geistes, die rohere Menge auch die der menschlichen Gestalt in unbestimmter Weise gesteigert dachten. Diese vermenschlichende Auffassungsweise der Gottheit war so allgemein und so ausschliesslich vorherrschend, dass von einer entgegengesetzten Denkweise bei den damaligen Griechen auch nicht die geringste Spur zu entdecken ist. Der Gedanke, dass ein richtiger umfassender Begriff der Gottheit als Urgruud des Weltalls neben den sittlichen, aus der geistigen Erscheinungswelt entnommenen Bestandtheilen, auch noch andere, auf die sinnliche

Erscheinungswelt bezügliche, in sich fassen müsse, als z. B. eine Erklärung über das Verhältniss des Wesens der Gottheit zu dem des Weltalls, lag völlig ausserhalb des Gesichtskreises der Zeitgenossen. Die Götter als menschenähnliche Wesen wurden zum Weltalle ganz in demselben Verhältnisse gedacht, wie die Menschen; für Beide war die Welt nur das gemeinschaftliche Wohnhaus; für die Götter der Himmel, das feste Sternengewölbe, gerade so, wie für die Menschen die Erde. Die Gottheit war im populären Ideenkreise von der Welt gerade so gänzlich abgelöst, wie der Mensch.

In einer ganz entgegengesetzten Anschauungsweise bewegt sich dagegen der neue Ideenkreis, welcher der nun eintretenden Entwicklung des höheren wissenschaftlichen Denkens, der sich ausbildenden Erkenntnisswissenschaft zu Grunde liegt. In ihm ändert sich das bisher angenommene Verhältniss zwischen Mensch und Welt, Welt und Gottheit wesentlich um. Die äussere Natur, das Weltgebäude, tritt in den Vordergrund des Ideenkreises, und die Menschenwelt mit ihren Erscheinungen, insbesondere die sittliche Erscheinungswelt, tritt zurück. Nicht mehr der Mensch, sondern die Welt wird Hauptgegenstand des Denkens und des Forschens. Dabei wird die Welt in dem engsten Zusammenhang mit der Gottheit aufgefasst, Welt und Gottheit stehen mit einander in der engsten Verbindung; und nicht mehr Wesensähnlichkeit mit dem Menschengeschlecht, wie bisher, sondern Wesensähnlichkeit, ja Gleichheit mit der Welt ist nun die vorherrschende Grundanschauung für den Gottesbegriff. Das Menschengeschlecht erscheint dabei, im Gegensatze zur bisherigen Ansicht, ganz der Welt untergeordnet, mit den übrigen Theilen der Welt und insbesondere den beseelten Wesen der Erde zugleich entstehend, und demgemäss als wesensgleicher Bestandtheil der Welt, und keineswegs mehr von ihr getrennt. Die Wesensverwandtschaft, ja Wesensgleichheit von Welt und Gottheit ist

daher bei allen Denkern bis zu Plato hin die gemeinschaftliche Grundanschauung. Das Hervorgehen der Welt aus der Gottheit, das Zurückgehen und die Wiederauflösung der Welt in die Gottheit, die Theilnahme der Welt an dem Wesen der Gottheit, ihre Beseeltheit, machen gleich bei den ersten Denkern Hauptsätze der Spekulation aus. Ja die Einerleiheit der Gottheit und der Welt, der Satz: dass Gott Alles und das All Gott sei, das Grundthema des gesammten Pantheismus, werden wir sehr bald ganz scharf und ausführlich ausgesprochen finden. Die ganze ältere griechische Philosophie bis auf Plato hin ist wesentlich pantheistisch, und die für die Neueren so fremdartige und auffallende Verbindung der Theologie, der Spekulation über den Gottheitsbegriff, mit der Naturforschung, hat in diesem pantheistischen Charakter ihren Grund und erklärt sich daraus ganz einfach.

Der populäre Ideenkreis und der wissenschaftliche in diesen ersten Zeiten der griechischen Philosophie haben also ganz und gar keine Verwandtschaft mit einander; sie sind einander vielmehr schnurstracks entgegengesetzt. Das griechische Volk hatte weder in seinem praktischen, noch in seinem religiösen Ideenkreise einen Keim, der sich zu jener pantheistischen Naturphilosophie, jener auf die Erklärung des Weltalls gerichteten Spekulation, hätte entwickeln können, die Richtung auf die Erkenntniss der sinnlichen Erscheinungswelt lag ihm überhaupt fern. Die griechische Philosophie lässt sich daher auf keine Weise aus dem volksthümlichen griechischen Bildungsgange herleiten; sie kann durchaus nicht als ein Erzeugniss der griechischen Volksbildung betrachtet werden.

Schon aus diesen Sachgründen also müsste mit Nothwendigkeit geschlossen werden, die neue Denkrichtung könne den Griechen nur von Aussen her zugekommen sein; einem äusseren Einflusse müsste dieser Umschwung des Denkens zugeschrieben werden, auch wenn die geschichtlichen Nachrichten darüber schwiegen.

Die Nachrichten schweigen aber nicht, sondern sie berichten die fremde Herkunft der Philosophie ausdrücklich. Es wird uns ausdrücklich gesagt, die Philosophie, die Wissenschaft überhaupt, sei den Griechen aus dem Orient gekommen, und zwar zunächst aus Aegypten.

Diese Verpflanzung ausländischer Lehre und Wissenschaft nach Griechenland ist nicht blos für die Geschichte der griechischen Philosophie, sondern auch für die gesammte Kulturgeschichte ein so wichtiger Punkt, dass er zur vollständigsten Klarheit und Anerkennung gebracht werden muss; da von seiner richtigen Erkenntniss nicht blos das Verständniss der griechischen, sondern auch unserer gesammten abendländischen Denk-Entwicklung abhängt. Denn dieser Einfluss der orientalischen, und insbesondere der ägyptischen Kultur auf die abendländische, hat nicht blos einmal, sondern wiederholt stattgefunden. Eine erste Uebertragung ägyptischer Bildung nach Griechenland war mit der Einwanderung der aus Aegypten vertriebenen Phöniker, der Pelasger, verbunden, und die gesammte griechische Gesittung ist aus diesem, von der Fremde herübergebrachten Elemente hervorgegangen. Dieselbe Uebertragung orientalischer Bildung wiederholte sich durch die Verpflanzung orientalischer: ägyptischer und persischer Wissenschaft und Glaubenslehre durch einzelne grosse Männer: einen Thales, Pherekydes, Pythagoras, und erzeugte die griechische Philosophie. Aber nicht blos die ältere griechische Philosophie entstand auf diese Weise durch die Verpflanzung eines morgenländischen, des ägyptischen, Ideenkreises auf griechischen Boden, und bildete sich aus unter dem Einflusse eines anderen morgenländischen, des persisch-baktrischen, Ideenkreises; auch die spätere griechische Philosophie, die neuplatonische, ist eine ausländische ägyptische Spekulation, auf ägyptischem Grund und Boden, aus der ägyptischen Glaubenslehre durch ägyptische Denker entstanden, dann nach Rom und Griechenland verpflanzt und dort unter dem

Einflusse der persisch-zoroastrischen Lehre durch griechische Denker ausgebildet. Und aus dem Zusammenstoss derselben Elemente: aus einer Vereinigung des persisch-zoroastrischen Ideenkreises mit griechischer Bildung und insbesondere mit ägyptischer, neuplatonischer Lehre, entstand auch das Christenthum. Der persisch-jüdischen Glaubenslehre entstammend und von seinen ursprünglichen Anhängern auf seine Heimath Judäa beschränkt, würde es mit dieser untergegangen sein, wenn es nicht durch den Heidenapostel nach Griechenland verpflanzt worden wäre. Und nicht blos seine örtliche Ausbreitung verdankt es dieser Verpflanzung, sondern auch seine innerliche Ausbildung. Denn durch seine Verbindung mit der griechischen Philosophie unter griechisch gebildeten Kirchenlehrern empfing es einen grossen Theil seiner wissenschaftlich-moralischen Begriffe, und durch den Einfluss der ägyptisch-neuplatonischen Lehre einen Theil seiner wichtigsten spekulativen Lehren und Glaubenssätze, namentlich seine Dreieinigkeitslehre. Ja durch die rückwirkende Verbindung derselben Elemente entsteht selbst die arabisch-spanische Spekulation unter der Herrschaft des Islam und aus ihr unsere mittelalterige Scholastik; denn der ägyptisch-neuplatonische Pantheismus ist es, der durch die Rückübertragung griechischer Philosophie in den Orient die freidenkerischen arabischen Aerzteschulen hervorrief, deren Lehre von den spanisch-arabischen Universitäten durch Uebersetzung spanisch-arabischer Denker in's mittelalterige Latein auch im christlichen Abendland sich verbreitend, Denkrichtung und spekulativen Gehalt der scholastischen Philosophie bestimmte.

Es handelt sich demgemäss hier um die Erkenntniss eines grossartigen, die Gesammtbildung unseres Abendlandes bestimmenden Kultur-Zusammenhanges, dessen Einflüsse weltgeschichtlich sind und sich noch auf uns erstrecken, dessen Tragweite und Wichtigkeit daher einer nachdenklichen Erwägung höchst würdig sind. Eine

solche Erwägung wird allein schon hinreichen, manches Vorurtheil zu beseitigen, und das Denken aus der Beengtheit der gewöhnlichen kirchlichen und philosophischen Lehrmeinungen zu einem höheren und freieren Standpunkte zu führen, der den Blick über die Nebel des herrschenden Ideenkreises hinaushebt und den geistigen Horizont wesentlich erweitert.

Auf ein Kettenglied jenes grossen, durch die ganze Geschichte sich hindurchziehenden Kulturzusammenhanges also, und nicht auf eine vereinzelte, blos vorübergehende Erscheinung stossen wir, wenn wir bei den Alten die Verpflanzung ägyptischer Wissenschaft nach Griechenland berichtet finden, und dann aus dieser Verpflanzung die griechische Philosophie entstehen sehen. Es ist demnach in der That höchst bezeichnend für die geistige Beschränktheit der bisherigen Schulen, dass sie eine so bedeutende, so in die Augen springende Thatsache übersehen, ja es sogar als eine Art von Ehrensache betrachten konnten, jeden Einfluss des Orients, und insbesondere Aegyptens, auf Griechenland in aller Weise abzuläugnen. Das Uebersehen und Ablaugnenwollen dieser Thatsache ist um so auffallender, da die Quellen sie ausdrücklich und nicht blos Einmal erwähnen: da von den Anfängen der griechischen Wissenschaft bis zu ihrer höchsten Ausbildung hin von allen bedeutenden Männern: einem Thales, Pherekydes, Pythagoras, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit, Plato, Eudoxus, und zwar nicht blos der Philosophie, sondern auch der Mathematik und Astronomie wegen, ausdrücklich Reisen in den Orient, besonders nach Aegypten, berichtet werden: und zwar langjährige Reisen, Reisen, die, wie Plinius sagt,[48] mehr Landesverweisungen und Ansiedlungen in der Fremde, als blossen Reisen glichen. Nur wenn man die Macht der Vorurtheile bedenkt, wenn man bedenkt, wie vorgefasste Meinungen den Menschen geradezu blind machen, ja wie sie ihn verleiten, selbst halb unredliche Mittel: Verschweigungen,

Verdrehungen, Verdächtigungen anzuwenden, um unangenehme, einer Lieblingsmeinung bedrohliche Wahrheiten mit aller Gewalt zu beseitigen; — wenn man dabei die Unselbstständigkeit der meisten Menschen in Betracht zieht, die einer hervorragenden Persönlichkeit, wie eine Heerde dem Leithammel, blindlings folgen, dann freilich, aber auch nur dann begreift man eine solche Erscheinung; dann sieht man die Möglichkeit ein, wie auch in denjenigen Theilen des Wissens, in welchen keine gefährdeten Interessen der Wahrheit widerstreiten, gelehrte Beschränktheit eben so gut wie populäre Unwissenheit der wissenschaftlichen Einsicht hemmend entgegenstehen. Nur Eine Entschuldigung findet sich für die allgemeine Verbreitung dieses Vorurtheiles: die Unbekanntschaft mit den orientalischen Ideenkreisen, und namentlich die völlige Unkenntniss des ägyptischen, die nothwendig stattfinden musste, weil erst in den letzten Jahrzehenden die betreffenden Sprachen, und insbesondere die bisher gänzlich verschlossenen Hieroglyphen, zugänglich geworden sind. Und eben desshalb hielt der Verfasser es für Pflicht, den nöthigen Studien sich zu unterziehen, um aus den neu eröffneten Quellen selbst schöpfen und diese Lücke ergänzen zu können. So entstand die Darstellung der beiden Ideenkreise, die in dem vorhergehenden ersten Bande gegeben wurde und sich durch weitere, seitdem ununterbrochen fortgesetzte Arbeiten in allen Theilen nur erweitert und bestätigt hat. Die dort gefundenen Ergebnisse werden bei den nun folgenden Untersuchungen angewandt werden, und die bisher verkannten geschichtlichen Verhältnisse werden sich dann durch die Darstellung von selbst in ihr gehöriges Licht setzen. Es ist also nur nöthig, die wesentlichsten Punkte jener Ergebnisse kurz in's Gedächtniss zurückzurufen.

Es wurde dort schon hervorgehoben, dass der ägyptische Ideenkreis vorwiegend aus der Betrachtung der Aussenwelt, der sinnlichen Erscheinungswelt, aus dem

Umgange mit der Natur, und nicht, wie der griechische, ausschliesslich aus dem Verkehre des bürgerlichen Lebens, aus der Betrachtung der sittlichen Erscheinungswelt hervorgegangen ist. Das Weltall und seine Erklärung macht den Gegenstand des ägyptischen Ideenkreises aus. Entstanden in jenen frühen Anfängen der Gesittung, wo der Mensch noch nicht durch ein entwickelteres bürgerliches Leben von der umgebenden äusseren Natur abgelöst und entfremdet ist, — und in den späteren Zeiten, als dieses bürgerliche Leben auch in Aegypten vorherrschend war, und auch hier die Menge in dem beschränkten Gesichtskreise der täglichen Sorgen und der Erwerbsthätigkeit befangen hielt, weiter ausgebildet von einem in bevorrechteter Musse lebenden Priesterstande, gewann dieser Ideenkreis die für uns so auffallende Form eines auf den Naturkult gegründeten, wenn auch noch rohen und unvollkommenen, aber doch in innerer Uebereinstimmung mit sich ausgebildeten Pantheismus. Nur in seinen untergeordneten Theilen war er mit sagengeschichtlichen Bestandtheilen verbunden, welche den pantheistischen Haupttheil mit der Hülle jener volksthümlichen ägyptischen Mythologie umgaben, die so lange Zeit, nur halb gekannt, für den Kern der ägyptischen Lehre gehalten wurde. Dieser pantheistische Naturkult, dessen Götterbegriffe ursprünglich weiter Nichts, als die Bestandtheile des Weltalls waren, dieses dem Sinnenschein gemäss als eine vom Himmelsgewölbe umschlossene Kugel aufgefasst, hatte bei weiterem Fortschreiten der geistigen Bildung zum Versuche geführt, die Welt durch Herleitung aus einem vorweltlichen Urgrunde begreiflich zu machen und zu erklären, zu jener Spekulation über die Weltentstehung aus einer Urgottheit, die dann auch nach der Bildung der Welt als rings ausserhalb der Welt im unendlichen Raume fortbestehend, und die Weltkugel von allen Seiten umspannend und in ihrem Schoosse tragend gedacht wurde. An diese Spekulation über die Welt-Entstehung hatte sich

später, bei schon höher gestiegener Kultur auch eine Ideenreihe über die den menschlichen Geist so viel beschäftigende Zukunft zunächst des Menschen und des menschlichen Geschlechtes und dann der Welt selbst angeschlossen; und so war ein spekulativer, in sich zusammenhängender Gesammt-Ideenkreis über das Weltall und seinen Verlauf entstanden, welcher in der allen älteren spekulativen Ideenkreisen gemeinsamen Form eines Weltepos eine umfassende Lebensgeschichte des Alls, von seiner Geburt, seiner Entstehung aus der Urgottheit, bis zu seinem Tode, seiner Wiederauflösung in die Urgottheit, enthält, wie er im vorhergehenden Bande aus den Originalquellen dargestellt wurde.

Diese Urgottheit, als den Urgrund der Welt, betrachteten die Aegypter als ein aus den noch ungesonderten und ungestalteten Urbestandtheilen der Welt zusammengesetztes Ganze, bestehend aus dem Urstoff und dem Urgeist, jenen als erdiges Wasser, diesen als luftartigen Hauch gedacht, beide seit anfangsloser Zeit von Ewigkeit zu Ewigkeit die unendliche Ausdehnung des gränzenlosen Raumes ungeschieden erfüllend.

Aus und in dieser Urgottheit, insbesondere aus dem Urstoffe, dem Wasser, entstand nun die Welt in Kugelgestalt; in dem Mittelpunkte die Erde, darauf nach dem Umkreise zu die verschiedenen durchsichtigen Himmelsgewölbe, je eines für einen jeden der beweglichen Himmelskörper: Sonne, Mond und Planeten, und der Reihe nach einander einschliessend, bis als äusserster Umkreis das feste, undurchsichtige Sternengewölbe, der Fixsternhimmel, die sämmtlichen übrigen Himmelswölbungen umfasst und die Weltkugel abschliesst.

Die Ausbildung der Welt bis zu ihrer jetzigen Gestalt wurde hervorgebracht einestheils durch das Feuer als materielle Schöpferkraft, anderntheils durch den in die Welt übergehenden göttlichen Urgeist, als die Leben und

Beseelung der Welt hervorbringende, mit Einsicht und Weisheit gestaltende geistige Schöpferkraft.

Die Welt selbst wurde daher als ein lebendes beseeltes Wesen betrachtet, ganz von dem göttlichen Geiste durchdrungen; und ihre einzelnen Theile, z. B. die Himmelskörper, und die in dem Weltballe thätigen Kräfte wurden selber wieder als selbstständige, lebende, beseelte Wesen, als Gottheiten aufgefasst: die weltlichen, himmlischen Gottheiten.

Diese so entstandene und ausgebildete Weltkugel dachte man sich dann rings umspannt und eingeschlossen von der ausserhalb ihres letzten Umkreises, der Fixsternwölbung, übrig bleibenden Urgottheit, jenem von der Weltkugel aus nach allen Seiten in das Gränzenlose hin sich ausdehnenden, mit dem Urstoffe und dem Urgeiste noch ungestaltet und ungeschieden erfüllten, in alle Ewigkeit unveränderlich dauernden, nie alternden Raume. Die Weltkugel wird von der unendlichen Urgottheit ringsum eingeschlossen und gleichsam im Schoosse getragen. Die zunächst den äussersten Umkreis der Weltkugel, die äussere Seite des Fixsternhimmels einschliessende Urmaterie bildet dort die Sammlung der Himmelsgewässer, von denen die Weltkugel ringsher umfluthet wird.

Bei dieser Urgottheit auf der äusseren Seite des Himmelsgewölbes, im Himmel, war auch zugleich der Aufenthaltsort der mit der Welt aus dem Urgeiste hervorgegangenen Geisterwelt, der Dämonen, von denen anfänglich auch die Erde allein bewohnt war, bis eine in der Geisterwelt eintretende Empörung und ein grosser Götterkampf diesem seligen Weltalter ein Ende machte.

An diesen Abfall der Geister knüpft sich dann die Entstehung des Menschengeschlechtes. Nach der Ausbildung der Erde zu ihrer jetzigen Gestalt entstand das Menschengeschlecht dadurch, dass die gefallenen Geister auf die Erde herabsteigen und irdische Leiber annehmen mussten, welche die höheren kosmischen Gottheiten: der

innenweltliche Schöpfergeist uud der belebende Sonnengott selber aus Lehmerde gebildet hatten; und es erhielt dann seine ersten Einrichtungen von einer Herrscherfamilie, die nach ihrem Tode unter die Götter versetzt wurde, und in den Gestirnen wohnend an der Lenkung und Leitung der Weltkugel theilnahm: die sterblichen Götter der Sagengeschichte mit dem ganzen auf sie bezüglichen bunten Sagenkreise.

Diese menschgewordenen Geister, die also vor ihrer Menschwerdung seit dem Anbeginn der Welt schon vorhanden waren, da sie ja mit der Welt zugleich aus der Urgottheit hervorgingen, — Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seelen vor ihrem irdischen Leben, — kamen nun ihrer Läuterung und Heiligung wegen auf die Erde, mussten daher nach ihrem Tode in der Unterwelt von ihrem Leben auf der Erde Rechenschaft ablegen und so lang zu wiederholten Malen auf die Erde zurückkehren, bis sie nach mehrmaligem Leben in verschiedenen irdischen Wesen — Seelenwanderungslehre — bei der Prüfung in der Unterwelt endlich rein befunden, wieder zum Himmel hinaufstiegen, um dort in Seligkeit fortzuleben: die von den Aegyptern zuerst aufgestellte Lehre von der Unsterblichkeit der Seelen und ihrer Fortdauer nach dem Tode.

War endlich diese Läuterung und Reinigung der Geisterwelt im Laufe der Zeit vollendet, und hatte die Welt selbst eine bestimmte, wenn auch lange Dauer ihres Daseins beendet, so ging das ganze Weltall: Erde und Himmel mit den in ihnen befindlichen Wesen wieder in die Urgottheit zurück und löste sich in ihr auf; d. h. das gestaltete Endliche zerrann wieder in das gestaltlose Unendliche, aus dem es hervorgegangen war: die materiellen Dinge in den Urstoff, das Wasser, und die geistigen Wesen in den Urgeist der Gottheit. Die nie alternde, Anfangs- und Ende-lose Urgottheit, der Urstoff und der

Urgeist verbreitet im unendlichen Raume, blieb wieder allein zurück.

Dies sind die allgemeinen Umrisse jenes Welt-Epos, das die ägyptische Spekulation zur Erklärung des jetzt vorhandenen Weltzustandes gedichtet hatte. Durch eine solche Erkenntniss der Vergangenheit und Zukunft glaubte sie die Gegenwart begreiflich und verständlich zu machen.

An diese Spekulation knüpfte sich nun auch eine strengere eigentliche Wissenschaft, den nämlichen Gegenstand: das Weltall, betreffend, — eine genauere Kenntniss des Weltalls aus Jahrhunderte lang fortgesetzten Wahrnehmungen und Beobachtungen allmälig erwachsen; eine Himmels- und Erd-kunde, sogar in der strengeren mathemathischen Form. Dass kein Volk einen solchen Schatz schriftlich aufgezeichneter Beobachtungen aller Art, besonders aber astronomischer, besass, als die Aegypter, sagen Diodor und Herodot,[49] und dass die ägyptischen Priester auch die ersten Pfleger der Mathematik waren, bezeugt ausdrücklich Aristoteles.[50] Die schon frühzeitige hohe Blüthe der Sternkunde bei den Aegyptern wurde im vorhergehenden Bande nachgewiesen, und einer der bedeutendsten griechischen Astronomen, Eudoxus, der Zeitgenosse des Plato und Aristoteles, war lange Jahre ein Schüler ägyptischer Priesterwissenschaft. Anbetung und religiöse Verehrung auf der einen, und das tägliche Bedürfniss der Zeiteintheilung auf der andern Seite hatten die Beobachtung des Himmels nothwendig herbeigeführt, und die desshalb am ersten unter den Wissenschaften entstandene Himmelskenntniss hatte dann nach und nach auch die übrigen Theile der Weltkunde, die Anfänge der Naturwissenschaft, veranlasst und neben ihnen aus der Beobachtung der Himmelskugel und der mit ihr verbundenen räumlichen Verhältnisse, auch die Messkunst, die Wissenschaft von Zahl und Maass, die Mathematik. Und zwar wird uns von den Alten ausdrücklich berichtet, dass

die mit der Astronomie verbundene mathematische Spekulation der Aegypter mit Vorliebe durch geometrische Methoden ihre Probleme zu lösen gesucht habe, während die Chaldäer mehr die Rechnung ausgebildet, und die astronomischen Aufgaben vorzugsweise berechnet hätten.[51] Nicht als wäre bei den Aegyptern die Rechnung nicht auch vorhanden gewesen, sprechen doch Herodot und Plato vom Rechnen als von etwas bei den Aegyptern allgemein Ueblichem,[52] und Plato zählt es sogar unter die Gegenstände des ägyptischen Elementarunterrichtes.[53] Sondern die ägyptische Astronomie bediente sich eben der geometrischen Methoden überwiegend und mit Vorliebe. Und so erklärt sich auch derselbe Charakter der griechischen Mathematik, selbst wie sie noch in den Elementen des Euklid erscheint, in welchen auch die geometrische Methode vorherrschend ist und selbst auf die Lösungen der Zahlenlehre angewandt wird. War ja doch die griechische Mathematik vorzugsweise aus ägyptischen Anfängen durch einen Thales und Pythagoras entstanden und erhielt ihre letzte Ausbildung unter ägyptischen Einflüssen auf ägyptischem Boden unter dem Scepter der Ptolemäer durch Euklid in Alexandrien. Dass die Mathematik, als der Anfang des höheren abgezogenern Wissens, auch nur die späteste Frucht der ägyptischen Bildung sein konnte, gereift unter der Pflege eines schon mit eigentlich wissenschaftlicher Forschung beschäftigten gelehrten Standes, begreift sich aus der Natur der Sache. Demungeachtet leidet es kaum einen Zweifel, dass sie bei den Aegyptern schon höher entwickelt war; jedenfalls höher, als dass sie einem Griechen sogleich in der ersten Zeit des mit Aegypten eröffneten Verkehres bei dem damaligen Stande der griechischen Volksbildung ganz hätte zugänglich sein können, selbst wenn er ein Thales war; da ihm, ganz abgesehen von der mangelnden wissenschaftlichen Vorbildung, schon als einem Fremden, ohne genauere Kenntniss der Sprache und jedenfalls ohne

Kenntniss der so fremdartigen Schrift, der Zugang zur vorhandenen gelehrten Literatur unmöglich war, und er, nach den Zeugnissen, seine Kenntnisse nur aus dem Umgange mit den Priestern, also höchstens aus dem mündlichen Unterrichte, schöpfen konnte. Gerade die Mathematik verlangt aber ihrer eigensten Natur gemäss ein langes und anhaltendes eigentliches Studium. Erst ein langjähriger Aufenthalt im Lande und die förmliche Theilnahme am ägyptischen gelehrten Unterrichte konnte also einem Pythagoras die ägyptische Mathematik aufschliessen. Streng wissenschaftliche Kenntnisse theilen sich nicht durch blossen geselligen Verkehr mit. Es liegt also in der Natur der Sache, wenn Strabo berichtet,[54] die Priester seien keineswegs sehr mittheilsam, sondern verschlossen und geheimhaltend gewesen und nur durch Zeit und Aufmerksamkeiten hätte man sie dahin bringen können, Etwas von ihren Kenntnissen mitzutheilen, den grösseren Theil hätten sie aber doch für sich behalten, und erst die Uebersetzung ägyptischer Schriften in's Griechische hätte den Späteren die genauere ägyptische Wissenschaft aufgeschlossen. Dies Alles liegt so sehr in der Natur der Sache und zum Theil schon in der Schwierigkeit der Mittheilung ohne einen förmlichen gelehrten Unterricht, dass es sich fast von selbst versteht.

Jene aus dem Naturkulte hervorgegangene religiöse Glaubenslehre, die eine Spekulation zum Verständniss und zur Erklärung des Weltalles enthielt, und diese an sie geknüpfte eigentliche Wissenschaft, die Anfänge der Naturwissenschaft, insbesondere die mit Mathematik verbundene Himmelskunde, dieser Ideenkreis war es nun, der, nach Griechenland übertragen, hier das höhere wissenschaftliche Denken entzündete und die noch das gesammte Gebiet des Wissens ungeschieden umfassende Philosophie hervorrief. Diese Uebertragung geschah zu wiederholten Malen; zuerst durch Thales, dann durch Pherekydes, und dann am ausführlichsten und umfassendsten durch

Pythagoras, der auch erst durch seine und seiner Anhänger Wirksamkeit der Philosophie in grösseren Kreisen Verbreitung und Ausbildung verschaffte. Jeder dieser Männer versuchte diese Uebertragung auf seine Weise, nach Maasgabe seiner persönlichen Sinnesart; Thales so, dass er von diesem bis in's Einzelnste ausgebildeten Ideenkreise nur den Kern, das Wesentliche und Allgemeine, jene die Kenntniss und Erklärung des Weltalls enthaltende Wissenschaft und Lehre sich aneignete, die fremdartige Hülle aber, das rein Aegyptische: alles dem ägyptischen Boden und ägyptischen Leben allein Angehörige, Sagengeschichtliche, als seiner griechischen Denkweise und Volksthümlichkeit nicht zusagend bei Seite liess. Thales neigte offenbar von Natur zum scharfen wissenschaftlichen Denken. Pherekydes dagegen weniger scharfsehend und mit dem eigentlichen wissenschaftlichen Spürsinne, der das Wesentliche vom Unwesentlichen, den Kern von der Schale durch inneren Trieb unbewusst scheidet, nicht begabt, hielt sich gerade an die bunte mythologische Hülle und übertrug den ägyptischen Ideenkreis als Glaubenslehre in seiner ganzen, dem griechischen Sinne so fremdartigen national-ägyptischen Form. Bei Pherekydes war demnach der fromme religiöse Sinn vorwiegend. Pythagoras endlich verband beide Anschauungsweisen: frommen Sinn mit wissenschaftlichem Denken, und wusste, wie wir sehen werden, mit der gewissenhaft beibehaltenen Glaubenslehre und der daran haftenden frommen Gesinnung, auch die Auffassung des Wesentlichen, der höheren Spekulation und des streng Wissenschaftlichen, vollkommen zu vereinigen.

Nach diesen Fingerzeigen wird nun das Verständniss des Einzelnen keine Schwierigkeiten darbieten. Die Darstellung kann also mit Thales beginnen.

Thales.

Thales war gebürtig aus Milet, jener grossen und reichen, mit dem benachbarten Samos wetteifernden, jonischen Seestadt am latmischen Meerbusen vor dem Fusse des Latmus-Gebirges, südlich von der Mündung des Mäandros; einst eine Gründung von Karern, die vor Minos aus Kreta flohen; jetzt als jonische Kolonie mit ihren vier Häfen eine der blühendsten Handelsstädte Kleinasiens, noch später von Herodot mit Stolz der Schmuck Joniens genannt. Thales gehörte zu einem alten und edlen milesischen Geschlechte phönikischer Abkunft;[55] zu den in Priene und Milet ansässigen und angesehenen Theliden, die wahrscheinlich von jenen mit Kadmos nach Böotien eingewanderten Phönikern stammten, indem sich Nachkömmlinge dieser in den Zeiten der jonischen Auswanderung mit Neleus, dem Sohne des Kodrus, aus Böotien nach Kleinasien übergesiedelt hatten.[56] Er war nach den Angaben der Chronographen[57] im ersten oder zweiten Jahre der 35. Olympiade, also 640 oder 639 vor Chr. G. geboren, und erlebte noch die Eroberung Kleinasiens durch die Perser in den Jahren 546 — 539 vor Chr. G.,[58] so dass er, wie Pythagoras, ein 90- bis 100-jähriges Lebensalter erreichte, ein Alter, das ihm auch die meisten Angaben annähernd oder ausdrücklich beilegen.[59] Man möchte sich auf den ersten Anblick geneigt fühlen, solche Angaben mehr der Ungenauigkeit der Nachrichten, als einer wirklich so ausnahmsweise langen Lebensdauer zuzuschreiben. Wenn man aber

sieht, wie ein ähnliches hohes Alter auch von andern Zeitgenossen berichtet wird, — Solon erreicht 80 Jahre, Pherekydes 85, Pythagoras 99, Xenophanes über 100, Gorgias der Sophist gar 108, Hippokrates und Demokrit 104, und zwischen die Siebenzige und Achtzige bringen es viele der ersten griechischen Denker, — so muss man wohl an die geschichtliche Richtigkeit dieser Nachrichten glauben, obgleich wir Nachgeborene einer verkünstelteren Zeit, meist durch den Druck der Verhältnisse schon frühzeitig gebrochen, nicht ohne eine Beimischung von beneidender Verwunderung die Kunde von einem auch in dieser Hinsicht so bevorzugten Kerngeschlechte vernehmen. Des Thales Lebenszeit fällt in eines der bewegtesten Jahrhunderte der morgenländischen Geschichte, das, trotz verheerender Streifzüge roher Nomadenhorden, der Kimmerier und Skythen, zu gleicher Zeit das Aufblühen des medischen und des babylonischen Reiches, die letzten Glanzperioden Baktriens, Lydiens und Aegyptens, und ihrer aller gemeinsamen Sturz vor der noch rascher emporsteigenden persischen Macht in sich fasst.

Die Einfälle der Kimmerier und Skythen in's vordere und mittlere Asien fanden schon in des Thales Kinderjahren statt; die Kimmerier, von den Skythen gedrängt, waren im Jahr 635 vor Chr. G. in Vorderasien eingedrungen, hatten Sardes, die Hauptstadt von Lydien, eingenommen, und ihre Raubzüge auch bis nach Jonien ausgedehnt; und im Jahre darauf, 634 vor Chr. G., im ersten Regierungsjahre des Kyaxares, während dieser gerade mit seinem Heere vor Ninive lag, fielen auch die Skythen vom kaspischen Meere her in Medien ein, und nachdem sie die Meder unter Kyaxares geschlagen, überschwemmten sie ganz Vorderasien und hatten im Jahre 632 vor Chr. G. ihre Raubzüge schon bis nach Syrien und Palästina ausgedehnt, wo sie Psammetich von einem drohenden Einfalle nach Aegypten nur durch eine Tributzahlung zurückhielt. Beide Völkerschaften hielten

sich längere Zeit in Asien; die Kimmerier wurden erst unter Alyattes, der 617 auf den lydischen Thron kam, gänzlich aus Kleinasien vertrieben, und der Skythen wurde Kyaxares erst im Jahre 607 vor Chr. G. nach vielen Kämpfen völlig Herr, nachdem ihre Herrschaft über Asien 28 Jahre gedauert hatte. Medien, durch diesen Einfall der Skythen bisher gehemmt, fing nun an unter Kyaxares und noch mehr unter seinem Nachfolger Astyages, sich zu heben und seine Herrschaft auszudehnen. Noch Kyaxares eroberte im folgenden Jahre 606 vor Chr. G. das schon so lange bekriegte Ninive. Nach Herodot wäre es auch Kyaxares gewesen, der gegen die Lydier unter Alyattes jenen, im Alterthum berühmten, Krieg geführt hätte, in welchem eine Sonnenfinsterniss die beiden kämpfenden Heere auf dem Schlachtfelde überraschte und dem Kampfe ein Ende machte; und diese nämliche Sonnenfinsterniss sollte dann nach der späteren Sage Thales seinen Landsleuten in Milet voraus verkündigt haben. Andere begründetere Nachrichten jedoch versetzen die von Thales vorherverkündigte Finsterniss erst in einen späteren Krieg, den Astyages, des Kyaxares Nachfolger, mit Alyattes führte. Lydien war unterdessen wohl zum Heile seiner jonischen Nachbarn, und insbesondere Milets, durch die Kimmerier von weiterem Umsichgreifen zurückgehalten worden, da Sadyattes und Alyattes sonst wohl ihrem Kriege, den sie 11 Jahre lang um diese Zeit (von 623 — 612 vor Chr. G.) mit den Milesiern unter Thrasybulos durch jährlich wiederholte Plünderungs- und Raubzüge führten und zuletzt unverrichteter Sache beilegen mussten, einen weit grösseren Nachdruck hätten geben können. Desto rascher entwickelte sich Babylon unter seinen chaldäischen Herrschern. Durch Nebukadnezars Eroberungszüge (von 604 — 561 vor Chr. G.) erhob es sich schnell zu einem Weltreiche, das sich über ganz Vorderasien erstreckte. Sogar das durch seine Felsen unzugängliche Tyrus wurde nach einer dreizehnjährigen

Belagerung von Nebukadnezar zinsbar gemacht; das kleine jüdische Reich, das durch seine natürliche Lage die Heerstrasse aller Feldzüge aus und nach Aegypten bildete, und bisher schon unter dem Zusammenstosse der Vorderasiaten und Aegypter bald von dem Einen, bald von dem Andern angegriffen, sein Dasein nur mühsam gefristet hatte, wurde jetzt aus der Reihe der selbstständigen Völker ganz ausgelöscht; und selbst Aegypten war eine kurze Zeit von seinen siegreichen Heeren bedroht. Aegypten überdauerte diesen Sturm jedoch, da Babylon nach Nebukadnezars Tode bald durch innere Zerrüttung in sich zusammenbrach. Der ägyptische Staat hatte vielmehr, seit er sich aus dem drohenden Zerfalle der Dodekarchie wieder unter Einem Alleinherrscher — freilich durch fremde Waffen — zu innerer Einheit erhoben hatte, noch die letzte schöne Abendröthe seiner bald für immer untergehenden politischen Selbstständigkeit. Der Schöpfer dieses letzten Aufschwunges für Aegypten war Psammetich, und die Fremden, mit deren Hülfe er seine Herrschaft gründete, waren jonische und karische Söldner. Durch die nämlichen Jonier, durch die er seine Macht erworben, behauptete er sie auch; zu seiner Sicherheit wies er ihnen feste Plätze an, und seine Nachfolger räumten ihrer jonischen Leibwache sogar ein eigenes Stadtviertel in ihrer Hauptstadt Memphis ein. Kein Wunder daher, dass Psammetich und seine Nachfolger sich dankbar gegen die Jonier erwiesen, den Joniern Freiheiten und Vorrechte ertheilten und zur Herstellung einer dauernden Verbindung sogar ägyptische Jünglinge die griechische Sprache erlernen liessen, und so eine eigene, bei den Aegyptern vorher nicht vorhandene, Dollmetscherkaste gründeten. Kein Wunder also auch, dass die Jonier von dieser begünstigten Stellung den ausgedehntesten Gebrauch machten, und, schon von Hause aus Seefahrer und Kaufleute, jetzt, wo sie an den von ihrer früheren Macht heruntergesunkenen Phönikern keine ebenbürtigen Rivalen mehr fanden, bald

den ganzen griechischen Verkehr mit Aegypten in ihrer Hand hatten und als eine unerschöpfliche Quelle des Gewinnes und Reichthumes ausbeuteten.

Die kleinen jonischen Handelsstaaten hatten daher jetzt ihre Blüthezeit, obgleich sie meistens daheim an bürgerlichen Zwistigkeiten und selbst Bürgerkriegen litten; wie denn Lesbos z. B. seit dem Sturze seines Tyrannen Melanchros durch Pittakos 611 v. Chr. G. in einem heftigen inneren Kriege zwischen Adel und Bürgerstand sich zerfleischte, bis endlich Pittakos, vom Volke 590 vor Chr. G. zum unumschränkten Gewalthaber erhoben, von seiner zehnjährigen Amtsführung den edlen Gebrauch machte, die Partheien mit einander auszusöhnen. Auch Milet hatte zwei ganze Generationen lang an inneren Kämpfen[60] zu leiden, welche wahrscheinlich die in diesem ganzen Zeitraume so zahlreich vorkommenden Koloniegründungen veranlassten und erklären; bis endlich die ermatteten Partheien fremde Schiedsrichter zur Schlichtung ihrer Wirren anriefen. Unter der Tyrannis des Thrasybulos jedoch, der seine Stadt selbst gegen die 11jährigen Angriffe der Lydier unter Sadyattes und Alyattes (von 623—612 v. Chr. G.) glücklich vertheidigt hatte, stand Milet auf dem Gipfel seiner Macht und Blüthe, und die von den alten Chronographen erwähnte Seeherrschaft der Milesier und Phokäer, in dem Jahrhunderte vor der persischen Eroberung, kann nur in diese Zeit des begünstigten Verkehrs mit Aegypten fallen.

Der erste Aufschwung dieses Verkehres und das dadurch erfolgende Zuströmen der Jonier nach Aegypten begann nun gerade in der Jugendzeit des Thales. Im Jahr 639 war Thales geboren; um das Jahr 630 räumte Psammetich nach der glücklichen Beendigung seiner inneren Kriege gegen die Dodekarchen seinen jonischen Hülfsvölkern die ersten festen Plätze in Aegypten ein.[61] Unter solchen Verhältnissen kann es daher nicht im mindesten befremden, dass auch Thales, wie uns berichtet wird, nach

Aegypten übersiedelte, sei es nun zunächst auch nur des Handels wegen, wie seine übrigen Landsleute, so dass erst der Umgang mit den ägyptischen Gelehrten die Liebe zum Wissen in ihm geweckt hätte; oder sei es, dass er schon gleich mit der Absicht hinging, sich dort die ägyptische Wissenschaft anzueignen, indem der Ruf der ägyptischen Weisheit seine Wissbegierde anzog. Jedenfalls wird angegeben, dass Niemand, d. h. offenbar kein Grieche, sein Lehrer gewesen sei — was auch ganz natürlich ist, da bei den Griechen noch gar keine höhere Wissenschaft bestand —; sondern dass er sein Wissen im Umgange mit den ägyptischen Priestern sich erworben habe.[62] Dieser ägyptische Aufenthalt des Thales bestand nun nicht blos in einer Bereisung des Landes, sondern in einer langjährigen förmlichen Ansiedelung an einem der den Griechen eingeräumten Orte, entweder in Naukratis oder in Memphis. Denn es wird ausdrücklich berichtet,[63] dass er erst in vorgerückterem Alter — πρεσβύτερος — aus Aegypten nach Milet zurückgekehrt sei, also jedenfalls erst im höheren Mannesalter, nicht vor dem Anfange der Fünfzige. Wenn er als junger Mann seine Heimath verliess, wie wohl am wahrscheinlichsten ist, da man nur jung und nicht mehr im reiferen Alter eine fremde Bildung in sich aufnimmt, so müsste er entweder in den letzten Regierungsjahren Psammetich's (er starb 616 v. Chr. G.), also etwa 620 v. Chr., zwanzig Jahre alt, oder um den Anfang der Regierungszeit Necho's, der von 616—601 herrschte, also etwa im Jahre 615, 25 Jahre alt, nach Aegypten gekommen sein, und wäre dann bis in die Zeiten seiner Nachfolger, nicht blos des Psammis (von 600—595 v. Chr. G.), sondern auch noch des Apries (von 594—570 v. Chr.) daselbst geblieben. Dieser Zeitraum umfasst gerade den glänzendsten Aufschwung des von Psammetich aus seiner Zerrüttung wiederhergestellten Staates. Necho unternahm nicht allein Friedenswerke, welche von dem blühenden Zustande Aegyptens unter

den ganzen griechischen Verkehr mit Aegypten in ihrer Hand hatten und als eine unerschöpfliche Quelle des Gewinnes und Reichthumes ausbeuteten.

Die kleinen jonischen Handelsstaaten hatten daher jetzt ihre Blüthezeit, obgleich sie meistens daheim an bürgerlichen Zwistigkeiten und selbst Bürgerkriegen litten; wie denn Lesbos z. B. seit dem Sturze seines Tyrannen Melanchros durch Pittakos 611 v. Chr. G. in einem heftigen inneren Kriege zwischen Adel und Bürgerstand sich zerfleischte, bis endlich Pittakos, vom Volke 590 vor Chr. G. zum unumschränkten Gewalthaber erhoben, von seiner zehnjährigen Amtsführung den edlen Gebrauch machte, die Partheien mit einander auszusöhnen. Auch Milet hatte zwei ganze Generationen lang an inneren Kämpfen[60] zu leiden, welche wahrscheinlich die in diesem ganzen Zeitraume so zahlreich vorkommenden Koloniegründungen veranlassten und erklären; bis endlich die ermatteten Partheien fremde Schiedsrichter zur Schlichtung ihrer Wirren anriefen. Unter der Tyrannis des Thrasybulos jedoch, der seine Stadt selbst gegen die 11jährigen Angriffe der Lydier unter Sadyattes und Alyattes (von 623—612 v. Chr. G.) glücklich vertheidigt hatte, stand Milet auf dem Gipfel seiner Macht und Blüthe, und die von den alten Chronographen erwähnte Seeherrschaft der Milesier und Phokäer, in dem Jahrhunderte vor der persischen Eroberung, kann nur in diese Zeit des begünstigten Verkehrs mit Aegypten fallen.

Der erste Aufschwung dieses Verkehres und das dadurch erfolgende Zuströmen der Jonier nach Aegypten begann nun gerade in der Jugendzeit des Thales. Im Jahr 639 war Thales geboren; um das Jahr 630 räumte Psammetich nach der glücklichen Beendigung seiner inneren Kriege gegen die Dodekarchen seinen jonischen Hülfsvölkern die ersten festen Plätze in Aegypten ein.[61] Unter solchen Verhältnissen kann es daher nicht im mindesten befremden, dass auch Thales, wie uns berichtet wird, nach

Aegypten übersiedelte, sei es nun zunächst auch nur des Handels wegen, wie seine übrigen Landsleute, so dass erst der Umgang mit den ägyptischen Gelehrten die Liebe zum Wissen in ihm geweckt hätte; oder sei es, dass er schon gleich mit der Absicht hinging, sich dort die ägyptische Wissenschaft anzueignen, indem der Ruf der ägyptischen Weisheit seine Wissbegierde anzog. Jedenfalls wird angegeben, dass Niemand, d. h. offenbar kein Grieche, sein Lehrer gewesen sei — was auch ganz natürlich ist, da bei den Griechen noch gar keine höhere Wissenschaft bestand —; sondern dass er sein Wissen im Umgange mit den ägyptischen Priestern sich erworben habe.[62] Dieser ägyptische Aufenthalt des Thales bestand nun nicht blos in einer Bereisung des Landes, sondern in einer langjährigen förmlichen Ansiedelung an einem der den Griechen eingeräumten Orte, entweder in Naukratis oder in Memphis. Denn es wird ausdrücklich berichtet,[63] dass er erst in vorgerückterem Alter — πρεσβύτερος — aus Aegypten nach Milet zurückgekehrt sei, also jedenfalls erst im höheren Mannesalter, nicht vor dem Anfange der Fünfzige. Wenn er als junger Mann seine Heimath verliess, wie wohl am wahrscheinlichsten ist, da man nur jung und nicht mehr im reiferen Alter eine fremde Bildung in sich aufnimmt, so müsste er entweder in den letzten Regierungsjahren Psammetich's (er starb 616 v. Chr. G.), also etwa 620 v. Chr., zwanzig Jahre alt, oder um den Anfang der Regierungszeit Necho's, der von 616—601 herrschte, also etwa im Jahre 615, 25 Jahre alt, nach Aegypten gekommen sein, und wäre dann bis in die Zeiten seiner Nachfolger, nicht blos des Psammis (von 600—595 v. Chr. G.), sondern auch noch des Apries (von 594—570 v. Chr.) daselbst geblieben. Dieser Zeitraum umfasst gerade den glänzendsten Aufschwung des von Psammetich aus seiner Zerrüttung wiederhergestellten Staates. Necho unternahm nicht allein Friedenswerke, welche von dem blühenden Zustande Aegyptens unter

seiner Regierung Zeugniss geben, wie sein Kanalbau vom Nil in's rothe Meer, den später Darius beendigte, und die auf seinen Befehl von phönikischen Schiffern ausgeführte Umsegelung Afrika's, sondern er machte auch Eroberungszüge nach Vorderasien, in welchen er den jüdischen König Josias schlug und Jerusalem einnahm (611 v. Chr. G.), obgleich er durch die unglückliche Schlacht bei Kirkesion am Euphrat (606 v. Chr. G.) gegen Nebukadnezar seine Eroberungen wieder verlor, und nun sein eigenes Land von den Chaldäern bedroht sah. Doch verzog sich dieser Sturm glücklich; Necho's Sohn und Nachfolger, Psammis, konnte wieder einen siegreichen Zug in das innere Afrika gegen die Aethiopier unternehmen, und Apries in einem Kriege gegen Phönikien, Sidon und Cypern erobern, und die Tyrier in einem Seetreffen besiegen. Ein unmittelbares Zeugniss von diesen Zeiten gibt uns eine der Felsengrotten in der Nekropole des alten Thebens, im Asasifthale, neben dem sogenannten Königsthale der libyschen Bergkette, den heutigen Ruinen Thebens gegenüber, die sich durch ihre Namensschilder als die Begräbnissgruft eines Priesters aus der Zeit des Necho und Psammis ausweist, und in ihrem Innern durch Sculpturen, Malereien und Inschriften auch von Seiten der Kunst den letzten Aufschwung der ägyptischen Bildung bekundet.

Während dieser letzten Blüthezeiten lebte also Thales in Aegypten und erwarb sich seine Bildung, besonders seine nachher von den Griechen so bewunderten Kenntnisse in der Astronomie, nach dem ausdrücklichen Zeugnisse der Alten, durch den Umgang mit den gelehrten Priestern von Memphis und Theben (Diospolis), den beiden Hauptstädten des Landes.[62] Und dass die Priester an ihm einen gelehrigen, ihrer nicht unwürdigen Schüler hatten, beweist eine Anekdote aus seinem Aufenthalte in Memphis, wonach er einst die Höhe der Pyramiden in der Nekropole bei Memphis aus dem Verhältniss ihres Schattens zu dem eines gemessenen Stabes bestimmte.[62]

Der Angabe der Alten zufolge brachte demnach Thales sein ganzes männliches Lebensalter in Aegypten zu und kehrte erst in vorgerückteren Jahren nach seinem Vaterlande zurück. Das Jahr 590 v. Chr. G., während Milet unter der Tyrannis des Thrasybul noch auf dem Gipfel seiner Blüthe stand, möchte demnach als der früheste Zeitpunkt seiner Rückkehr zu betrachten sein, die dann in sein 50. Lebensjahr fiele. Jedenfalls muss sie noch vor der grossen Sonnenfinsterniss stattgefunden haben, welche, von Thales vorausverkündigt, den Ruf seiner Wissenschaft bei seinen staunenden Landsleuten weit verbreitete. Zwar schwanken die Angaben der Alten über die Zeit dieser Sonnenfinsterniss. Die Einen, wie Herodot und Eudemos,[64] verlegen sie in die Zeit des Kyaxares (von 634—594 v. Chr. G.), wo sie einem Kriege zwischen Kyaxares und dem lydischen König Alyattes ein Ende gemacht haben soll, indem sie eingetreten, als die beiden Heere eben kämpfend auf dem Schlachtfelde einander gegenüber standen. Dann könnte die Finsterniss etwa in die Jahre 610 oder 603 v. Chr. G. fallen. Im ersteren Jahre wäre Thales 29 bis 30, im letzteren 36 bis 37 Jahre alt gewesen. Dies widerspricht aber den ausdrücklichen Nachrichten, dass Thales erst in vorgerückterem Alter (πρεσβύτερος)[63] aus Aegypten nach Milet zurückgekehrt sei und dort erst gegen seine höheren Jahre hin (πρὸς γήρᾳ) Himmelsbeobachtungen angestellt und die Sonnenfinsterniss auf öffentlichem Markte vorherverkündigt habe.[65] Andere dagegen, wie Cicero,[66] verlegen die Finsterniss unter des Kyaxares Nachfolger Astyages, der nach der Angabe Solin's (c. 20, p. 86) in der 49. Olympiade, im Jahre 604 nach Trojas Zerstörung, d. h. im Jahre 585 v. Chr. G., ebenfalls einen Krieg mit Alyattes, dem Vater des Krösus, führte. In dies Jahr 585 v. Chr. G., in das vierte Jahr der 48. Olympiade, das 170. nach Erbauung Roms, verlegt nun

seiner Regierung Zeugniss geben, wie sein Kanalbau vom Nil in's rothe Meer, den später Darius beendigte, und die auf seinen Befehl von phönikischen Schiffern ausgeführte Umsegelung Afrika's, sondern er machte auch Eroberungszüge nach Vorderasien, in welchen er den jüdischen König Josias schlug und Jerusalem einnahm (611 v. Chr. G.), obgleich er durch die unglückliche Schlacht bei Kirkesion am Euphrat (606 v. Chr. G.) gegen Nebukadnezar seine Eroberungen wieder verlor, und nun sein eigenes Land von den Chaldäern bedroht sah. Doch verzog sich dieser Sturm glücklich; Necho's Sohn und Nachfolger, Psammis, konnte wieder einen siegreichen Zug in das innere Afrika gegen die Aethiopier unternehmen, und Apries in einem Kriege gegen Phönikien, Sidon und Cypern erobern, und die Tyrier in einem Seetreffen besiegen. Ein unmittelbares Zeugniss von diesen Zeiten gibt uns eine der Felsengrotten in der Nekropole des alten Thebens, im Asasifthale, neben dem sogenannten Königsthale der libyschen Bergkette, den heutigen Ruinen Thebens gegenüber, die sich durch ihre Namensschilder als die Begräbnissgruft eines Priesters aus der Zeit des Necho und Psammis ausweist, und in ihrem Innern durch Sculpturen, Malereien und Inschriften auch von Seiten der Kunst den letzten Aufschwung der ägyptischen Bildung bekundet.

Während dieser letzten Blüthezeiten lebte also Thales in Aegypten und erwarb sich seine Bildung, besonders seine nachher von den Griechen so bewunderten Kenntnisse in der Astronomie, nach dem ausdrücklichen Zeugnisse der Alten, durch den Umgang mit den gelehrten Priestern von Memphis und Theben (Diospolis), den beiden Hauptstädten des Landes.[62] Und dass die Priester an ihm einen gelehrigen, ihrer nicht unwürdigen Schüler hatten, beweist eine Anekdote aus seinem Aufenthalte in Memphis, wonach er einst die Höhe der Pyramiden in der Nekropole bei Memphis aus dem Verhältniss ihres Schattens zu dem eines gemessenen Stabes bestimmte.[62]

Der Angabe der Alten zufolge brachte demnach Thales sein ganzes männliches Lebensalter in Aegypten zu und kehrte erst in vorgerückteren Jahren nach seinem Vaterlande zurück. Das Jahr 590 v. Chr. G., während Milet unter der Tyrannis des Thrasybul noch auf dem Gipfel seiner Blüthe stand, möchte demnach als der früheste Zeitpunkt seiner Rückkehr zu betrachten sein, die dann in sein 50. Lebensjahr fiele. Jedenfalls muss sie noch vor der grossen Sonnenfinsterniss stattgefunden haben, welche, von Thales vorausverkündigt, den Ruf seiner Wissenschaft bei seinen staunenden Landsleuten weit verbreitete. Zwar schwanken die Angaben der Alten über die Zeit dieser Sonnenfinsterniss. Die Einen, wie Herodot und Eudemos,[64] verlegen sie in die Zeit des Kyaxares (von 634—594 v. Chr. G.), wo sie einem Kriege zwischen Kyaxares und dem lydischen König Alyattes ein Ende gemacht haben soll, indem sie eingetreten, als die beiden Heere eben kämpfend auf dem Schlachtfelde einander gegenüber standen. Dann könnte die Finsterniss etwa in die Jahre 610 oder 603 v. Chr. G. fallen. Im ersteren Jahre wäre Thales 29 bis 30, im letzteren 36 bis 37 Jahre alt gewesen. Dies widerspricht aber den ausdrücklichen Nachrichten, dass Thales erst in vorgerückterem Alter (πρεσβύτερος)[63] aus Aegypten nach Milet zurückgekehrt sei und dort erst gegen seine höheren Jahre hin (πρὸς γήρᾳ) Himmelsbeobachtungen angestellt und die Sonnenfinsterniss auf öffentlichem Markte vorherverkündigt habe.[65] Andere dagegen, wie Cicero,[66] verlegen die Finsterniss unter des Kyaxares Nachfolger Astyages, der nach der Angabe Solin's (c. 20, p. 86) in der 49. Olympiade, im Jahre 604 nach Trojas Zerstörung, d. h. im Jahre 585 v. Chr. G., ebenfalls einen Krieg mit Alyattes, dem Vater des Krösus, führte. In dies Jahr 585 v. Chr. G., in das vierte Jahr der 48. Olympiade, das 170. nach Erbauung Roms, verlegt nun

auch Plinius nach seiner ausdrücklichen Angabe die von Thales vorhergesagte Finsterniss.[66]

Diese von Plinius so genau überlieferte Finsterniss war nun von den bedeutendsten gelehrten Chronologen der letzten Jahrhunderte: einem Scaliger, Salmasius, Desvignoles, Newton etc. als richtig angenommen worden, bis Oltmans in einer eigenen Abhandlung (in den Schriften der Berliner Akademie von 1812) sie verwarf, weil sie nicht total (nur 7½ Zoll gross) gewesen, und auf dem „muthmasslichen" Schlachtfeld schon vor Sonnenaufgang eingetreten sei. Statt ihrer nahm Oltmans eine Finsterniss des Jahres 610 v. Chr. G. als die allein richtige an, obgleich gerade diese in die geschichtlich überlieferten Lebensverhältnisse des Thales durchaus nicht passt; ein Punkt, der, so entscheidend er ist, doch ganz hintangesetzt wurde. Nichtsdestoweniger erhielt diese Oltmans'sche Ansicht allgemeine Geltung, bis die neuesten Berechnungen von Airy (philos. transact. Bd. 143, p. 179), Hind (im Athenäum von 1852, p. 919) und von Zech (in seinen astronom. Untersuchungen über die wichtigeren Finsernisse des klass. Alterthums, p. 57) die Angabe des Plinius wieder glänzend zu Ehren gebracht haben. Denn nun stellt sich heraus, dass am 28. Mai 585 allerdings eine totale Sonnenfinsterniss stattfand, und zwar so, dass nach Hind die Kurve der centralen Verfinsterung nur wenige Meilen nördlich von Milet vorüberging. Die Milesier hatten also wirklich am 28. Mai des 4. Jahres der 48. Olympiade eine totale Sonnenfinsterniss, und die ausdrückliche Angabe des Plinius, dass Thales diese Finsterniss vorausgesagt habe, kann also gar nicht mehr in Zweifel gezogen werden. Diese Angabe stimmt aber mit den übrigen eben so ausdrücklich überlieferten Nachrichten von des Thales Lebensverhältnissen auf's Allerbeste, denn im Jahre 585 v. Chr. G. war Thales schon 55 Jahre alt, also allerdings schon in vorgerückteren Jahren (πρεσβύτερος) und dem Greisenalter nahe

(πρὸς γήρᾳ). Ob nun diese von Thales verkündigte Finsterniss wirklich mit einer Schlacht zwischen den Medern und den Lydiern unter Astyages und Alyattes zusammentraf, oder ob eine frühere Finsterniss unter Kyaxares mit der von Thales vorhergesagten durch Herodot nur irrthümlich verwechselt sei, wird sich schwerlich bestimmen lassen, da die Nachrichten so äusserst dürftig sind und namentlich die Oertlichkeit der fraglichen Schlacht von den Alten gar nicht genannt ist, sondern von den Neueren nur „vermuthungsweise" an den Halys verlegt wurde.

Die Ueberlieferung des Plinius wird aber auch noch durch ihr Zusammentreffen mit einer anderen Nachricht unterstützt; ein Zusammentreffen, das zu auffallend ist, als dass es blos dem Zufall zugeschrieben werden könnte. Ein alter und zuverlässiger Chronograph, Demetrius Phalereus, gibt nämlich das Archontat des Damasias, dasselbe Jahr 585 v. Chr. G., als den Zeitpunkt an,[67] in welchem die Benennung der sieben Weisen entstanden sei, unter welchen wiederum Thales als der Erste ausgezeichnet wird. Offenbar kann sich eine solche Zeitangabe nur an einen bestimmten Vorfall anknüpfen, der, in diesem Jahr eintretend, zu jener Benennung Veranlassung gab. Und so liegt es nahe, die in diesem Jahre eingetretene und von Thales vorhergesagte Sonnenfinsterniss, die seinen Ruf in Griechenland verbreitete, mit jener anderen Geschichte[68] von dem Dreifuss oder der Schale in Verbindung zu bringen, welche als für den Weisesten bestimmt, dem Thales überbracht wurde, offenbar in Folge der durch seine Voraussagung entstandenen hohen Meinung von seinem Wissen, — und die nun erst zur Benennung der sieben Weisen Veranlassung gab. Es wird nämlich nun weiter erzählt, Thales habe aus Bescheidenheit das Geschenk abgelehnt und einem andern seiner berühmten Zeitgenossen als dem Würdigeren zugeschickt, dieser aus demselben Grunde einem Dritten,

und so fort; bis sie bei sieben der angesehensten Männer damaliger Zeit: Thales in Milet, Bias in Priene, Pittakos in Mitylene, Solon in Athen, Periander in Korinth, Chilon in Sparta, Kleobulus in Lindus auf Rhodus, die Runde gemacht hatte und wieder zu Thales zurückkam, der sie darauf in den Tempel des Apollo Didymäus, das verehrteste Heiligthum seiner Heimath, als Weihegeschenk stiftete.[69] Wie verschieden auch die Sage diesen Vorfall ausgeschmückt hat, und wie sehr auch die Späteren in der Auswahl der Namen abweichen, die ihnen der Ehre würdig scheinen, zu den Weisen gerechnet zu werden, so ist er doch offenbar ein geschichtliches Faktum, und das Zusammentreffen der Zeitbestimmung in beiden unabhängig von einander überlieferten Nachrichten spricht für ihre Zusammenstellung und geschichtliche Verbindung.

Offenbar war es auch mehr das Ansehen, dessen diese „Weisen" in der damaligen Gegenwart genossen, der Rang und Einfluss der äusseren Stellung, die ja auch jetzt noch die Menschen in ihrem Urtheile über die Tüchtigkeit der Zeitgenossen leiten, mehr die praktische Lebensweisheit, als eigentliches Wissen, die bei der getroffenen Auswahl entschieden. Ausser Thales selbst, der seinen Ruf wohl vorzugsweise seinem in den Augen der Zeitgenossen anstaunenswerthen astronomischen Wissen verdankte, waren die Uebrigen: Kleobulus, Bias, Pittakos, Solon, Periander, Chilon, Staatsmänner in der Reife ihrer Jahre, mit Thales meistens gleichaltrig. Pittakos war seit fünf Jahren Aesymnete in Mitylene und hatte durch die Beilegung der Wirren seiner Vaterstadt und die Aussöhnung ihrer Partheien Proben einer nicht alltäglichen Weisheit und Charaktergrösse gegeben. Solon war zehn Jahre vorher Archon gewesen und hatte den Athenern durch seine Gesetzgebung denselben Dienst geleistet. Periander in hohem Alter, als Achtziger kurz vor seinem Lebensende, hatte in den Augen seiner Zeitgenossen seine Weisheit durch die seltene Erscheinung

einer durch ein ganzes Leben glücklich behaupteten Tyrannis bewiesen. Chilon hatte zwar ohne Zweifel in Sparta schon lange die öffentliche Laufbahn betreten, die ihn zwanzig Jahre später, **556** vor Chr. G., in seinem hohen Alter zur Würde eines ersten Ephoren führte; den Ruf der Weisheit mochte er aber dazumal wohl hauptsächlich seiner Spruchdichtung verdanken. Denn Er, Periander, Kleobulos, Pittakos, Solon und Thales selbst, waren zugleich Dichter, und besonders Spruchdichter, Lehrer der Lebensweisheit, die sie übten. Auch Anacharsis der Skythe, der sich um diese Zeit, seit **592** vor Chr. G., in Hellas aufhielt, und von andern abweichenden Nachrichten statt Perianders oder Myson's unter die Zahl der Weisen gesetzt wird, verdankt diese Ehre, neben seiner persönlichen Verbindung namentlich mit Solon, wohl ebenfalls seiner Spruchdichtung. Viere der Weisen: Kleobulos, Bias und Pittakos neben Thales, gehören Kleinasien, und insbesondere Jonien an, das um diese Zeit überhaupt die gefeiertsten Namen Griechenlands in seinem engen Raume vereinigte, denn auch Alkäos und Sappho lebten wieder in Mitylene, seitdem Pittakos während seiner Aesymnetie (von **590** — **580** vor Chr. G.) die Stürme der lesbischen Bürgerkriege beruhigt, die Partheien versöhnt und die verbannten Aristokraten wieder zurückberufen hatte. Zwar war die Glanzzeit der Lyrik unter Mimnermos, Arion, Alkäos und Sappho schon in des Thales Jugendjahre gefallen, aber sie hatte jetzt noch eine schöne Nachblüthe, da Alkäos und Sappho ein ungestörtes Alter noch bis in die Geburtszeit des Pythagoras (**570** vor Ghr. G.) verlebten. Auch für Milet scheint diese Zeit, in den ersten Jahren nach der Rückkehr des Thales, eine Zeit der Ruhe und des Gedeihens gewesen zu sein, so lange die Partheien von der festen Hand des Thrasybulos im Zügel gehalten wurden, der als ein Zeitgenosse und Verbündeter des Alyattes bis in dessen spätere Regierungsjahre geherrscht zu haben scheint, und

auch als persönlicher Freund des Thales genannt wird. Aber nach Thrasybuls Tode brachen wohl jene bürgerlichen Zwistigkeiten und Unruhen aus, die nach Herodot zwei Menschenalter hindurch Milet zerrütteten und endlich durch die als Schiedsrichter von den Milesiern herbeigerufenen Parier beigelegt wurden. Dies mag auch der Grund gewesen sein, wesshalb die Milesier trotz ihres früheren Widerstandes gegen Alyattes, der nun aufblühenden Macht Lydiens erlagen, als Krösus, schon **572** vor Chr. G. von seinem Vater Alyattes zum Mitherrscher angenommen und seit **560** vor Chr. G. selbst König, seine Herrschaft durch Eroberung der benachbarten kleinen Staaten ausdehnte; die Milesier wurden gleich den übrigen Joniern und Kleinasiaten dem Krösus zinspflichtig. Ja, als später Krösus in seinem Angriffe gegen Kyrus unglücklich war und die Perser **546** vor Chr. G. Sardes eroberten, so waren es wieder die Milesier, welche sich dem Kyros zuerst und zu denselben Bedingungen wie bisher dem Krösus unterwarfen, während die übrigen Jonier um ihre Freiheit und Selbstständigkeit tapfer kämpften, ja zum Theil, wie die Phokäer und Tejer, die Auswanderung der Unterthänigkeit vorzogen. Erst nach Beilegung der inneren Wirren scheint sich Milet erholt zu haben und wieder zu Wohlstand, wenn auch nicht zu Freiheit, gelangt zu sein, denn wir finden es zur Zeit des Darius unter der Tyrannis des Histiäus, den wir beim Zuge des Darius gegen die Skythen **514** vor Chr. G. mit andern Gewalthabern jonischer Städte unter dessen Begleitern sehen. Und später, als Histiäus selbst am Hofe zu Susa lebte, erreichte, unter dessen Verwalter Aristagoras, Milet wieder einen solchen Grad von Blüthe, dass Herodot es das Kleinod Joniens nennt;[70] bis der aus diesem Wohlstand hervorgehende Uebermuth zu Anfange des folgenden **5.** Jahrhunderts zur Empörung, und diese im Jahre **494** vor Chr. G. zur Eroberung und Verwüstung durch die Perser führte, welche den Rest der Einwohner

als Gefangene nach Susa brachten und in die Stadt Ampe am persischen Meerbusen verpflanzten.

In diese Schicksale Joniens und Milets finden wir des Thales späteres Lebensalter nur in soweit verflochten, dass er in seinen letzten Lebensjahren, kurz vor seinem Tode, bei dem Kriege des Krösus gegen Kyrus, und kurz darauf zum letzten Male bei dem Aufstande der Jonier gegen die Perser, genannt wird. Die Hofhaltung des Krösus in Sardes erscheint nämlich während dieses ganzen Zeitraumes als der Mittelpunkt des griechischen Lebens in Kleinasien, nicht blos als Krösus König geworden war (**571** v. Chr. G.), und die griechischen Städte Kleinasiens unterworfen hatte, sondern auch schon früher, als Krösus noch blosser Mitherrscher seines Vaters war; da er gleich Amasis in Aegypten (König seit **570** v. Chr. G.) für die Griechen und die griechische Bildung persönliche Zuneigung besass. Alle hellenischen Weisen, die zu dieser Zeit lebten, sagt Herodot,[71] fanden sich nach und nach in dem von Reichthum glänzenden Sardes ein. So wird Bias von Priene, oder selbst Pittakos von Mitylene, der nach andern Nachrichten schon **570** v. Chr. G. starb, von der Sage mit Krösus in Verbindung gesetzt; so soll auch Solon auf der Rückkehr von seinem Aufenthalt in Aegypten und Kypern am Hofe des Krösus gewesen sein: Aesop, als er nach seiner Freilassung Aegypten verlassen hatte, lebte sogar längere Zeit daselbst, ehe er als Abgesandter des Krösus in Delphi (**564** v. Chr. G.) seinen Tod fand; und so stand denn auch Thales mit Krösus in näherer Verbindung. Die Sage lässt ihn daher auch dem Krösus bei seinem Feldzuge gegen den Kyrus zur Seite sein, obgleich Thales zu dieser Zeit (**546** v. Chr. G.) **94** Jahre alt gewesen wäre; indem sie ihm die Abdämmung des Halys zuschreibt, wodurch dem lydischen Heere der Uebergang über diesen Fluss ermöglicht worden sein soll; eine Nachricht, die jedoch Herodot selbst aus anderen Gründen bezweifelt.[72]

Um dieselbe Zeit, kurz vor seinem Tode, wird des Thales dann auch noch einmal bei den Angelegenheiten seiner Landsleute: der Milesier und Jonier, als eines in hohem Ansehen stehenden Mannes Erwähnung gethan. Den Milesiern soll er durch einen guten Rath ihre Stadt erhalten haben. Denn Thales soll es gewesen sein, der die Milesier zurückhielt, sich am Kampfe des Krösus gegen den Kyrus zu betheiligen, wozu Krösus sie durch Gesandte hatte auffordern lassen; eine Zurückhaltung, die ihnen nach dem Siege des Kyrus natürlich zu Gute kam.[73] Und eben so soll er auch den Joniern einen Rath gegeben haben, der ihnen nur zum Heile gereicht haben würde, wenn sie ihn befolgt hätten. Denn als die Jonier ihre Vorbereitungen zum Kampfe gegen die drohenden Angriffe der Perser trafen (546 v. Chr. G.), machte ihnen Thales, wie Herodot erzählt,[74] den Vorschlag, in Teos, als dem Mittelpunkte Joniens, eine einzige für alle Jonier gemeinschaftliche Berathungsbehörde zu bilden, offenbar um ihren zerstreuten Kräften eine Einheit und dadurch ihrer Vertheidigung eine grössere Stärke zu verschaffen. Aber sie befolgten eben so wenig diesen Rath, als den des Bias nach erfolgter Besiegung durch die Perser, sich der Knechtschaft durch eine gemeinschaftliche Auswanderung nach Sardinien zu entziehen, und daselbst durch die Erbauung einer Stadt für die gesammten Jonier den Grund zu einem durch den Besitz der Insel und der Meeresherrschaft in den dortigen Gewässern mächtigen und blühenden Gemeinwesen zu legen. Die Jonier, unfähig, wie es gewöhnlich die Menschen sind, die Einzelinteressen zu Gunsten des Gesammtwohles hintanzusetzen und für ein künftiges Gut augenblickliche Opfer zu bringen, verwarfen beide Rathschläge und unterlagen ihrem Schicksale. Milet selbst, wie wir gesehen haben, theilte dies Unglück Joniens nicht, da es sich der persischen Macht unterwarf; und so blieb denn auch Thales von demselben unberührt, und friedlich, wie sein Leben,

war auch sein Ende. Er starb, als er einem gymnischen Kampfspiele zuschaute, indem die Hitze des Tages seine schon vom hohen Alter geschwächten Kräfte erschöpfte;[74a] (gegen das Ende der 58. Olymp., etwa 545 v. Chr. G., 95 Jahre alt.)

Von einer eigentlichen politischen Thätigkeit des Thales, einer Theilnahme an der Verwaltung seiner Vaterstadt, melden uns die erhaltenen Nachrichten Nichts. Thales scheint sich vielmehr an den öffentlichen Geschäften nur gelegentlich betheiligt, und von denen des Geldes und Erwerbes, die in seiner handeltreibenden Vaterstadt natürlich vorzugsweise in Ansehen standen, völlig fern gehalten zu haben, so dass er in freier Musse vorzugsweise der Pflege seiner in Aegypten erworbenen Wissenschaft lebte; eine Sinnesart, die seinen Landsleuten nicht wenig zum Anstoss gereicht zu haben scheint, da sie als ächte Kaufleute den Werth der Dinge nach dem Geld-Ertrag massen und also von einer Beschäftigung, die Nichts einbrachte, nur geringschätzig denken konnten.[75] Es findet sich wenigstens eine drollige Anekdote bei Aristoteles,[75a] die ganz von diesem Gesichtspunkte ausgeht. Er erzählt nämlich, Thales habe wirklich, um seine Wissenschaft bei seinen Landsleuten in Achtung zu setzen, für nöthig gehalten, auch einmal mit ihr ein Geschäft zu machen. Und so habe er denn, als er einst in Folge seiner Wetter- und Himmelsbeobachtungen schon im Frühlinge ein gutes Oeljahr voraussah, sämmtliche Oelkeltern des Landes um ein Geringes gepachtet und dann bei eingetretener reicher Oelernte als Alleinbesitzer der Keltern die Kelterpreise gehörig gesteigert, und so einen sehr hübschen Gewinn gemacht; worauf denn über ihn und seine Wissenschaft in der öffentlichen Meinung eine sehr günstige Aenderung eingetreten sei.

Auch eine eigentliche Lehrthätigkeit wird von Thales nicht berichtet. Ausser Anaximander, der durch eine enge Freundschaft mit Thales verbunden war, und ausser

Pythagoras, der 550 v. Chr. G. als zwanzigjähriger Jüngling den schon im höchsten Greisenalter befindlichen 90jahrigen Thales in Milet aufsuchte und seinen und des Anaximander Umgang und Unterricht genoss, werden keine eigentlichen Schüler des Thales genannt. Und dies begreift sich. Die eben erst nach Griechenland übertragene und hier noch fremde Wissenschaft konnte nicht gleich in die Massen dringen, die in andern Lebensrichtungen sich bewegten, sondern musste längere Zeit in einem engeren Kreise Bevorzugter ausschliesslicher Besitz einer geistigen Aristokratie bleiben. Dieses Verhältniss der Wissenschaft zur Menge ist auch für die ganze ältere Zeit der griechischen Philosophie bis auf die Sophisten massgebend und erst auf ihrem Höhepunkt wird die Wissenschaft Gemeingut.

Der Mittelpunkt von des Thales wissenschaftlicher Thätigkeit war die Beobachtung des Himmels, die Ausübung der Sternkunde, und neben ihr die Anfänge der aus der schärferen Bestimmung der Himmelserscheinungen hervorgehenden und ihr dienenden mathematischen Forschung,[76] die er ebenfalls von den Aegyptern sich angeeignet hatte.[76a] Thales war unter den Griechen der erste Pfleger der wissenschaftlichen Sternkunde,[65] ihr verdankte er die erste Ausbreitung seines Rufes bei seinen staunenden Landsleuten, und mit ihr beschäftigte er sich noch in seinem höchsten Greisenalter; denn eine bei Plato vorkommende Erzählung[77] zeigt ihn, wie er, schon nicht mehr im Stande allein zu gehen, an der Hand einer alten Magd sich in's Freie führen liess, um die Gestirne bei nächtlicher Weile zu beobachten.

Was uns im Einzelnen von den astronomischen und mathematischen Kenntnissen des Thales berichtet wird, stimmt mit der Nachricht von dem ägyptischen Ursprung seines Wissens aufs Beste überein. Denn alle ihm als eigenthümlich zugeschriebenen astronomischen Lehren, wie z. B. seine Bestimmung der Jahresdauer auf 365 Tage,[78]

d. h. seine Kenntniss des Sonnenjahres gegenüber dem bei den Griechen gebräuchlichen Mondjahre, oder die damit zusammenhängende genauere Bestimmung der Tag- und Nachtgleichen, und der Sonnenwenden, und des zwischen ihnen stattfindenden ungleichen Sonnenlaufes,[79] oder seine Annahme von Monaten zu dreissig Tagen,[80] d. h. von gleichen Sonnenmonaten, nach deren zwölftem die Aegypter die fünf Schalttage folgen liessen, — während die Griechen sich der ungleichen Mondsmonate bedienten, die sie mit dem Sonnenlaufe dadurch in Uebereinstimmung brachten, dass sie von Zeit zu Zeit einen Schaltmonat einfügten, — selbst seine Fähigkeit, Sonnenfinsternisse vorauszusagen, sind lauter Kenntnisse, welche die ägyptische Wissenschaft schon seit Jahrhunderten besass, und würden ihre ägyptische Abkunft verrathen, wenn auch nicht ausdrücklich berichtet wäre, dass Thales sein Wissen bei den ägyptischen Priestern erwarb. Dass die Aegypter schon nach der Vertreibung der Phöniker im 18. Jahrhundert v. Chr. G. ihren Kalender, durch die Einführung der fünf Schalttage, mit der wahren Dauer des Sonnenjahres von 365 Tagen in Uebereinstimmung brachten, und ihn zugleich durch die Festsetzung eines 25jährigen Cyclus, innerhalb dessen die Himmelserscheinungen in der nämlichen Ordnung mit einer sehr geringen Abweichung wiederkehren, auch für lange Jahrhunderte regelten, wurde im vorhergehenden Bande nachgewiesen; was also Thales den Griechen als etwas Neues aus Aegypten mitbrachte, war dort schon seit einem Jahrtausend bekannt und gesetzlich im Brauche. „Aus den alten Ländern, aus Aegypten und Syrien (Phönikien)“, sagt Plato, „welche wegen der Schönheit ihres sommerlichen Klimas — (noch jetzt erregen die syrischen und ägyptischen Sternennächte das Entzücken der Reisenden) — die ersten Pfleger der Sternkunde hervorbrachten, kam das in Jahrtausenden Erprobte in alle Gegenden und auch hierher (nach Griechenland).“[80a] Und dies hat für den Sachverständigen

weder etwas Befremdendes, noch gar etwas Unmöglichscheinendes; denn diese Kenntnisse sind Nichts, als das einfache Ergebniss blosser lang fortgesetzter Beobachtung und Aufzeichnung der wirklich eingetretenen Himmelserscheinungen, durch welche dann die regelmässige Wiederkehr derselben von selbst heraustritt. Auf die genauere Bestimmung der Zeitperioden, worin solche regelmässige Wiederkehren derselben Erscheinungen bemerkbar sind, war daher die erste Thätigkeit der älteren Himmelsbeobachter gerichtet, und auch noch später beschäftigte sich selbst die griechische Astronomie vorzugsweise mit der Festsetzung solcher Folgereihen der Himmelserscheinungen, solcher Cyklen; wobei namentlich diejenigen Cyklen, Zeitperioden, vom grössten Interesse waren, nach deren Verlauf am Himmel wieder dieselben Stellungen von Sonne und Mond stattfanden. Auf einer und derselben Thatsache also beruhte die Kenntniss von der Dauer des Jahres, das ja selber Nichts weiter als ein solcher Cyklus ist, und die Möglichkeit einer Voraussagung der Finsternisse von Sonne und Mond, die ebenfalls in Cyklen, z. B. schon in 223 Mondmonaten, wenn auch nicht völlig genau, wiederkehren. Es schien nicht überflüssig, dies zu bemerken, weil die Unkunde des wahren Sachverhaltes die gröbsten Irrthümer hervorgebracht hat, welche dann wieder der Ausgangspunkt der kritischen Skepsis wurden, wie dies hier bei Thales wirklich der Fall ist. Denn gerade hier bei Thales, den die überlieferten Nachrichten als den ersten Vermittler und Verpflanzer ägyptischer Wissenschaft nach Griechenland aufstellen, und bei dem die Hypothese der neueren Schule, die allen Einfluss Aegyptens auf Griechenland zu läugnen sucht, den Quellen gegenüber in's Gedränge kommt, gerade hier macht die negative Kritik[81] einen solchen groben Verstoss, indem sie, unter völliger Verschweigung aller so bestimmten Nachrichten, dass Thales in Aegypten gewesen und dort seine Kenntnisse sich angeeignet habe, mit kecker

Stirne die Behauptung aufstellt: es sei nicht zu zweifeln, dass Thales bei seiner Vorhersagung astronomische Formeln benutzt habe, die er über Kleinasien von den Chaldäern erhalten. Diese Behauptung ist nun das ergötzlichste Gemengsel rein willkürlich aus der Luft gegriffener Erdichtung und völliger Sachunkenntniss. Denn von den Chaldäern sagen die Quellen kein Wort, während sie ausschliesslich nur von den Aegyptern reden; und der Gedanke an die Anwendung astronomischer Formeln in der Zeit des Thales ist ein so naiver Ausdruck völliger Unwissenheit in astronomischen Dingen überhaupt und über den Zustand der damaligen Wissenschaft insbesondere, dass seine Lächerlichkeit nur noch von der anmasslichen Sicherheit übertroffen wird, mit der er zu Tage kommt. Denn von einer Berechnung nach Formeln kann in dieser Zeit noch bei keinem Volke die Rede sein, von irgend einer Berechnung überhaupt aber wenigstens bei den Griechen noch nicht, da sich den erhaltenen Nachrichten zufolge die mathematisch-astronomischen Kenntnisse des Thales noch um die einfachsten mathematischen Grundanschauungen zur Messung der scheinbaren Himmelskugel herumdrehten, als z. B. die Eintheilung des Himmels in seine fünf Zonen, — die Bestimmung des Poles und des davon abhängigen Himmelsäquators, — die Auffindung der Ekliptik und die Bestimmung des Winkels, den sie mit dem Himmelsäquator macht u. dergl. mehr. „Thales, sagt Plutarch,[82] theilte das Himmelsgewölbe in 5 Kreise, Zonen genannt; der eine heisst der arktische, immer sichtbar; der andere ist der der Sommer-Sonnenwende; der dritte der der Tag- und Nacht-Gleiche; der vierte der der Winter-Sonnenwende; der fünfte ist der antarktische, der immer unsichtbar ist. Der sogenannte Thierkreis zieht sich schief über die drei mittleren hin, indem er sie nach und nach alle drei berührt. Alle diese fünf Kreise schneidet aber die Mittagslinie in rechten Winkeln vom Nordpol bis zum Südpol.“ Man sieht also, dass diese

Kreise die einfachsten, unmittelbar aus der Beobachtung des Sonnenlaufes hervorgehenden Himmelseintheilungen sind, und daher dem Thales als dem ersten Vorherverkündiger einer Sonnenfinsterniss ganz angemessen. Demnach betrafen also die mathematischen Kenntnisse des Thales nicht zunächst das Rechnen, das überhaupt bei den Griechen selbst bis in die spätere Zeit unentwickelt blieb, sondern die Anfänge der geometrischen Spekulation, zunächst in Bezug auf die zur Messung des Himmelsgewölbes dienenden Kreislinien, und insbesondere zu dem vom Himmelsgewölbe über der Erdfläche gebildeten Halbkreise und den von der Erde aus nach den Gestirnen am Himmelsgewölbe: der Sonne, dem Mond u. s. w. stattfindenden Sehwinkeln. Aus dem Streben eine Messung der Himmelswölbung und ihrer Kreise von den Punkten der Erdoberfläche aus zu ersinnen, entwickelte sich die ganze Geometrie von der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart; von den einfachen Sätzen der im Kreise eingeschriebenen geradlinigen Figuren bis zur ebenen und sphärischen Trigonometrie, so lang man den Himmel als geschlossenes Kugelgewölbe betrachtete; und eben so entwickelte sich die moderne höhere Mathematik und Rechnung aus der Spekulatian über die höheren Kurven, als diese bei dem Wechsel der Weltanschauung an die Stelle der bisher für kreisförmig gehaltenen Himmelsbewegungen traten. Diese Anfänge der geometrischen Forschung berichten nun auch die geschichtlichen Nachrichten von Thales ausdrücklich. Nicht bloss, dass im Allgemeinen gesagt wird:[83] er habe bei den Aegyptern die Geometrie gelernt (*παρὰ Αἰγυπτίων γεωμετρεῖν μαθών*), und dass sie einzelne geometrische Sätze als die Erzeugnisse seiner Forschung anführen, wie z. B. den Satz: dass in einem Halbkreise alle von den Enden des Halbmessers in die Peripherie gezogenen Winkel rechte seien, sondern sie geben auch ganz im Besondern an: er habe die geometrisch zeichnende Methode weiter gebracht

(*προοήγαγεν ἐπὶ πλεῖστον ὅσα πραμμικῆς ἔχεται θεωρίας*). Und auch hierin ist der Einfluss der ägyptischen Wissenschaft sichtbar; da, wie wir gesehen haben, die ägyptische Astronomie sich vorwiegend der geometrisch zeichnenden Methode bediente, während die babylonische mehr die Rechnung anwandte.

Eine ganz unbestimmt gehaltene, nur bei Späteren vorkommende Angabe will,[84] dass Thales gar keine Schriften hinterlassen habe; andere entgegengesetzte Nachrichten geben dagegen Titel und Verszahl derselben an.[85] Die erstere Angabe hat bei der neueren Kritik Beifall gefunden; offenbar, weil sie mit ihrer negativen Richtung und ihrem Vorurtheile von einem noch unausgebildeten Zustand der Literatur zu des Thales Zeiten übereinstimmt. Dies Vorurtheil ist aber, wie wir gesehen haben, ganz unbegründet, und es bestand zu des Thales Zeit schon eine ausgedehnte Literatur. Es setzen ferner die überlieferten Angaben einzelner Lehrsätze des Thales mit Nothwendigkeit schriftliche Quellen voraus, welche wenigstens den früheren Berichterstattern noch zugänglich waren, wenn sie auch bei den Späteren über dem Reichthume der jüngeren, höher gebildeten Literatur sollten in Vergessenheit gerathen sein; wie es ja dem gewöhnlichen Gang der Dinge gemäss ist. Ja, die von ihm überlieferten Sätze sind alle der Art, dass sie mit dem Inhalte der ihm beigelegten Schriften aufs Genaueste übereinstimmen, so dass sie nirgends anders her, als aus diesen Schriften stammen können, und geradezu aus ihnen entlehnt sein müssen. Die Nachrichten von wirklich vorhandenen Schriften des Thales haben also völlige innere Wahrscheinlichkeit, und es ist kein vernünftiger Grund vorhanden, an ihrer Richtigkeit zu zweifeln. Dem Berichte des Diogenes Laertius gemäss wären dieser Schriften zwei gewesen, und zwar astronomischen Inhaltes.[85] Die eine hiess: „über die Sonnenwende und die Tag- und Nacht- gleiche," denn es konnte dies, wie es der mit

einander zusammenhängende Gegenstand erheischt, nur der Titel einer einzigen Schrift sein, in welcher der Sonnenlauf von einer Sonnenwende zur andern: ἡ ἀπὸ τροπῆς ἐπὶ τροπὴν πάροδος, durch die Tag- und Nachtgleichen hindurch, offenbar nach den Bildern des Thierkreises, genauer geschildert und die Zeitabstände von den Sonnenwenden zu den Aequinoktien näher angegeben wurden, die bekanntlich ungleich sind: vom Frühlingsäquinoktium bis zur Sommer-Sonnenwende 94½ Tage, von da bis zum Herbstäquinoktium 92½ Tage, von da bis zur Winter-Sonnenwende 88⅛ und von da bis wieder zur Frühlings-Nachtgleiche 90⅛ Tage, was eben die 365¼ Tage der Jahresdauer ausmacht. Etwas Anderes lässt sich unter dem Titel nicht denken, und der Gegenstand selbst, als durch die blosse Beobachtung auffindbar, ist an sich durchaus nichts der damaligen Wissenschaft Unzugängliches. Es ist dies offenbar dieselbe Schrift, in der die oben berührten Sätze von der wahren Dauer des Sonnenjahres, den Sonnenmonaten u. s. w. vorkamen. Die zweite Schrift, in dem Berichte des Diogenes Laertius ausgelassen, — wahrscheinlich übersah er sie, da er in dem angeführten Titel zwei Schriften vor sich zu haben glaubte, — kann also nur die von ihm berührte „Sternkunde für Schiffer" gewesen sein (ἀστρολογία ναυτική), welche nach Anderen von dem Samier Phokos herrühren sollte. Diese beiden Schriften waren nicht von grosser Ausdehnung, wie es von den Anfängen einer wissenschaftlichen Literatur begreiflich ist; ihr Umfang wird auf 200 Verse angegeben.[85] Es waren also Gedichte, Lehrgedichte in der damals allgemein üblichen epischen oder elegischen Form: in Hexametern oder in Distichen. Da die gesammte, zu dieser Zeit vorhandene Literatur eine poetische war, da selbst die ganze Masse der geschichtlichen Ueberlieferung noch ausschliesslich in der von den Sängern herrührenden Form der epischen Dichtung vorhanden und eine eigentliche Geschichtschreibung den

Zeitgenossen etwas noch ganz Unbekanntes war, da man also noch gar keine anderen Schriftwerke kannte, als poetische, — noch keine andere Form der höheren Darstellung, als die rhythmische, und diese als die eigentliche Form der schriftlichen Abfassung, als die Büchersprache betrachten mochte, da mit Einem Worte eine prosaische Literatur noch gar nicht existirte, — so begreift es sich, dass auch die ersten Versuche der wissenschaftlichen Darstellung sich der allgemein üblichen poetischen Form bedienten; bis man es, im Gefühle, dass der Rhythmus dem wissenschaftlichen Denken hinderliche Fesseln anlege, endlich wagte, sich von dem Vorurtheile des Herkommens loszumachen und zu schreiben, wie man sprach. Aber auch selbst noch, nachdem die ersten prosaischen Schriftwerke erschienen waren, dauerte im ganzen nächsten Jahrhundert der Gebrauch der rhythmischen Darstellung auch für wissenschaftliche Werke fort, indem man sich dazu der noch am meisten verwandten Form der geschichtlichen Erzählung, des epischen Hexameters bediente; wie die Schriften des Xenophanes, Pythagoras, Parmenides, Empedokles beweisen. Erinnert man sich nun noch, dass, wie wir gesehen haben, unter den unmittelbaren Zeitgenossen des Thales eine allgemeine Vorliebe für die Spruch- und Lehrdichtung herrschend war; dass die Mehrzahl seiner Mit-Weisen als Spruch- und Lehrdichter berühmt waren; dass Thales selbst diesen Zeitgeschmack theilte und auch Spruchdichter war, — es ist noch ein Distichon von ihm übrig, das, charakteristisch genug, gerade die früher besprochene Vorliebe jener Zeit für kurze, körnige Schlagworte ausspricht:

„Nicht in der Menge der Worte thut kund sich ein weiser Gedanke,
Eins, ein verständiges, such'; eins, ein bedächtiges, wähl'! —

erwägt man dies Alles, so kann es in der That nicht im Geringsten befremden, den Thales als Astronomen auch

unter der Zahl der Lehrdichter zu finden; denn es ist nicht abzusehen, warum die Sternkunde ihm nicht eben so gut Stoff zu einem Lehrgedicht geben konnte, als dem Solon die beste Einrichtung eines Staates, oder dem Anacharsis die beste Einrichtung einer Haushaltung; besonders da schon längst Hesiod in seinen „Werken und Tagen" den noch weit spröderen Stoff eines Wirthschaftskalenders zu dem unübertrefflichen Muster eines Lehrgedichtes ausgearbeitet hatte. Das erste dieser beiden Gedichte „über die Sonnenwende und die Tag- und Nachtgleiche" hatte, wie es schon der Gegenstand erheischt und die erhaltenen Auszüge beweisen, einen höheren wissenschaftlichen Gehalt und mochte für die damaligen Zeitgenosssn den Reiz der Darstellung einer neuen wissenschaftlichen Erkenntniss haben. Das andere dagegen, „die Sternkunde für Schiffer," die *ναυτικὴ ἀστρολογία*, war, wie es scheint, mehr für das Volk bestimmt, indem sie offenbar das aus der Sternkunde, d. h. aus der Kenntniss der Sternbilder und ihres Auf- und Unterganges, worin ja die Sternkunde damaliger Zeit hauptsächlich bestand, bei der Schifffahrt, und insbesondere bei der Steuerkunst, Nützliche und Anwendbare enthielt, eine unmittelbare Anwendung der Wissenschaft auf das praktische Leben. Auch diese Angabe hat bei dem Bürger einer durch ihre Seefahrt blühenden Stadt, deren Bewohner, wie wir oben sahen, das unmittelbar Nutzbringende so sehr zu schätzen wussten, durchaus nichts Unwahrscheinliches. Denn die von Neueren gemachte Einwendung: schon der Titel „nautische Astrologie" spreche gegen eine Abfassung von Thales, beruht auf einem völligen Irrthume, und es sollte kaum bemerkt zu werden brauchen, dass *ἀστρολογία* zu dieser Zeit noch Nichts weiter als Sternkunde heisst, und erst viel später die mit dem Gestirn-Aberglauben zusammenhängende Nebenbedeutung in unserm heutigen Sinne erhält.[86] Die nach einer andern Nachricht[87] dem Thales zugeschriebene Neuerung: dass er seine

Landsleute gelehrt habe, wie die Phöniker nach dem kleinen Bären zu steuern, statt nach dem grossen, — was allerdings für die Sicherheit des Steuerns eine wesentliche Verbesserung ist, da der kleine Bär, in dessen Schwanze sich der Polarstern befindet, die nördliche Himmelsgegend weit genauer bezeichnet, als der grosse, — würde dann gerade aus dieser nautischen Astrologie herrühren. Beide Schriften können also mit allem Grunde sowohl ihrem Inhalte, als ihrer dichterischen Form nach, und als zugleich mit dem damaligen Stande der Wissenschaft und mit der herrschenden lehrhaften Richtung des Zeitgeschmackes übereinstimmend, wie es die Quellen angeben, dem Thales zugeschrieben werden; sie würden dann in die erste Zeit nach seiner Rückkehr, etwa in das Jahrzehend von 590 bis 580, in des Thales angehendes Greisenalter, zwischen sein fünfzigstes und sechzigstes Jahr fallen.

Durch Thales wurde also die wissenschaftliche Himmelskunde von Aegypten nach Griechenland verpflanzt, und Thales war der erste und älteste eigentliche Astronom der Griechen.[88] Seine Schrift über den ungleichen Sonnenlauf von einer Sonnenwende zur andern durch die Tag- und Nachtgleichen hindurch enthält das Grundproblem der Astronomie, dessen Lösung den Alten unmöglich bleiben musste, da sie durch ihre Hypothese von durchsichtigen Himmelsgewölben, an denen die Himmelskörper befestigt sein, und durch die sie ihre Bewegung erhalten sollten, nur einen regelmässigen, streng kreisförmigen Lauf der Himmelskörper erklären konnten. Und obgleich die Späteren diese Annahme von ineinandergeschachtelten Himmelskugeln durch die Theorie der Epicyklen dem sichtbaren Lauf der Himmelskörper möglichst anzupassen suchten, so war es doch erst Keppler, der durch die Nachweisung, dass die Himmelskörper sich durch den freien Weltraum in Ellipsen bewegen, die Unregelmässigkeit des scheinbaren Sonnenlaufes verständlich machte, und so die Theorie für das von Thales aufgestellte Problem

fand: aber auch damit die Himmelsgewölbe der Alten und die ganze an sie geknüpfte Weltanschauung zertrümmerte und unsere neuere an ihre Stelle setzte. Man muss also zugestehen, dass Thales die wissenschaftliche Astronomie der Griechen auf eine nicht unwürdige Weise eröffnete.

In gleicher Weise begründete er aber auch die philosophische Forschung, indem er in seiner astronomischen Schrift zugleich den ganzen übrigen, die Erklärung des Weltalles bezweckenden Ideenkreis, wie er bei den Aegyptern ausgebildet war, in seinen wesentlichsten Umrissen nach Griechenland mit verpflanzte. Denn nun wird uns auch noch eine, wenn auch nicht ausgedehnte Reihe von Sätzen überliefert, in denen die Grundzüge einer Spekulation über die Welt-Bildung, ihre Entstehung und ihren Verlauf enthalten sind: und zwar ganz unverändert und gleichlautend die Hauptsätze der ägyptischen Spekulation über diese Gegenstände. Man kann sagen: die dem Thales zugeschriebenen Sätze sind weiter Nichts, als die allgemeinsten Umrisse der ägyptischen Lehre in der grössten Kürze und Gedrängtheit dargestellt; wie sie etwa nebenher im Verlauf einer seiner astronomischen Schriften vorkommen konnten. Denn eine besondere Schrift, deren eigentlicher Gegenstand die ausführliche Darstellung dieser Sätze, eine Spekulation über die Weltbildung, gewesen wäre, wie deren sogleich ein unmittelbarer Schüler des Thales eine schrieb und wie dergleichen von da an die Schriften aller späteren Denker bis auf Plato sind, — eine solche finden wir von Thales nicht erwähnt, da eine bei Galen[88a] citirte thaletische Schrift ähnlichen Inhaltes und in Prosa sich als offenbar untergeschoben herausstellt. Es ist daher wohl möglich, dass gerade wegen dieses Mangels an eigentlicher philosophischer Schriftstellerei, — denn um einen solchen Ideenkreis drehte sich die ältere Philosophie ganz ausschliesslich, — die Späteren verleitet werden konnten, dem Thales irrthümlich alle und jede schriftstellerische Thätigkeit

abzusprechen, da diese astronomischen Schriften, ihres nur speciellen Interesses wegen, wohl frühzeitig vernachlässigt und bald vergessen wurden. Die ägyptische Herkunft dieser Sätze, und überhaupt ihr eigentliches Verständniss, musste aber schon den Alten, noch mehr aber den Neueren gänzlich entgehen, da sie den ägyptischen Ideenkreis mit seinen eigenthümlichen Lehren gar nicht kannten. Es ist daher nicht unergötzlich zu sehen, wie von Aelteren und Neueren an diesen Sätzen herumgetastet und herumgerathen wird, ohne dass sie wüssten, was sie eigentlich damit anfangen sollen, da es ihnen natürlich auf keine Weise gelingen will, einen Sinn und Zusammenhang in dieselben hineinzubringen. Und dies ist allerdings auch ganz unmöglich, wenn man nicht den Ideenkreis, aus dem sie entnommen sind, anderswoher kennt.

Um sie also zu verstehen, muss man sich zuvörderst vergegenwärtigen, dass sie Bruchstücke einer Spekulation sind, welche das Weltall zu erklären sucht, indem sie den Verlauf seiner Lebensgeschichte darstellt: seine Vergangenheit, d. h. seine Entstehung, — seine Gegenwart, d. h. seine vorhandene Einrichtung, — und endlich seine Zukunft, sein künftiges Schicksal. Wir haben schon im ersten Bande auseinandergesetzt, dass dies die allgemeine Form aller älteren spekulativen Ideenkreise, sowohl der philosophischen als der religiösen ist, und dass sowohl die ägyptische, die zoroastrische und die jüdisch-christliche Glaubenslehre bis auf diesen Tag, als auch die älteren griechischen Lehrgebäude bis auf Plato einschliesslich, alle diesen gemeinsamen Zuschnitt haben. Das ist die Grundform, durch welche sich die alte Spekulation in ihrem Kindheitszustande von der späteren, reifer und selbstständiger gewordenen, so wie sie bei Aristoteles zum ersten Male auftritt, ganz wesentlich unterscheidet. Diese allgemeine Form theilt nun auch die Spekulation des Thales, selbst in den wenigen erhaltenen Sätzen; denn

diese umfassen den ganzen Verlauf der Welt von ihrer Entstehung bis zu ihrer Auflösung.

Es wurde ferner auch schon im ersten Bande bemerkt, dass demzufolge jeder alte Ideenkreis vier wesentliche Bestandtheile enthält: eine Lehre über die Urgottheit und die Entstehung der Welt aus der Urgottheit, eine Lehre über die jetzige Beschaffenheit und Einrichtung der Welt, eine Lehre über die Stellung des Menschengeschlechtes in derselben, und zuletzt eine Lehre von der Zukunft der Welt. Auch die ägyptische Lehre hat diese vier Haupttheile, und aus allen vieren findet sich das Wesentliche denn auch in den Sätzen des Thales.

Der erste und zugleich der grossartigste und eigenthümlichste Begriff der ägyptischen Spekulation ist der von einer Urgottheit, in welcher die Grundbestandtheile alles Vorhandenen, des Materiellen sowohl wie des Geistigen, vor der Entstehung der Welt noch ungesondert vereinigt gedacht wurden; ein Begriff, der unserer Vorstellungsweise ganz fern liegt und uns daher sehr fremdartig erscheint, da wir der dualistischen Richtung der jetzt allgemein herrschenden Denkart gemäss, welche Geist und Stoff als unvereinbare und ganz entgegengesetzte Substanzen betrachtet, die Gottheit als bloss geistiges, von der Welt ganz getrenntes Wesen aufzufassen und seine Wesens-Eigenschaften aus den Gesetzen der sittlichen, keineswegs aber aus den Bestandtheilen der sinnlichen Welt herzunehmen gewohnt sind, wodurch unser Gottesbegriff nur geistig-sittliche, nicht aber auch physische Elemente in sich schliesst. Den Aegyptern dagegen bestand die Urgottheit aus der Vereinigung des Urgeistes und des Urstoffes, des unendlichen Raumes und der ewigen Anfangs- und Ende-losen Zeit, indem sie den unendlichen leeren Raum in alle Ewigkeit von dem Urgeist und dem Urstoffe erfüllt dachten. Der Urstoff war ihnen Wasser, und aus diesem bildete der göttliche

Geist die Welt. Alle diese Begriffe, mit Ausnahme des Zeitbegriffes, dessen selbstständige Existenz in der That noch am ersten in Frage gestellt werden könnte, kommen bei Thales wieder vor. Auch er kennt ein Wasser und zwar ein gränzenloses, unendliches Wasser[89] als den Ursprung alles Vorhandenen; einen Geist, der aus dem Wasser das All bildet,[90] und einen Raum, — oder wie die gewöhnliche Bezeichnung dieses Begriffes bei den sämmtlichen älteren griechischen Denkern lautet: „das Leere“, — von dem ausdrücklich berichtet wird, dass ihm Thales selbsständige Wesenheit zugeschrieben habe.[91] Aber auch selbst den Begriff der unendlichen Zeit verband Thales mit dem der Urgottheit, da er sie in einem der ihm beigelegten Sinnsprüche als das Anfangs- und Endelose erklärt, und in einem anderen die Gottheit das älteste Wesen nennt, da es unentstanden sei,[92] womit der Begriff eines ewigen Urwesens so deutlich ausgesprochen ist, als es die damalige, noch aller abstrakten Kunstwörter gänzlich entbehrende Sprache nur im Stande war. Dass Thales den Begriff der Gottheit sehr hochgestellt und aus dem Kreise der ganz menschenähnlich gedachten griechischen Götterwelt herausgehoben habe, erhellt aus einer anderen Nachricht, wonach ihm die gesammte Götter- und Geisterwelt bestand aus: „Gott“ (der Gottheit), den Geistern (Dämonen) und Heroen;[92] ungefähr eben so, wie wenn wir nach unserer christlichen Vorstellungsweise die Geisterwelt, in Gott, Engel und Heilige eintheilen würden; denn es ist offenbar, dass in dieser Verbindung „Gott“, θεός in der Einzahl und artikellos stehend, den Dämonen und Heroen gegenüber geradeso alleinstehend und als eigenen Wesens bezeichnet wird, wie durch denselben Ausdruck in unserer Vorstellungsweise. Dass dies aber ganz in Uebereinstimmung mit der ägyptischen Denkweise geschieht, und dass die Aegypter der Urgottheit eine gleiche über die übrige Götterwelt hinausragende Stellung beilegten, haben wir im vorhergehenden Bande gesehen;

denn die Urgottheit allein wurde von den Aegyptern als ewig, Anfangs- und Ende-los, betrachtet, während alle übrigen Gottheiten der Welt und des Menschenlebens nur von gleicher Dauer mit der Welt sind, d. h. mit der Welt entstanden sind und wieder mit ihr vergehen werden, da sie sich einst bei dem Ende der Welt mit dieser zugleich in die Urgottheit wieder auflösen. Demnach schiene gefolgert werden zu müssen, dass Thales diese Gottheit nach der Weise der Aegypter und der übrigen älteren griechischen Denker, wie z. B. gleich seiner unmittelbaren Schüler und der Pythagoräer, als den Inbegriff sämmtlicher ungesonderter Grundwesen, also auch der Materie, aufgefasst habe, wie es der geschichtliche Zusammenhang nicht bloss mit der ägyptischen Spekulation, sondern auch mit der gesammten älteren griechischen Philosophie bis auf Plato zu verlangen scheint. Demungeachtet berichtet ein späterer Berichterstatter, Cicero, — in philosophischen Dingen freilich kein vollgültiger Gewährsmann, und in der betreffenden Schrift nur der Uebersetzer eines Epikuräers, die eben so wenig zuverlässige Bürgen sind — Thales habe den Gottesbegriff auf den Urgeist allein beschränkt: Deum autem dixit eam mentem, quae ex aqua omnia fingeret.[90] Diese Darstellungsweise Cicero's sieht nun allerdings nur aus, wie eine schiefe oder missverstandene Auffassung des dargestellten thaletischen Gottesbegriffes; da alsdann neben der Gottheit als dem Urgeiste der unendliche Stoff und der Raum als selbstständige Urwesen übrig blieben. Verhielte sich die Sache aber wirklich so, so könnte diese Abweichung von dem ägyptischen Lehrbegriffe nur als eine Annäherung an die griechische Denkweise betrachtet werden, und dürfte weniger durch eine selbsständige schärfere Auffassung, als durch eine Anhänglichkeit an den gewohnten heimischen Gottesbegriff des Zeus entstanden sein. Im günstigsten Falle könnte man sie als die Aeusserung eines noch dunkeln und unausgebildeten Strebens nach einer letzten

und höchsten Einheit erklären, das wir bald als die eigenthümliche Richtung der jonischen Denker erkennen werden. Der ägyptische Urgottheitsbegriff ist mit desshalb für die gewöhnliche Denkweise so fremdartig, dass er als ein Kollektivganzes von Urwesen, als eine aus den vier Grundwesen alles Vorhandenen bestehende Viereinigkeit aufgefasst wird, ohne dass diese vier Urwesen auf eine höchste Einheit zurückgeführt würden. Das Fremdartige dieses Begriffs könnte denn auch bei Thales die Hervorhebung des Geistes veranlasst haben, wodurch der Geist als eigentliche höchste Gottheit erscheint, neben welcher Stoff und Raum unabhängig und selbstständig dastehen, ohne dass ihr Verhältniss zur Gottheit, — was gerade die zu lösende Hauptschwierigkeit ist, — irgend wie erklärt wird; eine Auffassungsweise, die statt vollkommner unvollkommner ist, und die Schwierigkeit nicht löst, sondern nur übersieht.

Der Begriff einer Urgottheit und die Entstehung der Welt aus ihr, der Haupt- und Grund-Begriff der ganzen ägyptischen Spekulation, findet sich also auch bei Thales. Er ist von der höchsten Wichtigkeit, auch noch für uns als fermentum cognitionis, — denn er kommt von nun an fast bei allen späteren Denkern in mancherlei Umgestaltungen immer wieder vor und bildet den Ausgangspunkt der gesammten philosophischen Spekulation. Er ist zugleich einer derjenigen Begriffe, den die Neueren am meisten verkannt und misshandelt haben, weil er unserer neueren Denkweise ganz fern liegt, und man sich daher durchaus nicht in ihm zurechtfinden konnte.

Dies ist der erste Haupttheil des ägyptischen Ideenkreises, soweit er bei Thales vorkommt.

Nicht minder findet sich aber auch die ägyptische Weltanschauung in ihren eigenthümlichsten Theilen bei ihm wieder.

Natürlich ist auch dem Thales das Weltall eine Kugel, in deren Mitte die Erde liegt,[94] welche der Himmel

als eine Hohlkugel, oder nach ägyptischer Vergleichungsweise, wie die Schale eines Eies einschliesst. Denn das ist die dem Sinnenscheine gemässe populäre Vorstellung, welche auch der Wissenschaft im gesammten Alterthume zu Grunde liegt. Auffallend, wenigstens für die gewöhnliche Annahme einer Entstehung der griechischen Wissenschaft aus der nationalen-griechischen Bildung, ist dabei die Nachricht, Thales habe die Erde für eine Kugel gehalten,[95] weil diese Vorstellung der populär-griechischen von der Erde als einer Scheibe, wie sie auch wieder bei des Thales Nachfolgern zum Vorschein kommt, so sehr widerspricht. Da die Nachricht jedoch hinlänglich beglaubigt ist und andere Angaben fehlen, so muss man wohl auch diese Lehre dem Einflusse der ägyptischen Wissenschaft zuschreiben, die denselben Satz aufstellte. Des Thales Nachfolger wären dann zur hellenischen Vorstellung von der Scheibengestalt der Erde wieder zurückgekehrt. Denselben Rückfall in die populär-griechischen Vorstellungsweisen werden wir aber auch noch weiter bei der Fortbildung des gesammten Ideenkreises vorfinden. Von dem Gewöhnlichen aber ganz abweichend und, wie es scheint, dem Thales eigenthümlich, ist die weitere Ausbildung dieser Vorstellung. Thales denkt sich den Erdkörper schwimmend von einer die untere Hälfte der himmlischen Hohlkugel ausfüllenden Wassermasse getragen, welche durch die Last des Erdkörpers gedrückt zwischen dem Rande des Erdkreises und dem Himmelsgewölbe als Meer emporgeschwellt werde, — dasselbe, was die Aelteren den die Erde umfliessenden Okeanos nannten, — und aus dieser Wassermasse lässt er die Meere, Seen, Flüsse und Brunnen der Erdoberfläche hervorsteigen, und durch ihre Bewegungen erklart er sich die Erdbeben.[96]

Nicht weniger überraschend sind die dem Thales beigelegten Lehren von den Himmelskörpern und Himmels-Erscheinungen, weil auch sie von den populär-griechischen Vorstellungen ganz abweichen, während sie mit den dem

Thales beigelegten mathematisch-astronomischen Kenntnissen auf's Beste stimmen, und mit ihnen ein zusammenhängendes Ganze bilden. Denn schon oben sahen wir, dass seine mathematisch-astronomischen Sätze von der Beobachtung des Sonnenlaufes ausgingen, mit dem er als der Verfasser eines Lehrgedichtes über den Sonnenlauf und der Vorherverkündiger einer Sonnenfinsterniss genau vertraut sein musste. Damit übereinstimmend wird nun weiter berichtet,[97] dass er auch schon die Sonnenfinsternisse aus einer Verdeckung der Sonne durch den Mond erklärt habe. Thales, sagt Plutarch, lehrte zuerst, dass eine Sonnenfinsterniss eintrete, wenn der Mond vor der Sonne in gerader Linie vorübergehe, da er ein erdähnlicher Körper sei; dass ferner der Mond von der Sonne erleuchtet werde, und also nicht sein eigenes Licht habe, und dass endlich auch die Sonne und die Sterne erdähnliche, aber feurige, leuchtende Körper seien. Der zweite Satz ergibt sich unmittelbar aus dem ersten, denn hätte der Mond sein eigenes Licht, so könnte die bei der Sonnenfinsterniss vor die Sonne tretende Mondscheibe nicht dunkel sein. Und eben so ist auch der dritte Satz über die Sterne nur eine Verallgemeinerung des aus der Sonnenfinsterniss über die Natur des Mondes Geschlossenen. Zwischen all diesen Sätzen findet der engste Zusammenhang Statt, und man sieht, dass sie aus dem schon gereifteren Nachdenken einer aus langer Beobachtung mit den Hergängen der Himmels-Erscheinungen ganz vertrauten Wissenschaft hervorgegangen sein mussten, dass sie alle mit Einem Worte Theile der von Thales aus Aegypten mitgebrachten astronomischen Kenntnisse waren, die er in seinem Gedichte vortrug, und die also zu einem förmlichen geschichtlichen Zeugnisse von dem Zustande der ägyptischen Astronomie in der Zeit des Thales dienen können. Auch diese Sätze werden alle wieder von den Nachfolgern des Thales verlassen und gegen weit unvollkommenere vertauscht, offenbar weil diese Späteren den

allgemeineren Hintergrund der höheren wissenschaftlichen Gesammtbildung nicht besassen, den die Aegypter hatten, und daher mehr oder weniger zu den in Griechenland vorhandenen populären Vorstellungen zurückkehrten, in denen sie auferzogen waren; ganz so, wie wir denselben Hergang schon früher bei der Lehre von der Kugelgestalt der Erde erwähnten.

Aecht ägyptisch ist gleichfalls wieder die von Thales angenommene Lehre von der Beseeltheit der Weltkugel, durch welche die ägyptische Spekulation der gewöhnlichen populären Denkweise so schroff gegenüber tritt. Denn die populäre Denkweise, wie sie damals bei den Griechen herrschte, und wie sie auch noch heut zu Tage bei uns allgemein verbreitet ist, ja wie sie dem Bildungsstande des im täglichen Treiben des Menschenlebens aufgehenden Volkes wohl immer angemessen sein wird, beschränkt den Begriff der Beseelung auf die im engern Sinne lebend genannten Wesen: die Thiere und die Menschen, und sieht die übrige Welt als todt und leblos an; eine Vorstellungsweise, die selbst noch der Mehrzahl der Zeitgenossen so natürlich und sich von selbst verstehend erscheinen wird, dass sie es schwer begreifen möchten, wie jemals eine entgegengesetzte Ansichtsweise bestehen konnte. Die ägyptische Spekulation dagegen fasst die gesammte Welt als beseelt und lebend auf, und dehnt diese Vorstellung so weit aus, dass sie nicht blos das Weltall, die Weltkugel, im Grossen und Ganzen von dem Urgeiste beseelt denkt, sondern dass sie auch die einzelnen Theile und Kräfte der Welt als selbstständig lebende und beseelte Wesen auffasst, als einzelne Gottheiten, so dass ihr die Welt, von der grossen Himmelskugel an bis zum Nil herab, durch und durch von Eigenleben und Beseelung durchdrungen und erfüllt ist. Auch diese so wichtige und wesentliche Lehre findet sich in ihrer ganzen Ausdehnung bei Thales wieder vor.[98] Denn es heisst nicht blos im Allgemeinen: die gesammten älteren Denker

hätten gelehrt: „die Welt sei beseelt und von einer Intelligenz, Vorsehung, beherrscht und geleitet," sondern es wird auch von Thales insbesondere mit aller Ausführlichkeit berichtet: „Thales erkläre das All für beseelt, indem er die Gottheit Geist, Intelligenz, der Welt nenne, und auch die Urmaterie (τὸ στοιχειῶδες ὑγρόν) von einer bewegenden göttlichen Kraft durchdrungen sein lasse; und zwar sei das All beseelt und zugleich auch von Gottheiten voll." Ganz auf dieselbe Weise fasst auch Aristoteles diesen Gedanken, wenn er sagt: „dass Manche mit dem All Beseelung verbunden dächten, wie dies auch wohl des Thales Meinung gewesen sei, wenn er gelehrt habe, dass Alles von Göttern erfüllt sei." Oder wie Diogenes Laertius den Satz kurz ausdrückt: „Thales lehre, die Welt sei beseelt und von Geistern, Dämonen, erfüllt." — Diese Vorstellungsweise von einer Beseelung der Welt durch die Gottheit, die uns auf den ersten Anblick so fremdartig erscheint, ergibt sich übrigens mit Nothwendigkeit selbst aus unserer gewöhnlichen dualistischen Ansichtsweise von der Gottheit als einem unendlichen Geiste, wenn man nur mit dem Begriffe der Unendlichkeit Ernst macht. Denn auch dann muss die Gottheit als den unendlichen Raum erfüllend und demnach das ganze Weltall beseelend gedacht werden, mag man die Welt nun für endlich oder für selber unendlich halten. Bei dieser letzteren Vorstellungsweise ist aber eine ausserhalb der Welt befindliche und in räumlicher Weise von ihr gesondert gedachte Gottheit vollends ein Ungedanke, etwas Denkunmögliches, was nur dadurch denkbar scheint, dass man, wie dies freilich gewöhnlich wenn auch dunkel und unklar geschieht, die Gottheit als ein menschenähnliches endliches Wesen denkt.

Zugleich aber erinnert der Ausdruck: „die Welt sei von Göttern und Geistern erfüllt," auf's Lebhafteste an die eigenthümliche Vorstellungsweise der Aegypter, die an sich schon beseelt gedachten Himmelskörper und

Gestirne zugleich als Wohnsitze anderer, besonders der sogenannten sterblichen Gottheiten zu betrachten, so dass man z. B. Sonne und Mond von Göttern völlig erfüllt und bevölkert dachte, wie es schon im ersten Theile nachgewiesen wurde, und durch einen seitdem vom Verfasser übersetzten ägyptischen Hymnus des Todtenbuchs auf die Sonne in der überraschendsten Weise bestätigt wird.

Demnach bestand den Aegyptern das gesammte All des Vorhandenen aus der Urgottheit, welche den unendlichen Raum rings um die Weltkugel erfüllt und die Welt von allen Seiten umschliesst, und aus der von der Urgottheit beseelten Weltkugel selbst mit ihren einzelnen Theilen, Räumen und Kräften von der Himmelswölbung bis zur Erde, die alle schon für sich beseelte, selbstständige Wesen, Gottheiten, sind, zugleich aber auch Wohnplätze für rein geistige Götterwesen, so wie für die von der Erde abgeschiedenen sagengeschichtlichen Gottheiten, die sogenannten sterblichen Götter. Die Aegypter zählen also drei Klassen von Götterwesen: die Urgottheit, — die innenweltlichen Gottheiten, sowohl die physischen, wie das weltbildende Feuer, Sonne und Mond u. s. w., als die rein geistigen, wie Themis, die Göttin der Gerechtigkeit, Mnemosyne, die Göttin der Gelehrsamkeit, — und endlich die von der Erde abgeschiedenen, sagengeschichtlichen, sogenannten „sterblichen“ Götter. Ganz eben so, haben wir gesehen, hatte Thales die Götterwelt eingetheilt in die „Gottheit“, die Dämonen und die Heroen. Die Parallele ist offenbar, und die einzelnen Ausdrücke bezeichnen die gemeinten Begriffe, nach den eigenen Erklärungen der Berichterstatter,[98a] so scharf, als es dem damaligen griechischen Sprachgebrauche möglich war. Gott, *θεὸς κατ' ἐξοχήν*, ist die allgemeine Bezeichnungsweise für die Urgottheit, jene die Welt durchgeistende Intelligenz (*τὸν νοῦν τοῦ κόσμου*) bis zu Plato und selbst noch bei den Späteren. *Δαίμονες*, die Dämonen, bezeichnen natürlich nicht, was wir unter dem Worte verstehen, sondern zwar

geistige, aber nicht menschenähnlich gedachte Götterwesen (*ὀυσίας ψυχικάς*), also genau die geistigen innenweltlichen ägyptischen Gottheiten, wie denn die Dike, die Gottheit der Weltordnung, bei Parmenides die Dämonin (*ἡ δαίμων*) heisst. Die Heroen endlich sind das griechische Aequivalent der ägyptischen Sagengötter, d. h. Verstorbene, abgeschiedene Seelen von Menschen (*κεχωρισμέναι ψυχαὶ τῶν ἀνθρώπων*), die nach ihrem Tode unter die Götter erhoben wurden. So erklärt sich denn, schlagend genug, auch diese fremdartige Angabe.

Dieses sind die Hauptsätze aus dem zweiten Theile des ägyptischen Ideenkreises: einer der griechischen Denkweise so ganz entgegengesetzten Weltanschauung; von der sich also bei Thales ebenfalls die Grundzüge, wenn auch in der knappsten Form, wiederfinden.

Aus dem dritten Haupttheile, der Lehre vom Menschengeschlechte, ist uns nur die kurze Nachricht erhalten: Thales habe die Unsterblichkeit der Seele gelehrt.[99] Dasselbe wird auch von Pherekydes und Pythagoras und von seinen Schülern, z. B. von Empedokles, berichtet; sie alle lehrten, dass die Seelen unsterblich seien. Woher aber diese Lehre stamme und wie sie eigentlich gemeint sei, sagt uns Herodot:[100] „Die Aegypter sind es, die auch zuerst gelehrt haben, dass die Seele des Menschen unsterblich sei, und während der Leib verwese, in ein anderes, gerade zur Welt kommendes Geschöpf hineingehe, bis sie alle Land- und Seethiere und Vögel durchwandert habe, und wieder in einen menschlichen Leib zurückkehre; welche Durchwanderung sie in dreitausend Jahren vollende. Diese Lehre haben auch Einige der Hellenen angenommen, die Einen früher, die Andern später; deren Namen ich weiss, aber nicht aufschreiben will.“ Die ägyptische Unsterblichkeitslehre mit der Seelenwanderung hatten also nach Herodot frühere und spätere Griechen als ihnen eigenthümlich gelehrt. Diese Angabe ist nun sowohl von

Pherekydes, als von Pythagoras und seinen Schülern unbestreitbar richtig. Dem Pherekydes z. B. legt ein Theil der Nachrichten auch nur im Allgemeinen die Unsterblichkeitslehre bei, während Andere dies dahin erklären: er sei der Erste gewesen, der die Seelenwanderungslehre nach Griechenland eingeführt habe.[101] Dass also die dem Thales zugeschriebene Unsterblichkeitslehre auch von der Seelenwanderungslehre verstanden werden müsse, kann wohl hiernach gar nicht in Frage gestellt werden; da ohnehin der Unsterblichkeitsglaube im gewöhnlichen Sinne, ohne Seelenwanderung, eine unter den Griechen allgemein verbreitete Lehre war, und nicht als etwas Besonderes von einem Einzelnen hätte angeführt werden können.

Aus dem vierten Haupttheile endlich: über die Zukunft der Welt, wird von Thales dieselbe Lehre berichtet, die wir im vorigen Bande als eine dem ägyptischen Ideenkreise ebenfalls eigenthümlich angehörige nachzuweisen versuchten: die Lehre von der einstigen Wiederauflösung der Welt in die Urgottheit. Sie findet sich nicht blos in den allgemeinen Ausdrücken: dass Alles in das Wasser, aus dem es entstanden, auch wieder werde aufgelöst werden, — sondern auch noch genauer, wahrscheinlich mit des Thales eigenen Worten: „einst werde nach Aufhebung, Vernichtung, der Erde ein Zusammenfliessen die ganze Welt ergreifen;[103] ein Ausdruck der in der damaligen, für abstraktere Gedanken noch so unausgebildeten Sprache jenes Zerrinnen alles Endlichen, Gestalteten, in's Unendliche, Gestaltlose: die Urgottheit, völlig genügend bezeichnet.

Dies sind die wenigen von Thales überlieferten Sätze; und doch finden sich in ihnen die wesentlichen Lehren der ägyptischen Spekulation zwar kurz und knapp, aber doch in so bestimmten Umrissen vor, dass sie mit vollkommener Sicherheit als ägyptisch erkannt werden können. Dies Herausheben des Allerwesentlichsten spricht

dafür, dass die knappe Form der Sätze von Thales selbst herrühre, und schon gleich ihre ursprüngliche Fassung sei; offenbar, weil die Stelle, wo Thales sie vortrug, eine weitere Entwicklung nicht zuliess, wie es unserer Vermuthung gemäss in einem Gedicht über astronomische Gegenstände der Fall seyn musste, wo diese spekulativen Sätze nur eine Nebenstellung, eine einleitende etwa, einnehmen konnten. Zugleich aber erhellt daraus, dass der, welcher diese knappen Umrisse hinwarf, noch Etwas mehr, als diese Umrisse von der Sache kannte; dass also der Schluss von der Kärglichkeit der Sätze auf die Kärglichkeit der Kenntnisse ein trügerischer wäre. Es ist im Gegentheile vorauszusetzen, dass Thales, wie es sich nach seinem langen Aufenthalte in Aegypten fast von selbst versteht, eine vollständigere Kenntniss der ägyptischen Spekulation mit in seine Heimath brachte, da wir bei seinem Schüler und Freunde Anaximander denselben Ideenkreis in ausführlicherer Entwicklung wieder vorfinden, den dieser — da keine Reisen nach Aegypten von ihm berichtet werden — von Niemanden haben konnte, als von Thales. Dass aber diese Sätze bisher nicht für das erkannt wurden, was sie sind, darf bei der bisherigen völligen Unkunde von ägyptischer Wissenschaft und Kultur, und bei den aus dieser Unkunde hervorgegangenen Vorurtheilen, die sich bis zu einer blinden Beseitigung der von den vorurtheilsloseren Griechen selbst herrührenden Nachrichten steigerte, durchaus keine Verwunderung erregen. Denn um diese Sätze als ägyptische zu erkennen, dazu gehört natürlich vor allen Dingen, dass der ägyptische Ideenkreis selbst bekannt sei. Und da dies bisher nicht der Fall war, eine Vergleichung gar nicht angestellt, eine Uebereinstimmung also auch gar nicht gefunden werden konnte, so erklärt es sich, wie dieser Zusammenhang trotz der ausdrücklichen Nachrichten der Griechen übersehen, und dadurch das eigentliche Verständniss dieser Sätze völlig verschlossen bleiben musste.

Zugleich ergibt sich aus der Darstellung, dass dem Thales gar kein selbstständiger eigenthümlicher Ideenkreis beigelegt werden kann. Nur die theilweise Umänderung des Urgottheitsbegriffes, wonach die Urgottheit von Stoff und Raum gesondert, zum ersten Male in der Geschichte blos als Geist aufgefasst, Stoff und Raum somit vom Wesen der Gottheit ausgeschlossen und als selbstständige Existenzen neben die Gottheit gestellt worden wären, müsste den vorhandenen Nachrichten gemäss dem Thales als geistiges Eigenthum beigelegt werden; eine Auffassungsweise, die wohl mehr für eine Wirkung der noch unbewusst stattfindenden Abhängigkeit von der populären griechischen Denkweise gehalten werden müsste, als für eine mit vollem Bewusstsein aller ihrer Gründe und Folgerungen geschehene Umbildung, wozu wohl das wissenschaftliche Denken des Thales noch gar nicht erstarkt und geschärft genug war. Vielmehr kommt dem Thales wohl Nichts als das Verdienst zu, die ägyptische Wissenschaft und den mit ihr verbundenen spekulativen Ideenkreis zuerst nach Griechenland übertragen zu haben. Denn wenn auch Thales dies Verdienst noch mit Pherekydes und Pythagoras theilt, und erst dieser Letztere eigentlich die neue Wissenschaft aus den engen Gränzen Joniens herausgeführt und dem übrigen Griechenland in weit grösseren Kreisen zugänglich gemacht hat, so verdanken doch wenigstens die Jonier den Anstoss und die Richtung ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit dem Thales.

Anaximander.

Die nächste Fortbildung erhielt der von Thales aus Aegypten herübergebrachte Ideenkreis durch Anaximander.

Anaximander war gleich Thales ein Milesier.[104] Seine Geburt fällt nach den Angaben der Alten in's Jahr **611** vor Chr. G.,[105] als Pittakos ein Vierziger war und den Tyrannen seiner Vaterstadt, den Melanchros, stürzte, Thales den Dreissigen nah in Aegypten lebte, Sappho an den Gränzen der Zwanzige und Alkäus kaum im Anfange der Jünglingsjahre stand. Zur Zeit, als Thales nach Jonien zurückkehrte, war Anaximander noch ein junger Mann im Anfange der Zwanzige, mithin gerade in demjenigen Alter, das zur Aufnahme eines neuen Ideenkreises am empfänglichsten ist. In einem Alter von **26** Jahren sah Anaximander den Thales seine Sonnenfinsterniss den Milesiern vorherverkündigen und nahm gewiss mit aller Jugendwärme an dem Enthusiasmus Theil, der sich durch diese Vorhersagung bei den Joniern und den Griechen überhaupt für Thales entzündete. Es begreift sich also leicht, wie auch Anaximander für die neue Wissenschaft begeistert wurde, die dem Thales so glänzenden Ruhm erworben hatte. Beide Männer scheinen seit dieser Zeit ihr übriges Leben in enger Freundschaft mit einander zugebracht zu haben, da Anaximander nicht blos Zuhörer und Schüler,[106] sondern auch Genosse und Freund des Thales[107] genannt wird. Beide scheinen auch ziemlich gleichzeitig mit einander gestorben zu sein, da Anaximan-

ders Tod, wie uns berichtet wird, bald nach seinem 64. Jahre eintrat, in den ersten Zeiten der Unterjochung Lydiens und Joniens durch die Perser in der 58. Olympiade um 545 vor Chr. G.,[105] während der 30 Jahre ältere Thales sein Alter bis in die Mitte der Neunzige brachte, auch noch den Einfall der Perser erlebte, und ebenfalls um 545 vor Chr. G. gestorben sein muss. Die geschichtlichen Verhältnisse seines Lebens fallen also ganz mit denjenigen der spätern Jahre des Thales zusammen. Die Nachrichten über sein Privatleben sind uns nur ganz vereinzelt überliefert worden, wie wenn sich z. B. bei Aelian[107a] die Notiz erhalten hat, Anaximander habe die Kolonie der Milesier nach Apollonia angeführt; oder wenn Diogenes Laertius berichtet,[111] er sei in Sparta gewesen und habe dort die erste Sonnenuhr aufgestellt. Anaximander scheint also in Milet ein bewegteres Leben geführt zu haben, als Thales, und auch an den öffentlichen Angelegenheiten seiner Vaterstadt betheiligt gewesen zu seyn. Von grösseren Reisen in's Ausland wird uns dagegen Nichts berichtet.

Im Allgemeinen theilte Anaximander die wissenschaftliche Richtung des Thales, und wie er ihm als unmittelbarer Schüler und Freund nahe stand, so entfernte er sich auch wenig von seinem Ideenkreise. Wie Thales pflegte auch Anaximander vorzugsweise die neue, nach Griechenland gebrachte Naturwissenschaft; sowohl die eigentliche Naturforschung, als auch den mit ihr verbundenen Ideenkreis über das Weltall und seinen Verlauf. Auch er übte die Sternkunde. Anaximander war der Erste, welcher eine astronomische Sphäre zusammensetzte,[108] d. h. eine Himmelskugel, auf welcher die zur Bestimmung der Himmelserscheinungen ersonnenen Kreislinien verzeichnet waren. Damit in Uebereinstimmung wird uns zugleich berichtet, dass er die der Astronomie dienende zeichnende Geometrie, mit welcher sich Thales beschäftigt hatte, ebenfalls pflegte.[109]

Nicht weniger wurde aber auch die ausübende Astronomie von Anaximander fortgeführt, da er schon die Schiefe der Ekliptik und den Abstand der Gestirne, d. h. der Planeten von der Erde und von einander genauer zu bestimmen suchte,[110] was nur die Frucht langer und sorgfältiger Himmelsbeobachtungen seyn konnte. Auch sein Verfahren hierbei wird uns angegeben. Denn es wird uns berichtet, dass er der Erste gewesen, der zur Messung der Sonnenhöhen Gnomone errichtete, um durch deren Schatten die Sonnenwenden, Tag- und Nachtgleichen u. s. w. zu bestimmen; ja er soll die Gnomone schon zur Zeiteintheilung, zur Bestimmung der Tagesstunden angewandt haben, indem er einen solchen, der zugleich als Sonnenuhr diente, in Sparta aufstellte.[111] Sparta erscheint nämlich in dieser früheren Zeit als ein Mittelpunkt höherer geistiger Bildung in Dichtung, Musik und Wissenschaft, so dass es nicht allein einheimische Dichter besass, wie im 8. Jahrhundert den Epiker Kinäthon, im vorhergehenden 7. den Lyriker Alkman, im jetzigen 6. den Gnomiker Chilon, sondern dass es auch Fremde, z. B. im vorigen Jahrhundert den Dichter und Musiker Terpander, in diesem jetzigen den Anaximander, Beide Jonier, bei sich aufnimmt, die es als eine die Künste und Wissenschaften ehrende und begünstigende Stadt besuchen. Denn es ist wohl nur ein Vorurtheil, dass man sich die Spartaner der höheren Bildung und Wissenschaft so fremd und abgeneigt denkt, weil sie allerdings hinter der glänzenderen Blüthe des geistigen Lebens in Athen nachher zurückstehen, und ihre Literatur, wie die der übrigen ausserathenischen Griechen von den Späteren über der attischen ganz und gar vernachlässigt wurde.

Neben der Himmelskunde entwickelte aber Anaximander einen Zweig der Natur- und Welt-Wissenschaft, der das Verdienst hatte, für die Griechen sowohl neu als volksthümlich zugleich zu sein. Dies war die wissenschaftliche Ausbildung der Erdkunde, so weit sie den

Griechen, insbesondere den Joniern, damals bekannt war, theils durch ihre Seefahrten zu Zwecken des Handels, wie z. B. schon in der Mitte des vorhergehenden 7. Jahrhunderts ein samischer Schiffer Koläos, auf einer Fahrt nach Aegypten vom Sturme überfallen und bis über die Meerenge von Afrika und Spanien hinaus in das Weltmeer verschlagen, bei seiner Rückkehr die Kunde von Tartessus und den iberischen Küsten heimbrachte; theils auch durch grössere Reisen Einzelner, die geradezu aus Wissbegierde zur Erweiterung und Aufklärung der vorhandenen halb fabelhaften Kunde ferner Länder und Völker unternommen waren, wie z. B. die Reise des Aristeas von Prokonnesus, des Marko Polo des Alterthums, in die Goldländer des heutigen Russlands am Ural, welche gerade in die Blüthezeit Anaximanders um 580 vor Chr. G. fällt. Das Gebiet der damaligen griechischen Weltkunde: im Süden bis an die südlichen Gränzen Aegyptens, — im Norden über das schwarze Meer hinaus bis in's südliche Russland, — im Osten bis an die Gränzen der mittelasiatischen Provinzen Assyriens, Babyloniens, Persiens, im Westen bis nach Spanien und selbst noch über die Säulen des Herkules, die Meerenge von Gibraltar hinaus, — dieses in unsern Augen freilich kleine, für den damaligen Gesichtskreis aber grosse Ländergebiet, in welchem natürlich Griechenland und Jonien den Mittelpunkt bildeten, unternahm Anaximander zum ersten Male genauer zu bestimmen und nach den Entfernungsangaben der Küstenfahrer aufzuzeichnen.[112] Und so entstanden die ersten Erdtafeln (γῆς περίοδοι, γεωγραφικοὶ πίνακες),[113] die ersten Umrisse der Küsten und Länder auf Erzplatten eingegraben; wie deren eine Aristagoras mit nach Sparta brachte, als er die Spartaner zur Unterstüzung des jonischen Aufstandes aufforderte.[114] Einer Nachricht zu Folge[115] hätte Anaximander selbst auch eine Darstellung der damaligen geographischen Kenntnisse, einen γῆς περίοδον, geschrieben; nach Andern aber[116] hätte Anaximander nur

die Erdtafel entworfen, und sein Landsmann und Zeitgenosse, der Geschichtschreiber Hekatäus aus Milet, hätte die Erklärung dazu geschrieben. Denn Hekatäus und der Geschichtschreiber Kadmus, ebenfalls von Milet, werden neben Pherekydes als die ersten Schriftsteller in Prosa genannt. Dass diese Erdkunde schon auf astronomisch bestimmten Punkten beruhte, wird uns nicht berichtet, und ist auch an sich bei dem damaligen Stande der Astronomie ganz unwahrscheinlich. Jedenfalls aber ist ersichtlich, dass die von Thales mitgebrachte Himmelskunde den Anstoss auch zur Ausbildung der Erdkunde gab. Denn wenn man einmal den entfernteren Theil der Weltkugel, den Himmel und seine Erscheinungen kannte, so lag es nahe, diese Kenntniss der Weltkugel auch durch die uns so nah berührende Kenntniss der Erde zu ergänzen, indem diese ja der alten Weltanschauung gemäss als Haupttheil, Zweck und Mittelpunkt des ganzen Weltalls, um den sich im physischen und geistigen Sinne alles Andere herumdrehte, einer genaueren Kenntniss doppelt würdig erscheinen musste. Da nun die Erdkunde für ein Seefahrt und Handel treibendes Volk wie die Jonier auch zugleich ein unmittelbares, in's Leben eingreifendes Interesse hatte und von dem grössten praktischen Nutzen war, so kann man sich leicht die Bedeutung und das Ansehen denken, das diese neue Wissenschaft und ihr Urheber in den Augen der Zeitgenossen gewinnen mussten. Schade, dass Alexander v. Humboldt in seiner Entwicklungsgeschichte der physischen Weltanschauung diesen ersten Aufschwung der Erdkunde bei den Griechen übergeht, und dadurch einen Mann übersehen hat, der, wenn irgend einer der Alten, in seiner wissenschaftlichen Thätigkeit mit ihm selber geistesverwandt ist, und wohl die Ehre verdient, der Humboldt seiner Zeit genannt zu werden.

Nicht minder bedeutend ist aber Anaximander auch in der Pflege des höheren, von Thales aus Aegypten

gebrachten Ideenkreises, der die zur Weltkunde gehörige und sie zu ergänzen bestimmte Spekulation enthält. Denn Anaximander ist der Erste, der diesen spekulativen Ideenkreis in einem eigenen Werke darstellte;[117] wobei er zugleich das Verdienst hat, einer der Ersten zu seyn, welche die wissenschaftliche Prosa ausbildeten. Für die damalige Zeit, in der bei den Griechen nur erst eine poetische Literatur vorhanden war, und die Gewohnheit, nur Dichtungen aufgezeichnet zu sehen, die gehobene rhythmische Form als die der schriftlichen Abfassung zukommende, als die eigentliche Büchersprache betrachten liess, mochten diese ersten Schriften in der gewöhnlichen Sprache des Lebens eine eben so auffallende Neuerung seyn, als bei uns, nachdem man an die lateinische Sprache als die eigentliche Schrift- und Gelehrtensprache gewöhnt war, die ersten deutschen wissenschaftlichen Werke. Er theilt dieses Verdienst mit Pherekydes, der, obgleich 15 Jahre jünger, doch früher als Anaximander mit der ersten philosophischen Schrift in Prosa, einer Darstellung des ägyptischen Ideenkreises, aufgetreten zu seyn scheint, da er neben Kadmus und Hekatäus, welche als die ersten Geschichtschreiber namhaft gemacht werden, ausdrücklich als der erste philosophische Schriftsteller angeführt wird. Anaximander dagegen scheint seine Schrift erst in seinem höheren Alter, in seinem 64. Jahre, im Jahr 547 vor Chr. G., herausgegeben, und damit seine wissenschaftliche Laufbahn beschlossen zu haben, da er bald darauf starb. Denn da Plinius[118] mit der Nachricht, dass Anaximander die Schiefe der Ekliptik zuerst gekannt habe, zugleich die Angabe eines bestimmten Zeitpunktes, der 58. Olympiade, verbindet, während Apollodor das zweite Jahr[119] derselben Olympiade als das 64. Lebensjahr des Anaximander bezeichnet, so scheint dies Zusammentreffen sich allerdings nur dadurch erklären zu lassen, dass man, wie Ottfried Müller scharfsinnig gethan hat, beide Angaben auf Anaximanders Schrift bezieht, die in diesem Jahre erschien.

Demungeachtet kann Anaximander als der erste eigentliche philosophische Schriftsteller betrachtet werden. Denn die Schrift des Pherekydes hatte, wie wir sehen werden, noch eine ganz religiöse Färbung und war die Darstellung eines Glaubenskreises; die Schrift des Anaximander dagegen bewegte sich vorwiegend in der von Thales eingeschlagenen naturwissenschaftlichen Richtung, und war ein erster Versuch, jene spekulativen Sätze über die Natur der Dinge, welche Thales in seinen astronomischen Lehrgedichten nur im Vorübergehen berührt hatte, ausführlicher und im Zusammenhange darzustellen. Sie ist die erste jener Schriften über die Weltbildung, περὶ φύσεως, in welchen fast sämmtliche ältere Denker ihre Ansichten von der Entstehung und Beschaffenheit des Weltalls niederlegten, da ja dies den hauptsächlichsten Inhalt der älteren, noch ganz naturwissenschaftlichen Philosophie ausmachte. Ob der Titel περὶ φύσεως und das Wort φύσις selbst schon von Anaximander herrühren, lässt sich nicht nachweisen. Inhalt und Gegenstand des Begriffes: Erklärung des Weltalls und seiner Beschaffenheit durch Nachweisung seiner Entstehung und seines Verlaufes, finden sich, wie wir gesehen haben, schon bei Thales und eben so bei Anaximander, so dass auch die Begriffsbezeichnung schon sehr wohl aus dieser Zeit herrühren könnte.

Gehalt, innerer Zusammenhang und Reihenfolge des Ideenkreises sind bei Anaximander ganz wie bei Thales. Auch Anaximanders Spekulation enthält einen Lebenslauf des Weltalls, der mit dessen Entstehen aus der Urgottheit beginnt und mit seiner Wiederkehr in die Gottheit schliesst. Die überlieferten Nachrichten und Bruchstücke zeigen uns bei Beiden in den wesentlichen Theilen dieselben Lehren und Sätze, und worin sie von einander abzuweichen scheinen, darin ergänzen sie sich. Und dies begreift sich leicht. Denn einestheils ist schon aus dem geschichtlichen Zusammenhang eine Grund-Verschiedenheit

beider Denker kaum vorauszusetzen, da Anaximander die Anregung zu seiner Spekulation, so viel wir wissen, nur durch die Vermittelung des Thales erhalten hat, den Sätzen Beider also ein und derselbe Ideenkreis, der ägyptische, zu Grunde liegt. Anderntheils ist aber dieser so reichhaltig und ausgedehnt, dass er den griechischen Denkern eine verschiedenartige Auffassungsweise und eine eigenthümliche Hervorhebung neuer Seiten je nach ihrer persönlichen Denkart und ihren individuellen Standpunkten in hohem Grade möglich macht. Bedenkt man nun hierzu noch, dass das überlieferte Material, wodurch wir ihre Sätze kennen lernen, so fragmentarisch und kärglich ist, dass es nothwendiger Weise nur einzelne Seiten des Ideenkreises berühren kann, und dass die Auswahl des Ueberlieferten so stattgefunden zu haben scheint, dass man vorzugsweise dasjenige hervorhob, was jedem Denker eigenthümlich zu seyn schien, so erklären sich die zwischen Beiden stattfindenden Verschiedenheiten theils in der Auffassungsweise überhaupt, theils in der Behandlung einzelner Punkte insbesondere, unbeschadet der im Grossen und Ganzen vorhandenen Uebereinstimmung, zu völliger Genüge. Diese allgemeinen, aus der Natur der Sache sich ergebenden Voraussetzungen bestätigen sich dann auch durch die genauere Untersuchung der Anaximandrischen Sätze vollständig; nur in untergeordneten Theilen wird eine eigenthümliche Fortbildung der Spekulation sichtbar, und die übrigen vermeintlichen Abweichungen, mit denen sich die neueren Darsteller am meisten zu schaffen machten, sind keine.

Anaximander leitet das Vorhandene aus dem Unendlichen, d. h. gleich Thales aus der Urgottheit ab, denn — um gleich von vornherein jeder Begriffsunklarheit vorzubeugen, wie sie schon bei einem Theile der alten Berichterstatter vorkommt — die Urgottheit ist es, wie Aristoteles berichtet, die er das Unendliche nennt:[120] „Der Ursprung des Vorhandenen ist das Unendliche," so

lauteten seine Worte.[120] Es bedarf kaum der Bemerkung, dass sowohl an sich, als im Sinne der Alten diese Bezeichnung für die Urgottheit vorzugsweise passend und treffend ist, da ja gerade die Unendlichkeit in räumlicher und zeitlicher Beziehung dem Weltalle gegenüber, das dem Anaximander so gut wie den übrigen Alten zeitlich und räumlich beschränkt und endlich ist,[120a] die wahre, ihr ausschliesslich zukommende Wesens-Eigenschaft der Gottheit ist. Denn die Welt, nach dem Ideenkreise dieser Denker, entsteht ja und vergeht; zu einer bestimmten Zeit entwickelt sie sich aus der Gottheit, dauert die ihr zugemessene Frist, so gross diese auch sei, und löst sich dann in die Gottheit wieder auf. Eben so ist ja auch die Welt nach der Vorstellungsweise des gesammten Alterthums, dem Sinnenscheine gemäss, eine Kugel, so unermesslich gross sie auch gedacht werde; sie ist von dem äussersten Himmelsgewölbe, dem Fixsternhimmel, ringsum eingeschlossen; sie ist also auch räumlich beschränkt und endlich. Die Urgottheit dagegen entsteht nicht und vergeht nicht, sie ist schlechthin ewig, anfangs- und endelos, unentstanden und unvergänglich: *ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον;* unsterblich und unzerstörbar: *ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον,* oder *ἀΐδιον καὶ ἀγήρω,* ewig und unalternd, wie Anaximanders eigene Worte gelautet zu haben scheinen[121, 122]. Die Urgottheit ist also in der Zeit unendlich. Ebenso ist sie auch räumlich unendlich, und sie war es nicht blos vor der Entstehung der Welt, als sie den unendlichen gränzenlosen Raum ungeschieden erfüllte; sondern sie ist es auch noch nach der Entstehung der Welt, da sie rings um die Welt von dem äussersten Himmelsgewölbe an nach allen Seiten hin in's Gränzenlose sich ausdehnt und die Unendlichkeit mit ihrem Wesen erfüllt.

Es ist also klar, dass Anaximander unter dem Begriffe des Unbegränzten, Unendlichen, des *ἄπειρον,* sowohl die räumliche, als die zeitliche Unendlichkeit zugleich zusammengefasst hat, dass er der Gottheit zugleich

die unendliche Ausdehnung im gränzenlosen Raume, und die unendliche Dauer in der gränzenlosen, anfangs- und endelosen Zeit zuschrieb. Nach dem damaligen Stande des Denkens, in welchem alle später gegen die Wesenheit von Raum und Zeit vorgebrachten Zweifel auch von ferne nicht geahnet werden konnten, musste aber Anaximander Raum und Zeit als gleich reale, wie wir sagen würden substantielle Wesen auffassen; sie mussten ihm, dem Augenscheine gemäss, verschiedene, selbstständige, unendliche Wesen sein; beide gleich unentstanden und gleich unvergänglich; sie mussten ihm ganz Das seyn, was sie auch dem Thales und den Aegyptern waren: zwei unendliche göttliche Urwesen.

Von diesem Unbegränzten, Unendlichen, sagt nun Anaximander, dass es die Welt umfasse, umschliesse: *πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους*,[121] es umfasse alle Welten; wobei der Ausdruck alle Welten die sämmtlichen nach und nach aus der Urgottheit entstehenden und wieder in sie aufgehenden Welten bezeichnet; da die unendliche Zahl der Welten eine ausdrückliche Lehre Anaximanders ist, wie wir sehen werden. Auch diese Vorstellung, dass die Gottheit die Weltkugel umfasse, in sich einschliesse, gleichsam in ihrem Schoosse trage, ist eine der Grundvorstellungen des ägyptischen Ideenkreises, aus welcher ihre gesammte Lehre von dem Verhältniss der Gottheit zur Welt und der Weltregierung, und selbst ihr Gestirn-Aberglaube sich entwickelte; dieselbe Vorstellung, die in der ganzen späteren Zeit nicht blos im Alterthume, sondern auch durch das ganze christliche Mittelalter hindurch der Lehre von der Gottheit und ihrer Weltregierung zu Grunde lag; ja noch jetzt in der Denkweise des Volkes und selbst bei der Mehrzahl der Gebildeten wenn auch dunkel und unklar zu Grunde liegt. Denn in dieser ganzen Zeit herrscht die Vorstellung, dass das Unendliche, die Gottheit, die Weltkugel von allen Seiten umschliesst und diese gleichsam in ihrem Schoosse trägt; dass das Wesen

der Gottheit von der äussersten Himmelswölbung aus erst recht beginnt, da ja von da an die Gottheit den nach allen Seiten unendlich ausgedehnten Raum ganz allein mit ihrem Wesen ausfüllt. Vom Himmel aus, von dem die Weltkugel umschliessenden Unendlichen aus denkt sich daher das gesammte Alterthum, ja dachte sich die gesammte Menschheit bis auf diesen Tag die Welt regiert, und noch jetzt blickt das Auge des Betenden gen Himmel. Und diese Vorstellung ist keine willkürliche, sondern hängt mit der alten Weltanschauung, mit der Vorstellung von einer durch den Fixsternhimmel umwölbten Weltkugel aufs Engste zusammen. Denn diese Weltkugel kann nicht anders, als rings von der Unendlichkeit, der Gottheit, eingeschlossen gedacht werden, so wie nur einmal das Denken sich zur Vorstellung eines Unendlichen erhoben hat, da es von der räumlichen Unendlichkeit in keiner Weise getrennt werden kann. Die Vorstellung von einer Weltkugel selbst aber gründet sich auf den unmittelbaren Sinnenschein, der unsere Blicke durch ein scheinbares Himmelsgewölbe abschliesst. Obgleich daher die neuere Sternkunde diesen Sinnenschein für eine Täuschung, die Vorstellung von einer Weltkugel für einen Irrthum, und die Welt selber als unendlich, als den unendlichen Raum in's Unbegränzte erfüllend kennen gelehrt hat, so ist doch zu zweifeln, dass die auf den Sinnenschein gestützte Vorstellung von einer Weltkugel und dem daran geknüpften Begriffskreise von einer die Weltkugel rings einschliessenden ausserweltlichen Gottheit aus dem populären Ideenkreise je schwinden werde.

Dass aber Anaximander das die Welt Umfassende, Unendliche wirklich in dem angegebenen Sinne als Urgottheit aufgefasst habe, erhellt unwidersprechlich daraus, dass er ihm auch die Weltregierung zuschreibt. Er lehrte, heisst es, dass das Unendliche die Welt umfasse und regiere, *περιέχειν καὶ κυβερνᾶν*.[122] Da der Ausdruck von dem Steuern, dem Lenken eines Schiffes hergenommen

ist, so ist seine Bedeutung in der Uebertragung auf die Gottheit klar. Zunächst bezeichnete er wohl die Leitung und Lenkung der verschiedenen und sehr zusammengesetzten Bewegungen, welche an der Weltkugel im Ganzen und in ihren einzelnen Theilen, den Firmamenten der Planeten sichtbar waren; wurde ja doch im gesammten Alterthume die tägliche Umdrehung des unermesslichen Fixsternhimmels um den Mittelpunkt der Welt, die Erde, für eine wirkliche gehalten, neben welcher die ganz entgegengesetzten Eigenbewegungen der Planeten mit den Kugelwölbungen, an welchen man sie befestigt glaubte, selbstständig stattfanden; und selbst noch Aristoteles leitet die Bewegung des Fixsternhimmels von einer unmittelbaren Einwirkung der die Welt umschliessenden Gottheit her, und betrachtet die Gottheit als primum movens. Da nun auch Anaximander dem Unendlichen eine ewige Bewegung zuschreibt, von welcher er die Weltentstehung herleitet,[123] so ist es offenbar, dass die dem Unendlichen von ihm zugeschriebene Lenkung der Welt sich zunächst auf die von der Urgottheit der Weltkugel mitgetheilte Bewegung und deren geordnete Leitung bezieht. Daneben war aber gewiss auch die Führung der Menschenwelt und ihrer Geschicke, die Leitung der geistigen Erscheinungswelt und die Handhabung der sittlichen Weltordnung unter demselben Worte mit inbegriffen, da ja die Vorstellung von einer Weltregierung, von einem allwaltenden Schicksale, ein, wenn auch dunkler, doch längst schon vorhandener Begriff des populären Ideenkreises auch bei den Griechen war. Um wie viel mehr musste dies der Fall seyn, wenn, wie wir bisher sahen, Anaximander aus dem ägyptischen Ideenkreise schöpfte, wo der Begriff einer Weltregierung eine so hohe Ausbildung hatte. Jedenfalls setzt, wie denn diese Folgerung bei den alten Berichterstattern schon vorkommt,[123] die dem Unendlichen beigelegte ewige Bewegung eine selbstständige bewegende Kraft,

und die Lenkung und Leitung der Welt, selbst wenn auch zunächst nur die der physischen Welt gemeint wäre, eine Intelligenz, ein bewusstes geistiges Wesen voraus, und Anaximander musste demgemäss mit dem Begriff des Unendlichen auch den eines intelligenten, geistigen Wesens, eines unendlichen Geistes verbinden. Dies war also das dritte Urwesen.

Mit dem Urgeiste verband aber Anaximander auch noch den Begriff einer Urmaterie, aus der er das Weltall gebildet seyn liess, und diese war ihm, wie dem Thales, das Wasser[124] oder das Feuchte,[125] also offenbar etwas jenem ägyptischen Urschlamme Aehnliches; womit weiter stimmt, wenn es in einer andern Nachricht heisst, Anaximander habe das Meer als ein Ueberbleibsel der ersten Urfeuchtigkeit betrachtet.[126] Dieses Urgewässer, die Urmaterie war also das vierte unendliche Urwesen.

Mit Einem Worte: Anaximander verband nach des Aristoteles ausdrücklicher Angabe mit dem Unendlichen den Begriff eines μῖγμα, eines gemischten Wesens,[127] d. h. eines aus verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzten; gerade wie Thales und die Aegypter den Urgottheitsbegriff bilden, wenn sie sich den unendlichen Raum in aller Ewigkeit von dem Urgeiste und dem Urstoffe erfüllt denken, und so Unendlichkeit der Zeit und des Raumes, Geist und Stoff zu Einem Urwesen, einem Eins, ἕν, zusammenfassen. Aristoteles rechnet daher den Anaximander zu denjenigen Denkern, welche das Eine, das Urwesen, zugleich als ein Vielfaches betrachten.[127]

Auf diese Weise klärt sich der Begriff des Unendlichen auf, den Anaximander an die Spitze seiner Spekulation gestellt hat, und indem er durch eine richtige Auffassung in seiner wahren Bedeutung erscheint, tritt auch zuerst seine hohe Wichtigkeit hervor. Denn wir sehen nun, dass wir uns mit ihm auf dem Gebiete der alten spekulativen Gotteslehre befinden, und zwar bei

einem derjenigen Grundbegriffe, aus denen auch noch die Gotteslehre der späteren griechischen Denker hervorgeht; eine Gotteslehre, die, wenn auch noch behaftet mit den Mängeln eines unentwickelten Denkens und mit den nothwendigen Gebrechen einer in ihren wesentlichsten Theilen beschränkten und irrigen Weltanschauung, doch, wie wir jetzt schon beurtheilen können, selbst noch in ihren Trümmern als eines der höchsten und bewunderungswürdigsten Erzeugnisse des menschlichen Geistes erscheint. Und jene Mängel sind nicht einmal dem Alterthume ausschliesslich eigen, sie können keinen einseitigen Tadel der alten Spekulation begründen, denn sie haften an der alten Weltanschauung, welche die Welt für ein Endliches, eine Kugel hält, wesentlich selbst, und begleiten dieselbe während ihrer ganzen Dauer bis in die Gegenwart; nur dass die späteren unter ihrer Herrschaft entstandenen Formen des Gottesbegriffes noch beschränkter und noch unrichtiger werden, und in ihrer Einseitigkeit eine Vergleichung mit diesem ältesten nicht ertragen.

Aus dem Gesagten erhellt aber auch, dass Anaximanders Bezeichnungsweise der Urgottheit als des Unendlichen keinen wirklich neuen, ihm eigenthümlichen Begriff enthält, sondern das Eigenthümliche höchstens nur in der nachdrücklicheren Hervorhebung der Unendlichkeit als der wesentlichsten Grund-Eigenschaft der Gottheit in Bezug auf die endlich gedachte Welt besteht, wobei das Bestreben mit wirksam seyn mochte, die verschiedenen Urwesen unter Einen Begriff zusammenzufassen, der gerade von dem allen in gleichem Maasse Gemeinsamen: von ihrer Unendlichkeit, hergenommen wäre.

Zu gleicher Zeit ergibt sich, dass diesen Anfängen der griechischen Spekulation jenes Nebelhafte und Verschwommene, das sie in den seitherigen Darstellungen hatten, keineswegs eigenthümlich ist, sondern dass es den Darstellern zur Last fällt, die, da sie gar nicht einmal ahnten, auf welchem Gebiete sie sich bei diesen Untersuchungen befanden, natürlich in Nebel und Finsterniss herumtappen mussten. Denn die behandelten Begriffe selbst, ganz wie es den Anfängen einer Wissenschaft angemessen ist, sind noch einfach und unentwickelt; sie sind gerade dieser Einfachheit wegen noch scharf und von grossen Umrissen. Und dies liegt in der Natur der Sache. Denn erst im Fortgange der Spekulation entwickelt sich ausführlicher das Einzelne der Begriffe, und erst gegen ihr Ende hin artet die Begriffsbildung in Kleinkram und Spitzfindigkeiten aus. Dass demungeachtet die bisherigen Darsteller trotz allem guten Willen Tief- und Scharfsinn nicht zu sparen mit der Stange im Nebel herumfuhren und ihre Pfeile in's Leere verschossen, hat einen Grund, für den sie kaum verantwortlich gemacht werden können: ihre dem Boden der Wirklichkeit entrückte, auf keiner Anschauung der realen Welt fussende, und darum sich selbst unklare idealistische Richtung, bei der sie unselbstständig nur dem allgemeinen Strome folgen. Denn wenn auch nicht Alle den letzten spekulirenden Schulen angehören, in denen sich diese Richtung zu ihrem kritischen Paroxismus steigerte, wenn sich also auch nicht Alle so weit verirrten, dass sie hier in den Gefilden der „spekulativen Physik“ zu wandeln und desshalb mit der „spekulativen Methode“ gerade am rechten Platze zu seyn glaubten, so waren doch Alle mehr oder minder von jenem hohlen Idealismus angesteckt, der als eine allgemeine Krankheit seit Deskartes die Geister, besonders in unsrer Nation, ergriffen hat, und selbst den guten Köpfen eine der Wirklichkeit entfremdete Richtung gab, bei dem Mittelschlage aber aller Faselei Thor und Thüre öffnete, und selbst unsern praktischen Unternehmungen des „Gedankens sieche Blässe angekränkelt“. Auf diese Weise musste das Verständniss der alten Denker, dieser Erz- und Grund-Realisten, für die Meisten, wie Dornröschen, in einer unzugänglichen Zauberburg wohnen. Denn wenn man über die Erzeugung der Erkenntniss überhaupt

unrichtige Begriffe hat, so kann man auch einen einzelnen vorliegenden Ideenkreis nicht auf seine Ursprünge zurück verfolgen; d. h. man versteht ihn nicht. Dem Grundirrthume des Idealismus gegenüber, der die Quelle der Erkenntniss nicht da wo sie ist: in den Dingen und in den von den Dingen uns zukommenden Vorstellungen, sondern in einer erträumten Schöpferkraft des eignen Denkens zu finden wähnt, muss man an dem Gesetze festhalten, dass alle Begriffe nur Abstraktionen von Anschauungen und Vorstellungen sind, und bei allen Denkern ohne Ausnahme einzig und allein auf diesem Wege sich bilden. Will man also eine Begriffsreihe verstehen, so muss man zuerst die Anschauungen und Vorstellungsreihen zu ermitteln suchen, aus denen sie hervorgegangen ist; dann hat man ihr Verständniss und kann sie beurtheilen. Der Verfasser, ein Anhänger des strengsten Realismus auch in der Theorie der Begriffsbildung schon seit den Jahren seiner geistigen Mündigkeit, und daher von der Wahrheit des angegebenen Gesetzes zweifellos überzeugt, suchte desshalb, als er einst mit den unsern modernen Ansichten so fremdartigen Begriffen der alten Denker zum ersten Male genauer verkehrte, vor allen Dingen sich von den Real-Anschauungen und den darauf gegründeten Vorstellungsreihen Rechenschaft zu geben, welche diesen Abstraktionen zu Grunde liegen, und merkte bald, dass ihnen eine schon völlig ausgebildete, eigenthümliche Weltanschauung mit einem ganzen Kreise von wissenschaftlicher Bildung zu Grunde liegen müsse, von dem weder er, noch Andere etwas Sonderliches wussten. Bei der Aufspürung dieses alten Wissens- und Bildungskreises führten ihn dann alle Fährten in den Angaben der griechischen Berichterstatter selbst immer und immer wieder nach dem Orient, und so kam er in wohlbewusstem Widerstreit mit den herrschenden Vorurtheilen von Schritt zu Schritt, nicht ohne manchen Irrgang, manches dunkle Tasten, und vor Allem nicht ohne eine

unverdrossene Arbeit zu jenen Forschungen über die wissenschaftliche Bildung und die Glaubenslehren des Orientes als den Quellen der griechischen Spekulation, die er im ersten Bande dieses Werkes niedergelegt hat, und die er jetzt anwendet. Wenn auch Mancher der Spekulirenden, die ihre Reichthümer müheloser zu erwerben gewohnt sind, als eine nur „deutscher Gründlichkeit“ mögliche Verirrung belächelt haben mag, dass eine Geschichte unserer abendländischen Philosophie im Oriente beginne, so wird doch hoffentlich schon jetzt klar sein, und noch mehr im Fortgange dieses Werkes klar werden, dass der Verfasser seinerseits nicht leicht an schwiemelnder Gedankenlosigkeit leidet, sondern dass er sein Ziel mit nüchternster Klarheit verfolgt. Die Schärferblickenden werden ihm also wohl zutrauen, dass er sehr wohl gewusst habe, was er that, als er seine Geschichte im Oriente begann, und was er wollte, als er seine mühevollen Forschungen unternahm. Denn was er im Oriente suchte, fand er: die geschichtlichen Fundamente der griechischen Philosophie, die ihrer Spekulation zu Grunde liegenden Vorstellungsreihen; und mit dem Abrisse dieses alten Ideenkreises vor dem Geiste ist er jetzt im Stande, die verschütteten Denk-Gebäude der ehrwürdigen Griechen aus ihren Trümmern wieder herzustellen, so dass der engste Zusammenhang der griechischen Wissenschaft mit dem Orient für jedes hellere Auge erkenntlich werden soll. Es gehört hierzu freilich, — neben der persönlichen Begabung, in deren Schranken ein Jeder gebannt ist, — noch ein anderes Erforderniss, das gewöhnlich unterschätzt zu werden scheint, denn sonst würde ja wohl die Feder mancher schreibseligen Hand entfallen. Und dies Erforderniss, — sehr im Gegensatze zu dem gemeinen Wahne, dass für solche geschichtliche Untersuchungen jeder untergeordnete Kopf hinreiche; und dass wer nichts Eigenes hervorbringen könne, immer noch gut genug sei, die Leistungen Anderer zu besprechen, — dies unumgängliche

Erforderniss ist die Selbstständigkeit des eigenen Denkens. Um wieder aufbauen zu können, muss man erst selbst zu bauen verstehen, und nur wer vom Handwerk ist, versteht auch einen fremden Riss. Das heisst: um fremde Ideen, die Ideen eines wirklichen selbstständigen Denkers zu verstehen, muss man über denselben Gegenstand erst eigene haben. Hic Rhodus, hic salta. Ohne sprachliche und geschichtliche Studien kann Niemand eine Geschichte schreiben; ohne sehr ausgedehnte am wenigsten eine Geschichte der Philosophie; sie sind das nothwendige Rüstzeug, — die dornige Hecke, die den Unberufenen schon vom Eingang in's Heiligthum abwehrt; aber sie sind nicht Mehr; und ohne einen eigenen philosophischen Ideenkreis, und wenn er bei der geschichtlichen Darstellung auch nur zwischen den Zeilen stünde, kann man keinen philosophischen Denker ebenbürtig verstehen und noch weniger erklären.

An die besprochene Gotteslehre knüpfen sich nun bei Anaximander die allgemeinsten Umrisse einer Naturphilosophie an, die von der Entstehung und weiteren Ausbildung der Welt bis zu ihrem jetzigen Zustande handelt, und Das umfassen mochte, was man in dem damaligen Kindheitszustande des Wissens über die Beschaffenheit und Einrichtung der Weltkugel dachte und vermuthete. Dieser Gang der Forschung stammt ebenfalls aus dem ägyptischen Ideenkreise, wo wir dieselbe Reihenfolge der Sätze vorfanden, und kehrt ohne Ausnahme bei allen älteren Denkern wieder. Durch eine Lehre von der Weltentstehung aus der Urgottheit knüpft sich bei ihnen Allen die Naturwissenschaft, so weit sie zu ihrer Zeit entwickelt war, unmittelbar an die Theologie an, und eine Lehre vom jetzigen Zustande der Weltkugel folgt dann. Alles, was wir von astronomischen, physischen und physiologischen Sätzen aus den Systemen der alten Denker wissen, gehört in diesen Theil des Ideenkreises. Und diese Verbindung der Naturphilosophie mit der Gottheitslehre,

der Theologie, ist es gerade, worin die Eigenthümlichkeit dieses alten Ideenkreises gegenüber der modernen Spekulation besteht; indem diese letztere die Gottheit nur in Verbindung mit der geistigen und sittlichen Erscheinungswelt auffasst, die Theologie nur mit der Moral, nicht aber mit der Naturwissenschaft in Verbindung setzt; wodurch eben unser moderner Gottesbegriff so beschränkt und einseitig geworden ist. Denn das Wesen der Gottheit aus der Natur zu erkennen, ist bei uns längst eine leere Phrase geworden; da dieser Theil der sogenannten natürlichen Theologie, — der Grundansicht unserer modernen Denkweise gemäss, wonach Gottheit und Welt einander als Werkmeister und Werk ohne irgend eine Wesensverbindung gegenüberstehen, — Nichts weiter mehr ist, als die Aufsuchung eines mageren Zweckbegriffes in den Dingen, die weder zu einer Einsicht in das Wesen der Dinge, noch in das der Gottheit führt, und meist nur der Spiegel einer beschränkten, der Natur ganz entfremdeten Denkweise ist, wie es bei der jetzt herrschenden Einseitigkeit der Fachstudien und dem Mangel an allgemeineren, die einzelnen speciellen Fächer übersteigenden Kenntnissen gar nicht anders seyn kann.

Was nun zuvörderst die Welt-Entstehung betrifft, so lässt Anaximander gleich den Aegyptern dieselbe aus der Urgottheit, dem Unendlichen, selbst hervorgehen, indem er sagt: das Unendliche, die Urgottheit trage die Ursache alles Entstehens und Vergehens in sich.[128] In dem Unendlichen selbst bildet sich also nach dieser Vorstellungsweise die Weltkugel, denn wie Etwas aus dem Unendlichen herausgehen könne, ist ohnehin undenkbar. Unsern modernen Schöpfungs-Begriff kennt keiner dieser alten Denker. Bei dieser Entstehung lässt er, seinem Urgottheitsbegriffe gemäss, indem er ja das Unendliche als ein aus verschiedenartigen Urbestandtheilen zusammengesetztes Ganze, ein μῖγμα auffasst, die Welt aus dem Unendlichen durch Scheidung des in ihm befindlichen Ent-

gegengesetzten und Vereinigung des Verwandten hervorgehen;[128] er denkt sich das Unendliche in unausgesetzter Bewegung und lässt durch diese Bewegung in der Urmaterie das Verwandte sich mit einander verbinden und die Gegensätze, z. B. des Kalten und Warmen, des Nassen und Trocknen u. s. w. aus ihr hervorgehen,[129] und auf diese Weise in dem Unendlichen die Welt sich gestalten,[130] oder wie eine andere Stelle[120] sagt: „alle jene unzähligen Himmelsgewölbe und die in ihnen befindlichen Welten", welche sich nach Anaximander während der gränzenlosen Dauer der Urgottheit, des Unendlichen, aus ihr in ununterbrochener Reihenfolge entwickeln. Denn der Entstehungs-Process der Welt aus der Urgottheit, dem Unendlichen, ist natürlich immer derselbe. In das Detail dieses Entstehungs-Processes jedoch eingehen zu wollen, wie dieses die alten Berichterstatter und die neueren Darsteller thun, ist vollkommen nutzlos, nicht allein an sich, denn es heisst dies Ziegen-Wolle scheeren; sondern auch selbst als geschichtliche Untersuchung, da es gar nicht denkbar ist, dass Anaximander seinen Ideenkreis schon in ein solches Detail entwickelt habe. Die Art und Weise, wie aus der Urmaterie seine Gegensätze von Kälte und Wärme, Festem und Flüssigem u. s. w. hervorgegangen seien, möchte ihm selbst nicht klarer gewesen seyn, als uns auch. Nichts als die ganz allgemeine Vorstellung einer Ausscheidung der Welt aus der Urgottheit, dem Unendlichen, durch Vereinigung des Verwandten und Trennung der Gegensätze kann in den Angaben der Alten auf Anaximander selbst zurückgeführt werden. Diese Vorstellungsweise hängt aber mit der Zusammengesetztheit des Urgottheitsbegriffes so eng zusammen, dass sie bei allen Denkern, die eine solche zusammengesetzte Urgottheit annehmen, ebenfalls wenn auch in mehrfachen Abänderungen vorkommt; wir werden sie also bei den Pythagoräern, Empedokles, Demokrit, Anaxagoras wieder finden. Ob sie

ein Eigenthum des Anaximander, ein Ergebniss seines eignen Nachdenkens ist, oder ob sie schon im ägyptischen Ideenkreise vorhanden war, können wir nicht entscheiden, da es uns an genaueren Nachrichten fehlt, wie die Aegypter sich den Hergang der Welt-Entstehung dachten; doch ist das Erstere wohl wahrscheinlicher, da sie als eine aus dem Urgottheitsbegriffe sich ergebende Folgerung von Anaximander selbst wohl gebildet seyn konnte.

In den Vorstellungen von der weiteren Ausbildung der Welt schliesst sich Anaximander wieder ganz an die ägyptische Lehre an. Bei den Aegyptern ist das Feuer der materielle Weltbildner, und der lange Zeitraum, in welchem das Innere der Weltkugel sich durch die Wirkung des Feuers zu seiner jetzigen Form gestaltet, ist die Weltperiode des Phtah. Eben so lässt Anaximander das durch die Scheidung der Gegensätze aus der Urmaterie hervorgegangene Feuer bei der Weltbildung thätig seyn, und durch eine Feuersphäre um die Erde Sonne, Mond und Gestirne hervorgebracht werden;[130] auch die Erde selbst gestaltet sich nach ihm aus dem Nassen durch Feuer, so dass er die Salzigkeit des Meeres von dieser Einwirkung des Feuers auf die Urfeuchtigkeit ableitet.[131] Der Streit der Neptunisten und Vulkanisten unter unsern heutigen Geologen wäre also nur eine Fortsetzung jener alten Weltbildungstheorie und fände schon in Anaximander seine Versöhnung.

Die Gestalt der Erde hätte sich, nach einer alleinstehenden Angabe, Anaximander gleich Thales kugelförmig[132] gedacht. Nach anderen, wie es scheint, genaueren Angaben dagegen hätte er die Erde für eine kurze Walze angesehen, deren Tiefe ein Drittheil ihrer Breite betrage,[133] offenbar so dass er die Erdoberfläche als die obere Schnittfläche dieses Walzenstückes betrachtete. Diese Vorstellung, so fremdartig sie uns auch erscheint, liesse sich demungeachtet auf die ältere Vorstellung, die sich die Erde als eine kreisrunde Scheibe dachte, zurückführen,

und könnte sich auch aus dieser entwickelt haben, denn eine kreisrunde Scheibe von grösserer Dicke ist eben ein Walzenstück. Eine nicht unwichtige weitere Ausbildung dieser Vorstellung liegt aber darin, dass Anaximander den Erdkörper nicht mehr, wie Thales, auf einer die untere Hälfte der Himmelskugel erfüllenden Wassermasse schwimmend denkt, sondern dass er sie in der Mitte der Weltkugel freischwebend (μετέωρος) ruhen lässt,[134] so dass sie nicht sinke, weil kein Grund vorhanden sei, warum ein Körper, der in der Mitte einer hohlen Kugel sich befinde, nach irgend einer Seite hin vorzugsweise sich bewegen solle.[135]

Die Art und Weise, wie Anaximander sich die Entstehung der belebten Wesen auf der Erde dachte, scheint ihm dagegen ganz eigenthümlich zu seyn; wenigstens können wir, nach unsern vorhandenen Nachrichten, in diesen Vorstellungen keinen Zusammenhang mit der ägyptischen Lehre von der Bildung des Menschengeschlechtes wahrnehmen. Er scheint, jener Ansicht von der allmäligen Ausbildung der Erde aus dem Nassen durch das Feuer gemäss, auch eine allmälige Fortbildung der belebten Wesen von den niederen, unvollkommneren Formen der Wasserthiere zu den höheren, vollkommneren Formen der Landthiere hin angenommen zu haben,[136] so dass auch der Mensch erst in unvollkommnerer Form ein Wasserthier gewesen, und dann erst in entwickelterer Gestalt ein Landthier, ein Landbewohner geworden sei.[137] Selbst in dieser phantastischen Vorstellung, die freilich auf den ersten Anblick lebhaft an jenen Naturphilosophen aus der Oken'schen Schule erinnert, nach welchem der Mensch zuerst eine Auster war, steckt jedoch ein ernsthafterer Kern. Denn sie ist offenbar weiter Nichts als die unvollkommene und rohe Form jenes Gedankens, den die neuere Naturforschung zu Anerkennung gebracht hat, dass nämlich die Entstehung der Organismen in einer mit den allmälig sich entwickelnden Zuständen der Erde

parallel-laufenden Stufenreihe von niedreren unentwickelteren Formen zu höheren vollkommneren hin stattgefunden habe, wie dies auch die neuere Geologie nachweist. Und so aufgefasst ist auch diese wunderliche Dichtung eine jener Vorahnungen des Richtigen, wie wir sie im Verlaufe der alten Philosophie mehrfach antreffen werden; wo die Denker aus dem unvollkommensten Denkmaterial und den unrichtigsten Prämissen demungeachtet auf Ahnungen der Wahrheit, auf allgemeine Sätze kommen, welche erst die neueste Wissenschaft unabhängig wieder aufgenommen, und freilich in verklärterem Lichte in ihr Recht eingesetzt hat.

In den Vorstellungen über den Bau der Weltkugel stimmt Anaximander ebenfalls mit dem ägyptischen Ideenkreise überein. Auch Anaximander nimmt, wie die Aegypter, durchsichtige krystallene Kreise oder Kugelgewölbe an, durch deren Umschwung die Bewegung der Gestirne stattfinde. Anaximander, so wird berichtet, lässt die Gestirne von den Kreisen und Sphären, auf denen ein jedes befestigt ist, herumgetragen werden.[139a] Dies ist die erste Erwähnung jener von den Aegyptern aus durch das gesammte Alterthum und das Mittelalter hindurch herrschend gebliebenen Grund-Vorstellung von den verschiedenen die Erde umgebenden durchsichtigen Himmelsgewölben, Firmamenten, an welchen die Himmelskörper, Sonne, Mond und Planeten befestigt sind, je eines für jeden der beweglichen Himmelskörper; bis als äusserster Umkreis das feste und undurchsichtige Sternengewölbe, der Fixsternhimmel, die sämmtlichen übrigen Himmelskugeln umfassend, die Weltkugel abschliesst. Wir werden diese Vorstellung gleich bei Anaximenes wieder vorfinden; und von da an ist sie so allgemein verbreitet, dass sogar die astronomischen Systeme des Alterthums und des Mittelalters auf sie gebaut sind.

So auffallend uns diese Vorstellung jetzt auch scheinen mag, so war sie doch für die Alten eine sehr

nahe liegende und fast aus dem Sinnenscheine sich ergebende Hypothese. Denn das Auge sieht nicht blos den Himmel unmittelbar als eine Hohlkugel, sondern die Gestirne müssen ihm auch an der inneren Himmelsfläche befestigt erscheinen, da sie ihre gegenseitigen Raumabstände bei ihrer gemeinschaftlichen täglichen Umdrehung um die Erde nie ändern. Die Vorstellung von der Befestigung der Gestirne am Himmelsgewölbe, und nicht die von ihrem freien Schweben im Raume, war also durch den unmittelbaren Sinnenschein gegeben. Die tägliche Kreisbewegung aller Gestirne um die Erde musste demnach nothwendig einer Umdrehung des Himmelsgewölbes zugeschrieben werden, von dem sie, als an ihm befestigt, allesammt getragen und mit fortbewegt wurden. Wenn man nun beobachtet hatte, dass Sonne, Mond und einzelne unter den Gestirnen, die Planeten, eine eigne, von der täglichen Umdrehung des Himmelsgewölbes ganz verschiedene Bewegung besassen, und wenn man sich von dieser Eigenbewegung Rechenschaft geben wollte, so war es zunächst klar, dass diese Himmelskörper nicht an dem allgemeinen Himmelsgewölbe befestigt seyn konnten. Da man aber doch gewöhnt war, sich die Gestirne nicht frei schwebend, sondern angeheftet zu denken, so war es ein natürlicher Schluss, dass sie an etwas Anderem befestigt seyn müssten. Dies Andere konnte nun nach der von dem Sinnenschein gebotenen Analogie Nichts seyn, als ein anderes Himmelsgewölbe, welches, da man doch Nichts davon sah, nothwendig durchsichtig seyn musste, krystallähnlich (κρυσταλλοειδής). Nun zeigen aber Sonne, Mond und Planeten ganz verschiedene, einem jeden dieser Himmelskörper eigenthümlich zukommende Bewegungen; also musste auch jeder dieser Himmelskörper ein eigenes durchsichtiges krystallähnliches Himmelsgewölbe haben, woran er befestigt war. Bei der aus der verschiedenen Bewegung dieser Himmelskörper zu schliessenden verschiedenen Entfernung derselben von der Erde, ergab sich denn weiter die Vorstellung, dass

diese verschiedenen durchsichtigen Himmelswölbungen, indem sie sich alle um die Erde als ihren Mittelpunkt, gleich dem sichtbaren grossen Himmelsgewölbe, herumdrehten, in einander so eingefügt seyen, dass immer das des entfernteren Planeten, als das grössere, das des näheren, als das kleinere in sich trüge, bis dann das letzte undurchsichtige Fixsterngewölbe, als das letzte und höchste, entfernteste, alle übrigen umgäbe und die Weltkugel abschlösse. Man sieht also, wie diese Vorstellung vom Weltbau an den Sinnenschein sich anschliesst und sich aus seinen Analogien entwickelt; zugleich aber auch, dass sie schon eine wissenschaftlich gebildete Hypothese war und keine beim Volke entstandene Vorstellung seyn konnte, da sie eine genauere Himmelsbeobachtung und ein schon künstlichere Schlussfolgerungen bildendes Nachdenken voraussetzt. Von dieser Hypothese hat sich aber die Wissenschaft erst in den letzten Jahrhunderten frei gemacht, indem sie sich durch Keppler zur Vorstellung von frei im unendlichen Raume schwebenden Himmelskörpern erhob. Wie einflussreich aber diese Vorstellung vom Weltbau auf die Ausbildung des ganzen religiös-metaphysischen Ideenkreises von Gott und dem Geister-Reiche war, haben wir schon bei den Aegyptern gesehen und wird uns noch die Folge lehren.

Die weitere Ausbildung dieser Vorstellung bei Anaximander ist ihm eigenthümlich. Er denkt sich nämlich diese Sphären auf der Aussenseite von Feuer umgeben, das sich von jenem bei der Weltbildung thätigen Urfeuer abgesondert hat. An der Stelle des Himmelsgewölbes, an welcher der Himmelskörper: Sonne, Mond oder Planet, sichtbar ist, lässt er das Gewölbe, wie die Nabe eines Rades,[139e] durchbrochen sein, so dass das den Himmelskreis umgebende Feuer sichtbar wird: der Glanz von Sonne und Mond und das Funkeln der Sterne. Aus der ganzen oder theilweisen Verstopfung dieser Oeffnungen in den Himmelsgewölben erklärt er dann die Sonnen- und Monds-

Finsternisse, so wie die Zu- und Abnahme des Mondes.[139b] Eben desshalb glaubt er auch, dass der Mond sein eignes Licht habe, wie die Sonne, nur ein schwächeres.[139c] Das Mondsfirmament hält er für 19mal grösser, als die Erde[139d] und das Sonnenfirmament 28mal grösser als die Erde,[139e] oder nach einer andern Angabe für 27mal grösser als das Mondsfirmament:[139f] beiden Angaben zufolge also jedenfalls grösser als das des Mondes; so dass dies letztere, als das kleinere, von dem Sonnenfirmamente, als dem grösseren, umschlossen ist. Er hält demnach auch die Sonne für höher, d. h. von der Erde entfernter, als den Mond; sowohl dem Augenschein gemäss, — da ja bei Sonnenfinsternissen der Mond vor die Sonne tritt und sie dadurch für uns unsichtbar macht, — als auch in Uebereinstimmung mit allen übrigen alten Himmelskundigen, bei deren Keinem eine so grobe Unkenntniss der Himmels-Erscheinungen vorausgesetzt werden kann, dass er die Sonne der Erde näherstehend gedacht hätte, als den Mond. Höher als die Sonnensphäre müsste er dann die der Planeten angenommen haben, von denen uns auch berichtet wird;[139f] und die höchste und äusserste aller Sphären endlich müsste ihm, wie dem gesammten Alterthume, dem Augenscheine gemäss, der Fixsternhimmel gewesen seyn, der in allen alten astronomischen Systemen nicht minder, wie im Volksglauben aller Zeiten die Weltkugel abschliesst und unseren Augen, die nur bis an die innere Hohlfläche der Fixsternwölbung dringen können, die jenseits liegende Unendlichkeit verbirgt. Es wird uns jedoch berichtet, dass Anaximander gerade die entgegengesetzte Reihenfolge angenommen habe: zu unterst den Sternenhimmel mit den Planetenfirmamenten, dann das Mondsfirmament, und zu oberst als das höchste das Sonnenfirmament. Ob dies wirklich Lehre des Anaximander gewesen sey, oder nur eine durch die Schuld der Berichterstatter oder Abschreiber angerichtete Verwirrung, lässt sich nicht entscheiden.

Diese kosmologischen Hypothesen Anaximanders wären vielleicht der gegebenen genaueren Darstellung kaum werth gewesen, wären sie nicht schon zum Theil von den alten Berichterstattern falsch aufgefasst und noch mehr von den Neueren misskannt worden, die den nämlichen Scharfsinn, den sie in der Darstellung der Hauptsachen an den Tag legen, natürlich auch in den Nebendingen nicht vermissen lassen.

Das weitere Detail von Anaximanders Naturlehre, wie z. B. seine Erklärungen von Blitz und Donner[140] und dergleichen mehr sammt dem unnützen Wuste des Verfehlten bei Aelteren und Neueren übergehen wir als für die Zwecke dieser Schrift ohne Werth.

Die auf diese Weise entstandene und ausgebildete Weltkugel betrachtet nun auch Anaximander, wie Thales und die Aegypter, als beseelt; denn er nennt sie eine Gottheit; und zwar ganz in ägyptischer Weise, eine entstandene und nach einem langen Zeitraume auch wieder vergängliche Gottheit;[141] das erstere selbstverständlich, da sie ja aus der Urgottheit entstanden ist; das letztere, weil, wie wir sogleich sehen werden, auch er die Wiederauflösung der Welt in das Unendliche annimmt. Eben so betrachtet er auch in ägyptischer Weise die Theile der Welt, das Himmelsgewölbe und die Himmelskörper: Sonne, Mond und Gestirne, als selbstständige beseelte Wesen, denn er nennt sie himmlische Gottheiten, θεοὶ οὐράνιοι,[142] ganz in ähnlicher Weise, wie wir sie kosmische Gottheiten nannten. Diese Sätze sind so einfach, dass sie keiner weiteren Erklärung bedürfen.

Alle wesentlichen Züge des ägyptischen Ideenkreises in seinen beiden ersten Theilen: Urgottheits- und Weltbildungs-Lehre finden sich also auch bei Anaximander wieder; und zwar ausführlicher als bei Thales.

Von dem dritten Haupttheile: der Lehre vom Menschengeschlechte und dem ganzen mehr moralisch-religiösen

Theile des Ideenkreises, der sich daran knüpft, wie die Lehre von der Unsterblichkeit, der Belohnung und Bestrafung, der Seelenwanderung u. s. w., findet sich dagegen in den erhaltenen Nachrichten gar keine Erwähnung; sehr wahrscheinlich weil ihn Anaximander, als der ausschliesslich naturwissenschaftlichen Richtung seiner Schrift ferner stehend, selber nicht berührt hatte. Der einzige hierhergehörige Satz ist die Nachricht: Anaximander habe, wie Anaximenes, die Seele für ein luftartiges Wesen gehalten.[143] Da diese Vorstellungsweise bei Anaximenes eine sehr bedeutende Ausdehnung und Wichtigkeit erhält, während sie hier im Ideenkreise des Anaximander ganz vereinzelt steht, so wollen wir sie erst bei Anaximenes genauer erörtern.

Um so ausgebildeter ist dagegen der letzte Theil: die Lehre von der Zukunft. Auch Anaximander lehrt die Rückkehr der Welt in die Urgottheit, und gibt dieser Lehre zugleich eine solche Entwicklung, dass sie nun erst dem ganzen Ideenkreise einen befriedigenden Abschluss gewährt.

Zunächst betrachtet er die Wiederauflösung der Welt in die Urgottheit als etwas in den Gesetzen der Gerechtigkeit Liegendes, Nothwendiges: Woraus das Vorhandene, — d. h. die Welt, — seine Entstehung hat, — aus dem Unendlichen, der Gottheit nämlich, — dahin hat es auch nothwendiger Weise seinen Untergang; denn es gibt Ausgleichung und Ersatz der Beeinträchtigung in der Reihenfolge der Zeit; so lauten seine eignen Worte.[144] Er fasst also die Entstehung der Welt aus dem Unendlichen als eine dem Unendlichen zugefügte Schmälerung, Beeinträchtigung, ἀδικία auf, welche durch die Wiederkehr der Welt in das Unendliche ihren Ersatz und ihre Ausgleichung, τίσις καὶ δίκη, empfängt. Schon Früheren[145] ist die fremdartige Färbung dieser Stelle so aufgefallen, dass sie die Bemerkung machten: „diese bildliche Rede erinnere

unwillkürlich an die orientalische Lehre von dem Abfalle der Dinge.“ Das hat denn auch seine gute Richtigkeit, und mag als einer der seltenen Fälle, worin die Neueren eine entfernte Ahnung der wahren Fährte hatten, rühmend hervorgehoben werden. Auch Anaximander denkt sich also demgemäss: die Welt entstehe aus der Gottheit, dauere eine bestimmte Frist, und kehre dann wieder in die Gottheit zurück und löse sich in ihr auf.[146] Aus diesem Grund nennt er daher, wie wir gesehen haben, die Welt eine entstandene und wieder vergängliche Gottheit.

Eine erhaltene Nachricht berichtet uns daher, dass Anaximander sich die Welt vergänglich gedacht habe. Ob er die Wiederauflösung durch dieselbe Kraft habe[147] geschehen lassen, durch die nach ihm auch die Weltbildung stattfand: durch das Feuer nämlich, wird nicht ausdrücklich angegeben.

An diese Lehre von der Wiederauflösung der Welt in die Gottheit knüpft nun Anaximander eine Folgerung, die, so nahe sie auch liegt, doch ein Zeugniss seiner denkerischen Selbstständigkeit ist, da sie von ihm zum ersten Male aufgestellt wurde und erst von ihm aus auch in die späteren Systeme Eingang gefunden hat. Wenn nämlich auch der Verlauf des Weltlebens durch diese Rückkehr in die Gottheit beendet wird, so findet der Ideenkreis selber doch damit noch keinen Abschluss; denn es drängt sich nun unwillkürlich die Frage auf: was weiter? wenn nun nach der bestimmten Frist des Entstehens, der Dauer und des Vergehens der Weltlauf zu Ende und die Welt in die Gottheit zurückgekehrt ist, was dann? Denn es ist ja damit noch nicht Alles zu Ende, da ja die Gottheit, das ewige Unendliche, noch da ist und in's Grenzenlose fortdauert. Diese Leere im Vorstellungskreise auszufüllen, blieb Nichts übrig als den Vorgang der Welt-Entstehung und Wiederauflösung immer wieder von Neuem wiederholt zu denken, so dass eine unabsehbare unendliche Reihe neuer und immer wieder neuer Welt-

Erzeugungen und Wiederauflösungen[148] diese ewige Dauer der Gottheit füllt. Auf diese Weise schien die Zukunft eben so gut, wie die Vergangenheit bis in die fernsten Fernen hin bestimmt und ausgefüllt; die Wissbegierde ward völlig befriedigt und der Ideenkreis erhielt seinen gänzlichen Abschluss.

So entstand die Vorstellung von einer bei der gränzenlosen Dauer, der Ewigkeit der Gottheit in's Unendliche fortgehenden Zahl auf einander folgender Welten: die Lehre von den unzähligen Welten, natürlich nicht neben, sondern nach einander, die dem Anaximander in mehreren Nachrichten[149] beigelegt wird, wie z. B. in der angeführten Stelle des Cicero: Anaximanders Meinung ist, die Götter würden geboren, indem sie in langen Zwischenräumen entstünden und wieder untergingen und zwar seyen sie die unzähligen Welten.

Hiermit schliesst Anaximanders Ideenkreis. Wie wir uns jetzt überzeugt haben, ist er in allen wesentlichen Punkten mit dem des Thales und der ägyptischen Spekulation übereinstimmend; denn das Neue, was er enthält, besteht nur in seiner Lehre von der unendlichen Zahl der Welten und in seiner allerdings sehr eigenthümlichen Entwicklungsgeschichte der irdischen belebten Wesen; beide Punkte ändern aber in dem von der ägyptischen Spekulation herübergenommenen Gesammtbilde der Lehre gar Nichts. Beide Ideenkreise, der des Thales wie der Anaximanders, haben mit dem ägyptischen auch die allgemeine Form der Spekulation: die Darstellung des Welt-Verlaufes von ihrer Entstehung bis zu ihrer Wiederauflösung gemein, und diese Form bleibt nun auch die aller späteren philosophischen Ideenkreise bis auf Aristoteles; der, von anderen Grund- und Hauptsätzen ausgehend, zuerst diese Form verlässt und, wie schon im vorhergehenden Bande bemerkt wurde, die Frage nach der Vergangenheit und Zukunft des Weltalles ganz fallen lässt.

Pherekydes von Syros.

So hatte also Thales ägyptische Wissenschaft nach Griechenland verpflanzt, und noch selbst erlebt, wie sie durch seinen Schüler und Freund Anaximander in dem neuen Boden Wurzeln zu schlagen und sich selbstständig zu entwickeln begann.

Unabhängig von ihm, wie es scheint, nur angeregt von seinem Ruhme,[150] und, wie die Ueberlieferung berichtet, als Autodidakt nur am Studium phönikischer Priesterbücher herangebildet,[151] war auch einer seiner Landsleute und jüngeren Zeitgenossen in Aegypten gewesen[152] und hatte, aus derselben Quelle schöpfend, denselben Ideenkreis nach Griechenland gebracht und in einer Schrift den Griechen mitgetheilt. Und wenn dieser Denker auch persönlich keinen so grossen Einfluss auf die Wissenschaft seiner Zeit hatte, wie Thales, so war sein Einfluss mittelbar um so grösser; denn er wurde der Lehrer des Pythagoras und gab diesem den ersten entscheidenden Anstoss zu seiner geistigen Richtung. Dies war Pherekydes von der Insel Syros, einer der Kykladen in der Nähe von Delos; also ebenfalls ein Jonier. Er war ein jüngerer Zeitgenosse des Anaximander; denn nach den Angaben der Alten[152] war er geboren in der 45. Olympiade, zwischen 600 bis 597 vor Chr. G., oder genauer 598 vor Chr. G., denn er ward 85 Jahre alt und kann nur im Winter von 513 auf 512 vor Chr. G. gestorben seyn, wie sich im Leben des Pythagoras des Näheren herausstellen wird. In den freien

Zeiten Joniens, während der Herrschaft des lydischen Königs Alyattes geboren, sah er in seinen männlichen Jahren den Fall Lydiens unter Krösus 546 vor Chr. G., die Unterjochung Joniens durch Kyrus und die Ausdehnung der persischen Oberhoheit über ganz Kleinasien; darauf die Herrschaft des Kambyses (von 529 bis 522 vor Chr.) und noch die ersten zehn Jahre der Regierung des Darius. Eben so war er mit den beiden Polykrates, Vater und Sohne, den Beherrschern des benachbarten Samos, gleichzeitig, da ihre Regierungsdauer, von 570 ungefähr bis 522 vor Chr., sein mittleres Lebensalter ganz ausfüllt. Das Zeitalter der sieben Weisen (um 585 vor Chr.), die Blüthe eines Solon, Thales, Bias u. s. w. fiel dagegen in seine früheste Jugend und er wird daher mit Unrecht von Einigen der Alten selber zu den Weisen gerechnet; obgleich die Nachblüthe der Spruchdichtung während seiner ganzen Lebenszeit fortdauert, da Theognis von Megara ein jüngerer Zeitgenosse von ihm ist, der, um 580 vor Chr. geboren, durch das ganze 6. Jahrhundert vor Chr. bis in den Anfang des folgenden fünften lebt, bis 490 vor Chr. G.

Pherekydes mit Hekatäus und Kadmus, Beide von Milet, werden als die ersten prosaischen Schriftsteller genannt;[153] und zwar Hekatäus und Kadmus als die ersten Geschichtschreiber, Pherekydes als der erste wissenschaftliche und philosophische Schriftsteller.[154] Da, wie wir sehen werden, des Pherekydes Schrift den ägyptischen Ideenkreis enthielt, so kann sie nur nach seiner Rückkehr aus Aegypten veröffentlicht worden seyn. Diese Rückkehr muss aber schon vor 550 vor Chr. G. stattgefunden haben, da um diese Zeit Pythagoras seinen ersten wissenschaftlichen Unterricht von Pherekydes erhielt. Um diese Zeit war Pherekydes ein Vierziger. Um dieselbe Zeit wird von den Chronographen der Anfang seines wissenschaftlichen Rufes unter den Griechen angesetzt, und diesen Ruf verdankt er doch wohl zum grössten Theil der

Veröffentlichung seiner Schrift. Alle diese Angaben vereinigt machen es wahrscheinlich, dass Pherekydes seine Schrift in der letzten Hälfte seiner Dreissige, um 560 vor Chr. G. ungefähr, veröffentlicht habe; also fast ein fünfzehn Jahre früher, als Anaximander die seinige an's Licht treten liess. Des Pherekydes Aufenthalt in Aegypten fiele demnach in das Jahrzehend zwischen seinen Zwanzigen und Dreissigen, in die Jahre von 575 bis 565 vor Chr. G., d. h. in die erste Zeit der Regierung des Amasis, der 570 vor Chr. G. zum Thron gelangte.

Auch die Schrift des Pherekydes hatte denselben Inhalt, wie die Schriften des Thales und des Anaximander; sie handelte von der Weltbildung und den Göttern: περὶ φύσεως καὶ θεῶν, d. h. sie stellte die Entstehung und Ausbildung der Welt aus der Urgottheit dar. Sie heisst bei den Alten bald Theologie, bald Theogonie, bald Theokrasie; und alle diese Titel kamen ihr mit gleichem Rechte zu. Denn nach der pantheistischen Ansichtsweise der Aegypter ist ja die Welt mit der Gottheit identisch, Eines Wesens; die Welt macht nur einen Theil der Gottheit aus, also ist auch jede Weltlehre, Kosmologie, zugleich eine Gotteslehre, Theologie. Eben so, da die aus der Urgottheit hervorgegangene Weltkugel selber ein aus göttlichen Wesen zusammengesetztes Ganze bildet, so ist die Welt-Entstehung zugleich eine Götter-Entstehung, die Kosmogonie eine Theogonie. Und da endlich die Welt nur aus der gegenseitigen Verbindung und Vermischung der göttlichen Urbestandtheile, jener vier göttlichen Urwesen: des Urgeistes und der Urmaterie, des Urraumes und der Urzeit, hervorging, aus deren Vereinigung die Welt und ihre einzelnen Theile, die endlichen Götterwesen, ja erst entstanden, so ist diese theogonische Kosmogonie zugleich eine Theokrasie, eine Götter-Vermischung und Verbindung im strengsten Sinne des Wortes.

Schon dieser, der populären griechischen Denkweise so ganz fernstehende pantheistische Inhalt mochte die

Schrift den Zeitgenossen fremdartig genug machen. Diese Fremdartigkeit des Gedankengehaltes wurde aber noch erhöht durch die eben so grosse Fremdartigkeit seiner Einkleidung, da Pherekydes den ägyptischen Ideenkreis in seiner unveränderten nationalägyptischen Färbung als Glaubenslehre mit ihrer ganzen priesterlich-mythologischen Hülle umgeben vortrug. Schon der Titel des Werkes lautete hieroglyphisch genug: „Die Siebenhallen", indem damit das All bezeichnet werden soll, das aus sieben Hallen oder Abtheilungen besteht: dem die Weltkugel umschliessenden unendlichen Raume, der von der Urgottheit erfüllt ist, dem Fixstern-Himmel, dem Planetenhimmel, dem Sonnenfirmament, dem Mondfirmament, der Erde, und endlich der Unterwelt. Und diesem geheimnissvollen Dunkel des Titels entsprach denn auch das feierliche Düster des Inhaltes mit seinen „Hallen und Schachten und Höhlen und Pforten und Thoren", durch welche Pherekydes die Seelen bei ihrem Niedersteigen zur Erde und ihrem Wiederaufsteigen zum Himmel in ächt ägyptischer Weise hindurchwandern liess.[155] Bei den Alten galt daher auch Pherekydes für den dunkelsten der dunklen Schriftsteller, und die erhaltenen Bruchstücke seines Werkes verdanken wir vorzugsweise dem Erstaunen über seine Seltsamkeit, da schon für die Alten selbst, wenigstens für diejenigen, die den ägyptischen Ideenkreis nicht genauer kannten, der Inhalt zu einem grossen Theil unverständlich gewesen seyn muss. Man kann sich daher denken, welche Ungeheuerlichkeiten erst von den neueren Erklärern zu Markte gebracht werden. Und doch ist die Sache ganz einfach; denn in den uns erhaltenen Bruchstücken kommt die ägyptische Lehre in ihrer für den ersten Anblick so wunderlichen fremdartigen Form rein und unverändert zum Vorschein.

Auch Pherekydes beobachtete die allgemeine Anordnung des Ideenkreises, die wir schon bei den bisherigen Denkern wahrnahmen, und bei allen nachfolgenden wieder

antreffen werden; theils weil sie die des ägyptischen Ideenkreises ist, den er ohne Abänderung getreu überliefert; theils weil diese Anordnung aus der Natur der Sache sich ergibt, und in den wesentlichen Punkten gar nicht geändert werden kann, denn mit dem Anfange der Dinge muss man beginnen und mit ihrem Ende aufhören.

Also auch Pherekydes beginnt mit der Lehre von der Urgottheit, aus der die Welt entsteht. Diese Urgottheit ist die ägyptische Viereinigkeit von Geist und Materie, Zeit und Raum. „Es war Zeus, und die Zeit für immer, und die Stoffmasse" — oder nach einer sehr nahe liegenden Emendation: „Es war Zeus und die Zeit in dem unendlichen Raum und die Stoffmasse," so lauten gleich die uns erhaltenen Anfangsworte seiner Schrift.[156] Unter Zeus aber verstand er nach der ausdrücklichen Erklärung eines Alten den Aether,[157] d. h. den Geist; denn als Aether fasste den Geist, sowohl den göttlichen, als den menschlichen, das gesammte Alterthum auf, sowohl die Aegypter, als auch die älteren griechischen Denker. Demgemäss war ihnen Zeus, die Gottheit, jener die Weltkugel rings umschliessende, den unendlichen gränzenlosen Raum erfüllende Aether, wie es in der bekannten Stelle des Euripides heisst:[158]

„Siehst du den gränzenlosen Aether über uns,
Der diese Erde rings in feuchten Armen hält?
Der, wisse, der ist Zeus, in dem erkenne Gott."

Und ebenso waren ihnen auch die menschlichen Seelen selbst Theile dieses Aethers: ἀποσπάσματα αἰθέρος[159] Unter der Stoffmasse ferner, der Chthonia, d. h. der Materie, aus der erst später nach erhaltener Ausbildung die Erde wurde, muss Pherekydes ebenfalls, wie die Aegypter, sich eine schlammartige Mischung von Erdtheilchen und Wasser gedacht haben, da wir anstatt der hier vorkommenden Chthonia in einigen Nachrichten das Wasser, ὕδωρ,[160] in andern dagegen die Erde, γῆ,[161] als von ihm angenommenen

Grundstoff angeführt finden. Denn dieser scheinbare Widerspruch erklärt sich durch die ägyptische Vorstellung von der Urmaterie als eines mit Erdtheilchen gemischten Wassers ohne alle Schwierigkeit, da auf diese Weise die Urmaterie eben so gut Erde als Wasser genannt werden konnte, je nachdem man einen der beiden Bestandtheile vorzugsweise in's Auge fasste. Dieselbe Vorstellung von einem schlammartigen Wasser, ἰλύς, als Urmaterie findet sich auch bei den Phönikern[162] und bei den Pythagoräern, und wird für die letzteren Veranlassung, die Urmaterie, wegen dieser Zwiefachheit ihrer Bestandtheile, als „ungeschiedene Zweiheit", ἀόριστος δυάς, zu bezeichnen. Neben diesen beiden Urwesen, dem Geiste und dem Stoffe, erscheint endlich noch in dem angeführten Fragmente nach der einen Leseweise: die ewige Zeit, χρόνος εἰς ἀεί, nach einer andern: die Zeit schlechthin, χρόνος oder Κρόνος, denn Beides ist identisch, wie früher schon nachgewiesen wurde.[163] Der Geist ist hierbei, nach der Erklärung eines Alten, als das Thätige aufgefasst, die Materie als das Leidende, und die Zeit als Dasjenige, worin Alles geschieht.[164] Dreie der ägyptischen Urwesen fanden sich somit vor, und nur das vierte fehlt noch, aber gerade das Allerwesentlichste, ohne welches die anderen gar nicht gedacht werden können: der Raum. Aber auch dieser war, nach einem anderen Berichte, von Pherekydes namhaft gemacht, und zwar mit seinem ächten alten Hesiodischen Namen: Chaos, χάος,[165] der wie χάσμα Kluft, den leeren unendlichen Raum bezeichnet und seiner wirklichen Etymologie gemäss im gesammten früheren Alterthum durchaus keine andere Bedeutung zulässt; denn wenn auch der Berichterstatter diesem Worte den Begriff des Wassers, der Urmaterie, beilegen will, so ist dies doch weiter Nichts, als eine auf eine vollkommen irrige Etymologie gegründete, dem gesammten Sprachgebrauche des Alterthums widersprechende gewaltsame Deutung. Wenn also das Chaos bei Pherekydes vorkam, so konnte

es auch bei ihm nur mit der in der Sprache allgemein üblichen Bedeutung Kluft, Abgrund, gränzenloser Raum vorkommen, und unter den göttlichen Urwesen auf keine Weise die Urmaterie, das Wasser, sondern nur den unendlichen Raum, die unendliche Ausdehnung bezeichnen. Somit steht also die Vierzahl der göttlichen Urwesen: Geist und Stoff, Zeit und Raum, bei Pherekydes ausser allem Zweifel. Und nun wird es sehr wahrscheinlich, dass in den oben angeführten Anfangsworten seiner Schrift alle vier Urwesen zugleich genannt waren. Denn es liegt nahe genug in den Worten εἰς ἀεί, die keinen rechten Sinn geben wollen und den früheren Erklärern schon zu schaffen machten, eine Verderbniss zu vermuthen, durch die Verbesserung zweier einziger Buchstaben den rechten Sinn herzustellen und zu lesen: Ζεὺς μὲν καὶ χρόνος ἐν χάει καὶ χθὼν ἦν. Gott und die Zeit waren im Raum und die Stoffmasse.[166] Demnach findet sich bei Pherekydes der ägyptische Urgottheitsbegriff als eine Vierfaltigkeit von Urwesen: Urgeist, Urstoff, Urzeit und Urraum, — Zeus, Chthonia, Chronos und Chaos, — Kneph, Neith, Sewek und Pascht, unverändert wieder vor.

Aus dieser vierfaltigen Urgottheit entsteht nun die Welt; und zwar wiederum nach ächt ägyptischer Lehre durch die Einwirkung der Zeit. Die Zeit scheidet aus der Urgottheit zunächst die sogenannten Elemente: Feuer πῦρ, Wasser ὕδωρ, und Luft πνεῦμα,[167] wozu wohl als viertes die Erde γῆ ergänzt werden muss, die in den andern Berichten vorkommt. Nachdem sich nun die Weltmasse unter dem Einflusse der Zeit von der Urgottheit getrennt hat, geht bei Pherekydes, wie in der ägyptischen Lehre, der Urgeist in die Welt über, um sie auszubilden: der Urgeist Kneph wird innenweltlicher Schöpfergeist Harseph-Eros. Denn das ist der Sinn der Nachricht, dass Zeus, als er die Weltschöpfung beginnen wollte, sich in Eros verwandelt habe.[168] Dies ist der Anfang der Welt- und Götter-Entstehung.

Nun wird das Innere der von dem Himmelsgewölbe eingeschlossenen Weltkugel mit den innenweltlichen Göttergeschlechtern, — jeder Theil der Weltkugel entwickelt sich ja zu einem selbstständigen Götterwesen, — in fünf grossen Hallen oder Gemächern, *μύχοις*, ausgebildet;[169] offenbar die inneren Abtheilungen der Weltkugel von der Himmelswölbung bis nach der Erde hin, also die Planetensphäre, die Sonnensphäre, die Mondsphäre, die Erdsphäre, und endlich die Unterwelt; so dass die ganze Innenwelt bei Pherekydes „fünfhallig" oder „die Fünfhallen" *πεντέμυχος* heisst, was der alte Berichterstatter mit *πεντέκοσμος* richtig erklärt. Diese Fünf-Hallen der Innenwelt machen dann mit dem unendlichen Raume, der die Weltkugel umfängt und von der Urgottheit erfüllt ist, und dem die Innenwelt in sich schliessenden Fixsternhimmel eben jene sieben Hallen des gesammten Alls aus, von denen die Pherekydische Schrift ihren Namen trägt.

Nach der Vollendung der Innenwelt erhält nun die Erde ihre Ausbildung. Verbindet man die Anspielungen der Alten auf diesen Theil des Pherekydischen Ideenkreises zu einem Gesammtbilde, so ergibt sich, dass Pherekydes die Erde als eine flachgewölbte Scheibe dachte, die in der Mitte der Weltkugel frei schwebe, und mit ihren Wurzeln tief in den unteren Theil der Himmelskugel, die Unterwelt, herabreiche; ganz in der Weise, wie auch Hesiod von den Wurzeln der Erde redet.[170] Pherekydes vergleicht sie daher mit einem Baume, *δένδρον*, einer Eiche, *δρῦς*, offenbar indem er die Erdscheibe selbst als den flachgewölbten Wipfel, die in den Hades herabhängenden Erdwurzeln als den Stamm betrachtet, und nennt diese Eiche geflügelt, *ὑπόπτερος*, weil sie sich in der Mitte der Weltkugel frei schwebend erhält, gerade wie auch Anaximander die Erde aus demselben Grunde freischwebend, *μετέωρος*, nennt. Ueber den Wipfel dieser Eiche breitet nun Zeus ein grosses und schönes Gewand, *φάρος*, *πέπλον*,

auf welchem der Erdkreis und der Ogenos (Okeanos) und die Wohnungen des Ogenos, das heisst: der Nil und die Ufer des Nil mit ihren Wohnsitzen, — also Aegypten, — bunt eingewirkt sind;[171] denn, wie schon früher nachgewiesen wurde, Okeanos, Okham ist der ägyptische Name des Nil. Dass dabei die Erdoberfläche mit einem buntgewirkten Gewande verglichen wird, welches Zeus, Gott, über die Erde ausbreitet, ist ein leicht verständliches Bild, da ja auch noch unsere Dichter die Erdfläche mit einem bunten Teppiche vergleichen. Die ägyptische Herkunft dieses ganzen Vorstellungskreises aber ist gerade hier so in die Augen springend, dass es sehr unnöthig scheint, noch besonders darauf hinzuweisen. Zum Ueberfluss aber hat der alte Gewährsmann, aus dessen Kommentar über die, wahrscheinlich theologische, Schrift eines ägyptischen Oberpriesters eine der angeführten Stellen entnommen ist, selber ausdrücklich bemerkt:[171] „jene geflügelte Eiche und das über sie gewirkte Gewand und alles Das, was Pherekydes sonst noch sinnbildernd theologisirt habe, seyen aus der Prophetie Chams entnommen"; d. h. aus der höheren Priesterlehre Aegyptens. Denn Prophetie, *προφητεία*, ist die Lehre der Propheten, d. h. der höchsten ägyptischen Priesterklasse, welche Propheten, *προφῆται*, hiessen, und im Besitze der eigentlichen priesterlichen Gelehrsamkeit waren, wie im früheren Bande nachgewiesen wurde. Und Cham, Chemi ist bekanntlich der ächte nationale Name Aegyptens, wie er in den Hieroglyphen vorkommt und noch im Koptischen sich erhalten hat.

So war also die Oberfläche der Erde ausgebildet, und die bisher wüste Stoffmasse wurde nun erst zu dem, was wir jetzt Erde nennen, oder, mit Pherekydes eignen Worten: die Erdmasse, Chthonia, erhielt den Namen Erde, Ge, erst, nachdem ihr Zeus ihr Prachtgewand gegeben hatte.[172]

Jetzt nahm denn auch der Schöpfergeist, Kneph-

Harseph, seine irdische Verkörperung an, indem er der wohlthätige Nilgott wurde: Agathodaemon der Schlangengestaltige, Ophion, nach seiner hieroglyphischen Form so benannt. Dies ist also die von Pherekydes dargestellte Geburt des Ophion, auf welche eine der Nachrichten anspielt.[173]

In allem Bisherigen, sehen wir, schloss sich Pherekydes auf das Allerengste an den ägyptischen Ideenkreis an. Diese Abhängigkeit beschränkt sich aber nicht blos auf den allgemeinen Theil, die Weltentstehung, bei welchem eine Uebereinstimmung eher in der Natur der Sache zu liegen scheint, sondern sie erstreckte sich auf den eigentlich mythologischen Theil des Ideenkreises, der einen rein nationalen Ursprung hat, indem er aus den ältesten Kulturverhältnissen und der Sagengeschichte Aegyptens entstanden ist; der für einen Ausländer also eigentlich gar keinen Werth haben konnte, wenn dieser nicht den ganzen Ideenkreis mit frommer Gesinnung als Glaubenslehre auffasste, wodurch denn freilich auch dieser Theil eine höhere Weihe erhielt. Und dies muss denn allerdings bei Pherekydes der Fall gewesen seyn, denn er erzählte in seiner Schrift nun auch weiter den grossen Götterkrieg zwischen dem übelgesinnten Seb-Kronos und dem guten Agathodaemon-Ophion, jenen Titanenkampf, den auch frühere und spätere griechische Dichter besungen haben. „Die Sage vom Götterkrieg", berichtet eine Nachricht, „hat auch Pherekydes vorgetragen. Er stellt zwei Götterheere einander gegenüber, indem er dem einen Kronos, dem andern Ophion zum Führer gibt. Dann erzählt er Herausforderungen und Kämpfe derselben, und lässt sie Verträge schliessen, dass Diejenigen, die in den Nil (Ogenos) gestürzt würden, als besiegt gelten, dass aber die Schlagenden und Siegenden den Himmel einnehmen sollten."[174]

An diesen Götterkampf muss sich aber ferner noch die ganze Osirissage angeschlossen haben, da in einem

andern Fragmente aus der Pherekydischen Theogonie von Typhon die Rede ist, wie er von dem brennenden Kasischen Gebirge in Aegypten nach Italien flieht, wo die Insel Pithekusa auf ihn geschleudert wird.[175]

Aus dem Bisherigen ergibt sich nun schon zur Genüge, dass des Pherekydes Schrift eine getreue Darstellung der ägyptischen Lehre enthielt. Wenn uns auch von dem Reste des Werkes Nachrichten und Auszüge fehlen, so wird uns aus demselben doch noch wenigstens einer der wesentlichsten und eigenthümlichsten Theile der ägyptischen Glaubenslehre angeführt: ihre Lehre von der Fortdauer der Seele nach dem Tode. Und nicht blos dass es von Pherekydes wie von Thales im Allgemeinen heisst: er habe die Unsterblichkeit der Seele gelehrt,[176] sondern es wird auch noch genauer und ausdrücklich berichtet, dass er einer der Ersten gewesen sei, der die Lehre von der Seelenwanderung, der Metempsychose, nach Griechenland eingeführt habe.[177]

Mehr ist uns von des Pherekydes Ideenkreis nicht erhalten; aber das Erhaltene erweist sich trotz seiner fragmentarischen Form als ganz einfach und vollkommen verständlich, sobald man sein ägyptisches Urbild kennt. Ohne diese Kenntniss vermag man natürlich den so fremdartigen Bruchstücken durchaus keinen Sinn abzugewinnen und drischt mit vieler Gelehrsamkeit leeres Stroh, wie man sich aus der Vergleichung der bisherigen Erklärungs-Versuche leicht überzeugen kann. Ueberhaupt wird es zum wahren Genusse der einfachen Verständlichkeit dieses Werkes viel beitragen und ihm eine eigenthümliche pikante Würze verleihen, wenn man die Darstellungen seiner Vorgänger mit ihm vergleicht.

Diese einfache Aneinanderreihung der überlieferten Fragmente ist jedoch vollkommen hinreichend, das früher aufgestellte Urtheil über Pherekydes zu erhärten. Auch Pherekydes ist durchaus kein selbstständiger, schöpferischer Denker. Der von ihm vorgetragene Ideenkreis ist unver-

ändert der ägyptische. Und zwar fasst er, allen Nachrichten und Auszügen zu Folge, diesen Ideenkreis als Glaubenslehre auf; das religiöse Element tritt bei ihm ganz in den Vordergrund; die in diese Glaubenslehre eingehüllte Naturspekulation dagegen tritt zurück. Eine frommgläubige Gesinnung, und nicht schärferes wissenschaftliches Denken, war bei Pherekydes vorwiegend. Er wird zwar auch ein Sternkundiger, ἀστρόλογος, genannt, und ein Sonnenwenden-Zeiger auf der Insel Syros wird mit ihm in Verbindung gebracht — vielleicht nicht einmal mit Recht, denn nach einem Verse in der Odyssee[178] scheint derselbe schon zu den Zeiten Homers vorhanden gewesen zu seyn, als ein Rest alter pelasgischer Priesterwissenschaft und Himmelsbeobachtung, als ein Denkmal früherer, nachher wieder ausgestorbener Verpflanzung ägyptischer Bildung. — Genauere Nachrichten, dass Pherekydes sich gleich Thales tiefer eingehend mit Sternkunde oder Naturbeobachtung überhaupt beschäftigt habe, fehlen uns jedenfalls. Denn was sonst noch von anscheinend Astronomischem unter seinem Namen vorkommt, wie Zahlangaben über die Sterne einzelner Sternbilder u. dgl., das legen Andere seinem Namens-Verwandten, dem Logographen Pherekydes von Athen, bei. Von seinen übrigen Lebens-Umständen ausser seinem Lehrer-Verhältniss zu Pythagoras und seinem im Alterthume viel besprochenen Tode an der schrecklichen Krankheit der Phthiriasis scheint man nicht viel gewusst zu haben; denn einige Wundergeschichten, die von ihm berichtet werden, und mit denen man sich Pherekydes den Menschen zu einem eben so aussergewöhnlichen Wesen zurecht machte, als es Pherekydes der Schriftsteller in den Augen der Mehrzahl seyn mochte, sind offenbar nur Erzeugnisse derselben Schwachköpfigkeit, mit welcher die frommen Delier[179] seine Krankheit und seinen Tod als eine himmlische Strafe für seine Freigeisterei und seine Geringschätzung des delischen Apollodienstes betrachteten.

Vermuthlich verwarf er eben so wie Pythagoras, sein Schüler, die blutigen Opfer, und gab dadurch den für ihre Altäre besorgten Deliern Anstoss. Andere chronologisch unvereinbarliche Nachrichten beruhen auf der Verwechslung mit einem älteren Pherekydes aus den Zeiten der messenischen Kriege.[180]

Xenophanes.

Durch diese ersten Verpflanzer und Pfleger des ägyptischen Ideenkreises war nun das höhere wissenschaftliche Denken unter den Griechen angeregt und entwickelte sich in verschiedenen Richtungen weiter, wenn auch noch einstweilen auf einen kleinen Kreis von Männern und einen kleinen Theil Griechenlands, auf Jonien und Grossgriechenland, beschränkt. Auch noch in der nächsten Generation sind es ausschliesslich Jonier, welche, von den neuen Ideen begeistert, noch immer sehr allein stehend, das höhere Wissen pflegen. Diese Männer sind Xenophanes, Anaximenes und Pythagoras, alle Drei jüngere Zeitgenossen des Pherekydes, und auch unter sich völlig gleichaltrig. Alle Drei sind noch in der freien Blüthezeit Joniens und fast in demselben Jahre geboren: Xenophanes in Kolophon nördlich von Ephesus und Pythagoras in Samos um 570 vor Chr. G., Anaximenes in Milet um 568 vor Chr. G. Alle Drei leben bis in das fünfte Jahrhundert vor Chr. G., Anaximenes bis zur Eroberung von Sardes durch die Jonier unter Darius 499 vor Chr. G., Xenophanes und Pythagoras bis in die Zeiten des Xerxes und des Hiero in Sicilien; Jener bis gegen 465 vor Chr. G., so dass er über hundert Jahre alt wurde, Dieser bis 471, so dass er ein Alter von 99 Jahren erreichte, Beide auch in dieser Hinsicht gleich Thales, Demokrit, Hippokrates und Gorgias als begünstigte Sterbliche selbst unter dem damaligen Kerngeschlechte

hervorragend, das der hohen Lebensalter von Siebzigen und Achtzigen auch unter den Denkern viele zählte. Alle Drei erlebten also den schnellen Aufschwung der persischen Macht, und es begreift sich von selbst, dass auch ihre persönlichen Schicksale in das ihres gemeinsamen Vaterlandes mehr oder minder verflochten waren. Am wenigsten scheint Anaximenes davon berührt worden zu seyn. Er war ein Milesier, und gerade Milet war es, wie wir gesehen haben, das weder den Eroberungen des Krösus, noch denen des Kyrus Widerstand entgegensetzte, sondern Beiden freiwillig zinsbar wurde. Es wird uns daher auch von Anaximenes nicht gemeldet, dass er seine Vaterstadt der politischen Unruhen wegen habe verlassen müssen. Auch scheint unter der Fremdherrschaft weder die Blüthe, noch der geistige Aufschwung Milets gelitten zu haben, da es während der ganzen Lebenszeit des Anaximenes an der Spitze der literärischen Thätigkeit Griechenlands stand, und bei der jetzt unter den Griechen erwachenden Geschichtschreibung allein drei Milesier vorkommen: Kadmus, Dionysius und Hekatäus, alle drei von Milet gebürtig, und alle Drei jüngere Zeitgenossen des Anaximenes und Pythagoras. Die beiden Anderen, Pythagoras und Xenophanes dagegen wurden durch die persische Fremdherrschaft aus ihrem Vaterlande vertrieben; Xenophanes schon als junger Mann, 25 Jahre alt, bei der ersten Unterjochung Joniens durch Harpagus den Meder, den Feldherrn des Kyrus, der nach der Einnahme von Sardes die von Kyrus begonnene Unterwerfung 545 vor Chr. G. vollendete; Pythagoras später, als er bei seiner Rückkehr in sein Vaterland den von den Persern eingesetzten Syloson als tyrannischen Gewalthaber schalten sah. So wurden beide Männer veranlasst, den neuen Ideenkreis aus Jonien in das übrige Griechenland zu verpflanzen; Beide wenden sich nach dem blühenden Unteritalien, und werden dort erst die eigentlichen Gründer der Philosophie für Griechenland. Jeder dieser drei Männer

verfolgte eine eigene Richtung: Anaximenes die naturwissenschaftliche des Thales und Anaximander; Pythagoras die religiöse des Pherekydes; Xenophanes endlich, mehr nur Dichter und abstrakter Denker, als, gleich seinen milesischen Landsleuten, eigentlicher Mann der strengeren Wissenschaft, an deren Erwerbung er wohl durch sein frühzeitig unstetes Leben verhindert worden war, legte den ersten Grund zum abstrakten Begriffsdenken, dem logisch metaphysischen Denken; eine Richtung, die sich dann auch auf seine Nachfolger forterbte und bei ihnen weiter ausbildete. Xenophanes war unter diesen Dreien der Erste, der auch als Denker den Griechen in grösseren Kreisen bekannt wurde, da er bei seiner Auswanderung nach Grossgriechenland dort als Rhapsode seiner eigenen Gedichte von seinem Talente leben musste, und gerade hierdurch Veranlassung gab, dass der neue, in Jonien ausgebildete Ideenkreis frühzeitig auch bei den Sikelioten und Grossgriechen bekannt wurde. Denn unter seinen Gedichten befand sich eines von grösserem Umfange, das diesen neuen Ideenkreis darstellte und von ihm schon in jüngeren Jahren und lange vor den ähnlichen Schriften des Anaximenes und Pythagoras abgefasst seyn muss, da es nur an das Ideenmaterial des Thales und Anaximander, aber keineswegs an das des Anaximenes und Pythagoras anknüpft, und in Gedankengehalt und Form noch nicht so weit ausgebildet ist, als die Werke dieser beiden letztern Denker. Bei Xenophanes finden wir dagegen die Grundzüge einer eigenthümlichen, für die damalige Welt ganz neuen und kühnen Denkweise, die auch im spekulativen Denken Epoche macht, die erste einheitliche Auffassung des Gottesbegriffes, einen auf die befremdendste Weise mit Pantheismus und Materialismus verbundenen Monotheismus, welchen Xenophanes auch durch eine eigenthümliche, damals noch eben so neue Denkmethode: das reine Begriffsdenken, darzustellen und zu beweisen versucht. Diese einheitliche Auffassungsweise des Gottesbegriffes finden

wir dann sowohl bei Anaximenes, als bei Pythagoras, bei jedem in verschiedener Weise, in immer steigender Fortbildung wieder vor, so dass auch die Gedanken-Entwicklung, wie es ganz naturgemäss ist, mit der geschichtlichen Aufeinanderfolge dieser Schriften auf's Beste übereinstimmt.

Wir beginnen demgemäss mit Xenophanes.

Seine oben berührten Lebensverhältnisse bestimmen sich in folgender Weise: Xenophanes war aus Kolophon [179] in Jonien in der Nähe von Ephesus gebürtig, lebte aber dann als Verbannter in Sicilien und Unteritalien, wo neben Elea, namentlich Katana und Zankle, jonische Pflanzstädte, als seine gewöhnlichen Wohnorte angegeben werden.[180] Später muss er sich nach Syrakus übergesiedelt haben, zur Zeit als dort der Hof des Hiero war, da ihn erhaltene Anekdoten und ausdrückliche geschichtliche Nachrichten sowohl mit Hiero selbst in Verbindung bringen, als auch mit Epicharm und Simonides, die des Hiero Gunst und Gastfreundschaft genossen.[181] Er lebte demnach noch unter Hiero, dem bekannten Herrscher von Syrakus, also in runder Zahl gegen **470** vor Chr. G., da sich Hiero erst im Jahre **478** vor Chr. der Gewalt bemächtigt hatte. Einer anderen ausdrücklichen Nachricht zufolge [182] erreichte Xenophanes ein Alter von mehr als **100** Jahren; dies führt also, wenn man auch nur **100** annimmt, zum Jahr **570** vor Chr. G. als seinem ungefähren Geburtsjahre. Nun sagt Xenophanes selbst [183] in einer noch im höchsten Greisenalter, in einem Alter von **92** Jahren gedichteten Elegie, dass er nun seit **67** Jahren sich sorgenvoll in Hellas umhertreibe, und dass er, als dieses Umherirren eingetreten, **25** Jahre alt gewesen:

Sieben und sechzig bereits der Jahre sind es, die meine
Sorge durch Hellas Gau'n ruhlos treiben umher;
Seit der Geburt schon waren es dazumal fünf und zwanzig,
Wenn ich im Stande noch bin recht zu berichten hierob.

Die beschriebenen **67** ruhelosen Jahre sind also die seines

Exiles, seines Aufenthaltes im fremden Land, und als er in's Exil ging, war er **25** Jahre alt; das wäre also nach der oben muthmasslich gewonnenen Bestimmung des Geburtsjahres im Jahr **545** vor Chr. G. In dieses und das folgende Jahr **544** fällt aber die Eroberung und Unterjochung Joniens durch den Feldherrn des Kyrus, den Meder Harpagus, nachdem Kyrus selbst im vorhergehenden Jahre **546** durch die Einnahme von Sardes das übrige Kleinasien seinem Reiche schon unterworfen hatte. Die Eroberung Joniens durch die Perser im Jahre **545** unter dem Meder Harpagus, welche auch andere freiheitsliebende Jonier, wie z. B. die Phokäer, zwang, lieber den heimathlichen Boden zu verlassen, als sich dem fremden Joche zu unterwerfen, nöthigte also auch den **25**jährigen Xenophanes zur Auswanderung aus Kolophon; und er wandte sich eben dahin, wohin auch die ausgewanderten Phokäer zunächst ihre Schiffe lenkten: zu den stammverwandten jonischen Kolonien in Sicilien und später in Unteritalien, wo die Phokäer bekanntlich nach mehreren misslungenen Kolonisations-Versuchen Elea am Golfe des heutigen Neapels gründeten (**536** vor Chr. G.), bis sie sich dann später ganz in ihrer Kolonie zu Massilia, dem heutigen Marseille in Südfrankreich, niederliessen. So begreift es sich also ohne Schwierigkeit, wenn Xenophanes in einem Gedichte aus seinem späteren Alter,[184] worin er die Freuden des geselligen heimischen Heerdes schildert, unter den Erinnerungen aus vergangenen Zeiten, mit denen man die frohe Unterhaltung würze, auch die an den „Meder“ anführt:

Solcherlei muss man sprechen zu Winterszeiten am Feuer,
Wenn man auf weichem Polster und wohlgesättigt sich hinstreckt,
Süssen Wein dabei trinkt, und Kicher-Erbsen dazu isst:

Was für ein Landsmann, Freund? Und wie viel Jahre mein Bester?
Wie alt warst du denn schon, als der Meder damals in's Land fiel?

Dies Zusammentreffen stellt demnach das muthmasslich angenommene Geburtsjahr **570** vor Chr. G. als vollkommen richtig fest. Eine fehlerhaft überlieferte, aber aus ihren übrigen chronologischen Angaben leicht und sicher zu emendirende Nachricht[185] bestätigt dieses Resultat. Wenn also Xenophanes über **100** Jahre alt wurde, so lebte er noch über **470** hinaus bis gegen **465** vor Chr. G., also allerdings die ganze Regierungszeit des Hiero hindurch, der **467** starb. Xenophanes war also mit Pythagoras und Anaximenes allerdings, wie berichtet wird,[186] völlig gleichaltrig, und überlebte Beide, den Pythagoras, der **471** starb, wenigstens um einige, und den Anaximenes sogar um **34** Jahre.

Mit dieser Lebenszeit stimmen nun auch alle übrigen Nachrichten auf's Allerbeste. Gleich Pythagoras und Anaximenes war auch Xenophanes noch mit Thales und Anaximander[187] gleichzeitig; denn Thales erlebte als hoher Neunziger noch den Einfall der Perser, und Anaximander war um diese Zeit ein Sechziger; so dass Xenophanes bei der Nähe von Kolophon und Milet sehr wohl des Umganges und Unterrichtes dieser beiden Männer, oder wenigstens des Anaximander, hätte geniessen können. Dies wird uns aber nicht gemeldet; im Gegentheile, es wird angegeben, er habe gar keinen Lehrer gehabt.[188] Dies stimmt nun auch vollkommen mit der aus seinem Gedichte ersichtlichen Unbekanntschaft mit eigentlichen exakteren, mathematischen und astronomischen Kenntnissen, wie sie Thales und Anaximander schon besassen, wie sie sich aber natürlich nur durch einen längeren persönlichen Unterricht mittheilen und erwerben liessen. Dagegen konnte er wohl Kenntniss von den Schriften beider Männer haben, da die des Thales schon lange, die des

Anaximander aber 547 vor Chr. G., also gerade in des Xenophanes 22. oder 23. Lebensjahre erschienen war, in einem Alter, wo neue Ansichten am begierigsten ergriffen und am dauerndsten in die ganze Denkweise und Lebensrichtung verflochten werden. Die Anaximandrische Schrift übte daher auch, wie wir sehen werden, auf den Ideenkreis des Xenophanes einen sehr grossen Einfluss aus. Aber auch die allgemeinen Ansichten in den Schriften des Thales mussten ihm bekannt seyn, da berichtet wird, er habe sie bestritten;[189] die specielleren astronomischen und mathematischen dagegen, soweit sie in denselben enthalten waren, mussten ihm wohl aus Mangel eines eigentlichen Unterrichtes unverständlich und unzugänglich bleiben. Diesen Mangel an exakteren Kenntnissen verräth denn auch das Lehrgedicht des Xenophanes in seinen mehr naturwissenschaftlichen Ansichten sehr zu seinem Nachtheile; denn sie gerade bilden die schwächste Seite seines ganzen Ideenkreises. Diesen Mangel an eigentlicher wissenschaftlicher Bildung konnte aber Xenophanes in späteren Lebensjahren nicht mehr ersetzen; theils, weil sie sich nur in dem bis jetzt ausschliesslichen Besitz der thaletischen Schule, im Alleinbesitze eines ganz kleinen Kreises von nur wenigen Vertrauten und Freunden des Thales befanden, in Grossgriechenland aber, wohin sich Xenophanes nach seiner Auswanderung aus Jonien zunächst begab, noch ganz unbekannt waren; theils, weil es ihm, dem mittellosen Ausgewanderten, ganz an den äusseren Bedingungen, dem unumgänglich nöthigen selbstständigen Vermögen fehlte, um in erwerbsfreier Musse ein blos wissenschaftlichen Studien gewidmetes, beschauliches Leben führen zu können.

Xenophanes war vielmehr gezwungen, sich seinen Lebensunterhalt selbst zu erwerben, und hatte dazu kein anderes Hülfsmittel, als sein poetisches Talent. Er sah sich also von der Noth gedrungen, aus dem Vortrage seiner Gedichte einen Erwerb zu machen,[190] und die

Lebensweise eines Rhapsoden zu ergreifen, d. h. eines an den Höfen der Dynasten, den grossen Volks-Versammlungen, den öffentlichen Feierlichkeiten und den Privatfesten der Reichen auftretenden, von Stadt zu Stadt herumwandernden Deklamators und Sängers, eines zwar sehr zahlreichen, aber gerade desshalb weder zu besonderen Ehren noch zu grossen Glücksgütern führenden Standes. Für Xenophanes musste es aber noch ganz besonders schwer, ja fast unmöglich seyn, in diesem Stande sein Glück zu machen, da er, einer erhaltenen Anekdote zufolge,[191] nicht die nöthige Keckheit und Unverschämtheit hatte, um sich seinen Mitbewerbern vorzudrängen, und auf der anderen Seite, seinen Gedichten zufolge, den Ton der unterwürfigen Schmeichelei und Gunstdienerei verschmähte, womit sich der Geschmeidige in untergeordneten Verhältnissen gewöhnlich genehm zu machen sucht. Denn wenn er in einem wirklich schönen Gedichte,[192] das den Glanz eines griechischen Gastmahles schildert: die festliche Pracht des Saales, die bekränzten Gäste, den duftenden Wein, die mit dem Nachtische belasteten Tafeln, den blumengeschmückten Altar, von dem der Wohlgeruch des Weihrauchs aufsteigt, und die von Freude und Gesang wiederhallenden Gemächer, — und dann die Fröhlichen auffordert, Gottes Preis zu singen in heiligen Worten und reinen Gedanken, Trankopfer spendend und um die Kraft bittend, das Gute zu thun, im Genusse Maas zu halten, selbst beim Wein edle Gespräche zu führen, und stets die Götter in gutem Angedenken zu haben, — so lässt sich befürchten, dass bei der damals in Sicilien und Grossgriechenland schon so hoch gestiegenen Sittenlockerung ein solcher ernster und selbst religiöser Ton nicht überall Anklang fand; und wenn er gar in einem anderen Gedichte[193] von der unsinnigen Ueppigkeit seiner Landsleute, der Kolophonier, vor ihrem Falle unter die persische Uebermacht, eine warnende Schilderung gibt, so mochte er sich hiermit noch weniger empfehlen. Nun führte aber

seine religiöse und wissenschaftliche Richtung, dieser sittlich und religiös puritanische Sinn, den Xenophanes auch noch, wie wir später sehen werden, zu einer Bekämpfung des Volksglaubens, der allerdings bei den Griechen durch seine weder vernünftigen noch sittlichen Göttermythen, wie sie von Homer und Hesiod dargestellt waren, einem denkenden und charakter-ernsten Manne sehr unwürdig und anstössig erscheinen musste. Opposition gegen den Volksglauben und seine Träger: Hesiod und Homer, deren Gedichte die Bibel der Griechen bildeten und dem Jugendunterrichte zu Grunde lagen, eine Neuerung so anstössiger Art, — denn man muss sich das griechische Volk ja nicht gleichgültig gegen seine Götter denken, weil es sich bei guter Laune auch einmal einen Spass mit ihnen erlaubte, — konnte einem Manne, der, um sein Glück zu machen, auf die Gunst der Menge angewiesen war, unmöglich förderlich seyn.

Es begreift sich also sehr wohl, dass er während seines ganzen langen Lebens dem Drucke der Verhältnisse nicht entrann und „von den Sorgen durch Hellas Gauen ruhlos umhergetrieben wurde.“ Seine Verhältnisse mussten ihm um so drückender seyn, da er sich, einem erhaltenen Gedichte zufolge,[194] seines Werthes als Denkers und Vertreters der neuen höheren Geistesrichtung wohl bewusst war, und in diesem Gedichte darüber zürnt, dass seine griechischen Zeitgenossen für Geistesbildung keinen Sinn hätten, während sie ihre ganze Vorliebe der Körperbildung, den Künsten der Gymnastik zuwendeten, und die Sieger in den olympischen Spielen, die Ringer, Faustkämpfer und Wettläufer, mit öffentlichen Ehren und Geschenken überschütteten:

Denn wenn im Wettlauf sich den Kampfpreis Einer erränge,
Oder im Fünfkampf auch, dort in dem Haine des Zeus
Nahe beim Pisasstrom in Olympia, oder als Ringer,
Oder als Held in des Schmerz- bringenden Faustkampfs Kunst,

Ja im Pankration selbst, in dem Graun- einflössenden Kampfe,
Und von den Bürgern der Stadt ehrend nun würde bestaunt,
Und vor Aller Augen den Vorsitz erhielte beim Wettspiel,
Und auf Kosten der Stadt würde genährt und gespeist,
Und ein Ehrengeschenk empfinge zu köstlichem Kleinod,
Wenn er mit Rossen sogar alle die Ehren gewänn'
(was nur den Reichsten und Vornehmsten, den ausschliesslichen Bewerbern der Wettrennen, möglich war)
Doch nicht wär' er so würdig, als Ich. Denn mehr als die Stärke,
Mannes wie Rosses, ist doch unsere Weisheit von Werth
Und ganz nichtig und leer ist der Wahn, der höchlich mit Unrecht
Ziehet die leibliche Kraft trefflicher Weisheit vor.

Man kann nicht ohne ein bedauerndes Lächeln dieses nutzlose Zürnen hören, mit dem bereits einer der frühesten Pfleger der entstehenden Philosophie, schon gleich bei ihrem ersten Auftreten in Griechenland, ihren Kampf mit der stumpfsinnigen Geringschätzung der Zeitgenossen beklagt; ein Klagelied, in das auf ähnliche Weise im Kampfe mit ungünstigen äusseren Verhältnissen noch mancher seiner Nachfolger mit eingestimmt hat. Obgleich wir daher den Xenophanes bei seinen Wanderungen durch Griechenland, den erhaltenen Anekdoten zufolge, an dem Hofe der Pisistratiden zu Athen sehen, die einen Kreis von Dichtern und Gelehrten: einen Lasos von Hermione, einen Anakreon und Simonides, einen Onomakrit, um sich versammelten, — und in späteren Jahren am Hofe des Hiero zu Syrakus, wo ebenfalls ein Simonides, Bakchylides, Aeschylus, Epicharm, sich zusammenfanden, so scheint er doch nirgends festen Fuss gefasst, und noch weniger eine eigentliche Schule um sich gebildet zu haben; und erst dem Pythagoras, der 35 Jahre nach ihm den Boden

von Grossgriechenland betrat, gelang es, freilich mit den wirksameren Mitteln eines gewinnenden Aeusseren, eines ihm vorauseilenden, schon gemachten Rufes und insbesondere einer unabhängigen Stellung, gleich bei seinem ersten Auftreten eine Begeisterung zunächst für seine Person, und dann auch für die von ihm vertretene Wissenschaft zu erregen, und die Zeitgenossen wie im Sturme in die neue geistige Richtung hineinzureissen. Und erst als Pythagoras die neue wissenschaftliche Bildung zu dem beneideten Besitz einer aristokratisch abgeschlossenen und dem grösseren Publikum unzugänglichen Schule gemacht hatte, fand auch Xenophanes an Parmenides[195] und seinen jungen Freunden eifrige Anhänger, welche an seiner Denkweise festhielten und sie weiter bildeten.

Seine äussere Stellung scheint aber immer gleich beschränkt und dürftig geblieben zu seyn, und selbst Hiero, der die Dichter und Gelehrten an seinem Hofe so glänzend aufnahm und z. B. den weltklugen und auf das Geldmachen und Sparen[196] sich wohl verstehenden Simonides mit Geschenken reich bedachte, war, wie es scheint, dem Xenophanes nicht gewogen; denn er erwiderte, wie uns erzählt wird,[181] des Xenophanes Klage, dass er nur mit Noth zwei Sklaven ernähren könne, statt aller Freigebigkeit mit dem beissenden, aber wenig fürstlichen Spotte, der ihm zugleich seinen Abstand von Homer und seinen ärmlichen Rhapsodenstand vorrückte: „Und doch ernährt ihrer Homer, den du angreifst, selbst noch nach seinem Tode so viele Tausende," gerade die Rhapsoden nämlich. Am Ende seines Lebens, nachdem er seine Söhne vor sich hatte sterben sehen und begraben müssen, scheint der verwaiste hochbejahrte Mann nur noch durch die Unterstützung zweier reicher und wohlwollender Pythagoräer sein Daseyn gefristet zu haben,[197] so dass ihn erst der Tod in einem mehr als hundertjährigen Alter aus seinen Mühsalen befreite. Erst gegen das Ende seines Lebens, als er nach der glänzenden Blüthe des

Pythagoras und seiner Schule auch deren Sturz und tragisches Ende erlebt hatte, und jetzt des Pythagoras Sohn Telauges mit sich die gleiche Verbannung und Dürftigkeit[198] theilen sah, jetzt scheint auch Er zu einer verspäteten Anerkennung gelangt zu seyn, und wir sehen ihn nun in Berührung mit Anhängern und Schülern: mit Parmenides und Empedokles,[199] ja selbst mit Telauges.[200] Ein Witzwort auf eine Aeusserung des Empedokles schildert seine Empfindungen über die lange ihm widerfahrene Vernachlässigung treffend: Ein Weiser ist schwer zu finden, hatte Empedokles gesagt. Sehr wahr, hatte Xenophanes erwiedert, denn wer einen Weisen erkennen will, der muss selbst ein Weiser seyn.[199]

Sein Gedicht περὶ φύσεως[201] muss Xenophanes während der ersten Zeit seines Aufenthaltes in Sicilien und Unteritalien abgefasst haben, denn ein alter Chronograph[202] gibt das 2. Jahr der 60. Olympiade, das Jahr 540 vor Chr. G., als dasjenige an, wo Xenophanes als Physiker und Dichter bekannt geworden. Als ersteres kann er aber nur durch sein Gedicht περὶ φύσεως bekannt geworden seyn. Die Veröffentlichung dieses Gedichtes fiele also in des Xenophanes 30. Lebensjahr, in die Blüthe seiner Jahre, die eine andere Nachricht[203] ausdrücklich in dieselbe Zeit verlegt. In Unteritalien und Sicilien aber muss das Gedicht verfasst worden seyn, denn einer überlieferten Nachricht zu Folge[204] that Xenophanes darin der in den Steinbrüchen von Syrakus gefundenen Versteinerungen von Fischen und Meerthieren Erwähnung, indem er auf diese, den Alten natürlich doppelt auffallende Thatsache eine geologische Hypothese baute. Zugleich setzt die Kenntniss dieser Thatsache doch wohl schon eine grössere Bekanntschaft mit dem Lande und einen längeren Aufenthalt in demselben voraus. Dies stimmt nun auch mit den übrigen Verhältnissen. Das Gedicht muss vor dem Auftreten des Pythagoras in Grossgriechenland (510 vor Chr. G.) geschrieben seyn, da es auf keine der sehr früh

allgemein bekannt gewordenen eigenthümlichen Lehren desselben, z. B. auf die Seelenwanderung, Rücksicht nimmt, obgleich Xenophanes nach einem uns noch erhaltenen Fragment aus einer offenbar späteren Elegie dieselbe nachher allerdings gekannt und verspottet hat.[205] Die pythagoräische Lehre kann dem Xenophanes also noch nicht bekannt gewesen seyn, als er sein Lehrgedicht schrieb. Es muss aber auch noch vor der Schrift des Anaximenes, also vor **530** bis **520**, geschrieben seyn, weil diese schon die weitere Ausbildung der Xenophaneischen All-Einheits-Lehre enthält.

Von diesem Gedichte sind nun theils noch Bruchstücke vorhanden, die aber nur sehr kärglich sind;[206] theils noch aus einem seiner wichtigsten Abschnitte, seiner Gotteslehre, ein sehr genauer Auszug des Aristoteles,[207] der uns nicht blos die einzelnen Sätze, sondern auch den ganzen Gedankengang in seinen wesentlichen Umrissen erhalten hat, und durch einzelne Bruchstücke des Gedichtes und einen zweiten Auszug des Theophrast als ächt beurkundet wird; theils noch eine Zahl von Berichten Späterer über einzelne seiner Lehren. Gerade den wichtigsten Theil dieser Quellen, den Auszug und die Kritik des Aristoteles, hat zwar die neuere Skepsis des üblen Zustandes wegen, in welchem er auf uns gekommen ist, mit gewohntem Scharfsinne anzugreifen versucht; da er selbst wieder eine mit unermüdlicher Geduld gewappnete und mit allen Hülfsmitteln der Sach- und Sprachkenntniss ausgerüstete Kritik nothwendig macht, um dem übel zugerichteten und ohnehin nach Aristotelischer Weise durch Wortkargheit und Gedankenschärfe nicht Jedem zugänglichen Texte erst das Verständniss abzuringen, was uns allerdings das Grund-Erforderniss für jede weitere Diskussion zu seyn scheint. Es mag freilich weit bequemer seyn, sich eine so höchst dornige und anstrengende Arbeit durch eine geistreiche Skepsis zu ersparen. Aber es ist leider nicht ganz ausreichend, dieses im Uebrigen

so anlachende Mittel. Denn alle diese skeptischen Angriffe sind höchst unglücklich, führen zu keinem weder klaren, noch genügenden Ergebniss, und lassen ihre Urheber in völliger Rathlosigkeit. Die angewandte Methode führt in eine Sackgasse, und erweist sich hierdurch als falsch. Ihre Widerlegung im Einzelnen lohnt also nicht der Mühe. All dies konfuse, sich für Kritik ausgebende Hin- und Her-Gerede, mit dem man ein festes Resultat nicht erreichen kann, weil ihm die innerliche Wahrheit der angezweifelten Sache entgegensteht, — hätte man sich ersparen können, wenn man zur historischen Ueberlieferung etwas mehr uneingenommenen Scharfsinn und etwas weniger kritische Einbildung mitgebracht hätte. Denn die entgegengesetzte Methode: der geschichtlichen Ueberlieferung zuerst ein Verständniss abzugewinnen, ehe man sich einfallen lässt, sie von ungenügender Kenntniss aus meistern zu wollen, führt auch hier zum Ziel, und ein wohlgeordneter, aus dem überlieferten Material sich von selbst zusammenfügender Gedankenbau ist ihr Ergebniss. Sie setzt uns in den Stand, den Gedankengang und Inhalt des Gedichtes im Ganzen wiederherzustellen, und den Ideenkreis des Xenophanes, der für die Entwicklung der gesammten Philosophie von so grosser Wichtigkeit ist, in völlig klarem Lichte aufzufassen.

Zuerst lehren uns die geschichtlichen Angaben, in welchem Verhältnisse der Ideenkreis des Xenophanes zu denen seiner Vorgänger steht, und welcher unter diesen auf den des Xenophanes den bedeutendsten Einfluss geübt haben muss. Eine solche Kenntniss ist aber eine Grundbedingung nicht blos für die Einsicht in den Entwicklungsgang des philosophischen Denkens überhaupt, sondern auch für das Verständniss eines einzelnen Ideenkreises insbesondere. So lange ein Ideenkreis isolirt steht, und aus Mangel eines klar erkannten geschichtlichen Hintergrundes in den Gang der allgemeinen Denk-Entwicklung nicht mit Sicherheit eingeordnet werden kann, so lange lässt sich

ihm auch ein sicheres Verständniss nicht abgewinnen. Zur Beantwortung dieser Frage gewährt uns aber die geschichtliche Ueberlieferung ein vollkommen genügendes Material.

Nach den gefundenen chronologischen Bestimmungen folgt das Lehrgedicht des Xenophanes unmittelbar und nach einem Zwischenraum nur weniger Jahre auf die Schrift des Anaximander. Da nun die Veröffentlichung der Anaximandrischen Schrift gerade in die ersten Jugendjahre des Xenophanes fiel, in's Jahr 547, da Xenophanes 23 Jahre alt war, also gerade in dem Alter, wo das eigene selbstständige Denken beginnt, und ihm diese Schrift des Anaximander bei dem hohen Ansehen ihres Verfassers unter den Zeitgenossen und bei der Nähe von Kolophon und Milet nothwendig bekannt werden musste, so lässt sich voraussetzen, dass der Anaximandrische Ideenkreis auf die Entstehung des Xenophaneischen den grössten Einfluss werde ausgeübt haben, und zwar entweder so, dass Xenophanes die Anaxamandrischen Ansichten nur weiter entwickelte und fortbildete, wenn Xenophanes den Anaximandrischen Standpunkt sich aneignete; oder, falls Xenophanes selbstständig genug war, um einen eigenen Standpunkt zu haben, so, dass Xenophanes seine eigne Anschauungsweise, zwar auch noch in Beziehung auf die Anaximandrische, aber dann natürlich im Gegensatz zu dieser, neu bildete. Da nun Xenophanes allerdings eine eigene, und zwar eine sehr wichtige, Epochemachende Anschauungsweise besass, so fand, wie die genauere Untersuchung der von des Xenophanes Lehre überlieferten Nachrichten und Bruchstücke ausweist, dies Letztere statt, d. h. Xenophanes entwickelte seine eigene Anschauungsweise in beständigem Gegensatze zu Anaximanders Ansichten, und durch diesen beständigen Gegensatz zu Anaximanders Lehren erhalten die eigenen Lehrsätze des Xenophanes erst ihre volle Erklärung und ihr Verständniss.

Das Erste, was in Anaximanders Schrift auf Xenophanes einen grossen und entscheidenden Eindruck gemacht zu haben scheint, war die dem damaligen populären Ideenkreise so fern stehende und fremdartige Vorstellung von einer anfangs- und ende-losen, unentstandenen, ewigen Urgottheit, mit welcher Anaximander seinen Lehrbegriff sogleich beginnt. Denn mit diesem Gedanken beginnt auch Xenophanes nach des Aristoteles Auszuge seine Lehre von der Gottheit, indem er die Anfangslosigkeit auf dem Begriffswege zu erweisen sucht. Diese Beweisführungen sind hier, wie überhaupt bei Xenophanes, noch sehr schwach, und bestehen aus Begriffs-Analysen und weiteren daraus sich ergebenden Begriffs-Folgerungen. Bei der Gottheit, meint Xenophanes,[208] sei eine Entstehung weder aus dem Gleichen noch aus dem Ungleichen möglich. Aus dem Gleichen könne die Gottheit nicht entstanden seyn, nicht etwa, — wie man hätte erwarten sollen, — weil eine solche Entstehung auf eine unendliche Reihe führe, auf ein immer schon früher Existirendes, also demgemäss auf ein Letztes, das nicht weiter entstanden seyn könne; sondern vielmehr weil der Begriff der Gleichheit die Entstehung undenkbar mache, da es nicht möglich sey, dass zwei gleiche Wesen zu einander in verschiedenem Verhältniss stehen könnten, das Eine in dem Verhältniss des Erzeugers und das Andere in dem des Erzeugten; denn da ja bei Beiden Alles gleich seyn müsse, so könne, eben der postulirten Gleichheit wegen, das Eine vom Anderen nicht durch die verschiedene Stellung des Erzeugten zum Erzeuger abweichen. Diese Gedanken-Wendung ist in der That haarfein und unerwartet genug. Schade nur, dass sie zu fein ist und zu viel beweist. Denn diese Steigerung, nach welcher nicht blos die Gleichheit der Wesens-Bestandtheile, sondern aller und jeder Beziehungen erfordert wird, führt zur absoluten Identität, während der Begriff der Gleichheit zweier Dinge durchaus ihre gesonderte selbsständige Existenz,

also alle mit dieser gesonderten Existenz verbundenen räumlichen und zeitlichen Verschiedenheiten voraussetzt. Aus dem Ungleichen könne das Vorhandene, die Gottheit, aber auch nicht entstanden seyn. Denn jedes Entstehen aus einem Ungleichen: des Stärkeren aus dem Schwächeren, oder des Grösseren aus dem Kleineren, oder des Besseren aus dem Schlechteren, — oder umgekehrt: des Schlechteren aus dem Besseren, setze überall das Entstehen eines Vorhandenen aus einem Nicht-Vorhandenen, oder wie wir uns ausdrücken würden: eines Etwas aus einem vorhergegangenen Nichts voraus. Das sey aber unmöglich. Aber auch dieser Schluss leidet an demselben Fehler einer zu grossen Steigerung und Ausdehnung. Denn der Begriff der Ungleichheit zweier Dinge, ihrer extensiven oder intensiven Verschiedenheit setzt immer als Grundbedingung ihre Existenz voraus, und führt nie zum absoluten Nichts. Wäre daher aus diesen Gründen, wie Xenophanes will, die Gottheit unentstanden und ewig, so müsste alles Andere eben so unentstanden und ewig seyn, als Gott selbst und alle Entstehung wäre unmöglich, weil alles Entstehende nothwendig entweder aus Gleichem oder Ungleichem entstehen muss; wie dies schon Aristoteles in der seinem Auszuge unmittelbar folgenden Kritik der Xenophaneischen Sätze und Beweisführungen richtig nachweist.[208] Das Detail dieser Begriffssplitterungen an sich, und vom Standpunkte des realistischen Denkens insbesondere ist zwar ganz ohne Werth; wir können aber doch seine Prüfung nicht umgehen, da ihm ein allerdings grosses geschichtliches Interesse zukommt, in sofern es die ersten geschichtlichen Anfänge einer eigenthümlichen, von Xenophanes zum Erstenmale in die Wissenschaft eingeführten Denkmethode enthält, über deren Wesen und Schwächen wir uns nach beendigter Darstellung der Xenophaneischen Gotteslehre mit dem Leser des Genaueren verständigen müssen. Jedenfalls ist diese Beweisführung für die schon von Thales und Anaximander aufgestellte

Ewigkeit Gottes ganz des Xenophanes Eigenthum, und bildet die Grundlage zu einer Reihe von logisch-metaphysischen Begriffs-Untersuchungen der eleatischen Schule.

Die nächste weitere Entwicklung des Gottheitsbegriffes, zu welcher Xenophanes ebenfalls schon bei Anaximander den Keim vorfand, war die Auffassung der Gottheit als eines allmächtigen (*ἁπάντων κράτιστον*) und vollkommensten (*βέλτιστον καὶ κράτιστον*) Wesens.[209] Dies ist also der Grundkeim zu der in der neueren Zeit vorzugsweise ausgebildeten sogenannten ontologischen Beweisführung für die Existenz Gottes als eines vollkommensten Wesens, wie sie namentlich der descartischen Gotteslehre zu Grunde liegt. Es ist dies offenbar nur die weitere Ausbildung der Anaximandrischen Vorstellung von der Gottheit als dem Welt-Regierer. Denn Xenophanes sagt ausdrücklich: es liege in dem Wesen der Gottheit, zu herrschen, nicht aber beherrscht zu werden (*θεοῦ δύναμιν εἶναι κρατεῖν, ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι*), und zwar müsse sie nothwendig allherrschend (*ἁπάντων κράτιστον*), oder, wie wir sagen würden, allmächtig seyn; im Griechischen gehören nämlich, mit einem in unserer Sprache nicht ganz nachbildbaren Gleichklange, die Wörter herrschen, Obmacht ausüben (*κρατεῖν*) und mächtig, stark (*κράτιστος*) zu einem und demselben Stamme. Xenophanes legt auf das Merkmal der Allmacht im Begriffe Gott ein solches Gewicht, dass er nicht blos sagt: es liegt in der Natur Gottes nothwendig, allmächtig zu seyn (*ἔχειν θεὸν φύσιν δεῖν εἶναι κράτιστον*), sondern sogar: in so weit Gott nicht absolut allmächtig sey, in so weit sei er nicht Gott (*ὥστε καθὸ μὴ κρεῖττον, κατὰ τοσοῦτον οὐκ εἶναι θεόν*). Und in der That gründet er seinen Beweis für die Einheit Gottes auf diese Vorstellung von Gottes nothwendiger absoluter Allmacht.

Denn nun tritt Xenophanes zu Anaximander in Opposition. Von den vorgetragenen Grundbegriffen aus, welche beiden Denkern gemeinsam sind, weil Xenophanes sie von Anaximander entlehnte, geht nun Xenophanes zu

einer strengen Einheit des Gottesbegriffes über, welche er der Viereinigkeit von göttlichen Urwesen, wie Anaximander und Thales nach der ägyptischen Glaubenslehre sie aufgestellt hatten, geradezu polemisirend entgegensetzt. Er leitet die Nothwendigkeit dieser Einheit wieder auf dem Begriffswege her, indem er aus dem Begriffe eines allermächtigsten Wesens, oder, wie wir sagen würden, aus dem Begriffe der absoluten Allmacht, die wir als nothwendige Wesens-Eigenschaft der Gottheit von ihm aufgestellt sahen, nun weiter folgert, nur ein einziges Wesen könne ein solches allermächtigstes seyn, da mehrere göttliche Wesen, mögen sie nun unter einander als ungleich oder als gleich aufgefasst werden, — dem Begriffe einer absolut höchsten und also auch absolut ausschliesslichen Steigerung gemäss, — nicht alle zugleich allermächtigste Wesen seyn könnten. „Wenn aber „Gott," so heisst es im Auszuge des Aristoteles weiter,[210] „das allermächtigste Wesen ist, dann behauptet Xenopha„nes, könne er nur ein Einziger seyn. Denn wenn es „zwei oder noch mehrere wären, so könnten sie nicht mehr „das allermächtigste und allervollkommenste Wesen „seyn, weil dann jede dieser mehreren Gottheiten als mit „den anderen gleichartig, ein solches allermächtigstes „Wesen seyn müsste: denn gerade Das sei die Gottheit „und das Wesen der Gottheit, dass sie herrsche und „Macht übe, nicht aber beherrscht werde und eine fremde „Macht erleide; und zwar dass sie durchaus das aller„mächtigste Wesen sey; so sehr, dass in wie weit sie „nicht allmächtig in so weit auch nicht Gottheit sei. Wenn „nun mehrere wären, und untereinander theils mächtiger, „theils schwächer, also ungleich, so seien diese letzteren „gar keine Gottheiten mehr, denn es liege in dem Wesen „der Gottheit, dass sie gar nicht beherrscht werden könne. „Wären sie aber gleich, so hätten sie auch nicht mehr die „Natur der Gottheit: nothwendig das allermächtigste „Wesen zu seyn; denn das Gleiche sei weder mächtiger

„noch vollkommener, als das Gleiche. So dass, wenn eine „Gottheit sei und ein solches Wesen habe, sie nothwendig „nur eine einzige seyn könne; denn bei mehreren vermöge „eine einzelne weder Alles, was sie wolle, noch überhaupt „irgend Etwas allein."

Xenophanes ist also der Schöpfer des ersten mit klarem Bewusstseyn aufgestellten einheitlichen Gottesbegriffes, der Schöpfer des Monotheismus, und zwar in einer ganz unserer modernen Denkart entsprechenden Weise, gebildet aus denselben Begriffs-Elementen, und gefunden durch dieselbe Denkmethode, wie unser moderner Monotheismus auch. Die älteren Denker, ein Thales und Anaximander, waren nach dem Vorgange der Aegypter Realisten gewesen, die aus den Elementen der realen Erscheinungswelt, aus Stoff und Geist, Raum und Zeit, ihren Gottesbegriff gebildet hatten, und diese vier Urbestandtheile alles Vorhandenen, da sie dieselben nicht zu einer absoluten Einheit zurückzuführen wussten, zu einem Kollektiv-Ganzen verbanden, welches dann Anaximander unter dem Begriffe des Unendlichen, nach der allen vier Urbestandtheilen als gemeinsame Wesens-Eigenschaft zukommenden Unendlichkeit, so gut es ihm möglich war, wenigstens unter eine relative Einheit zusammenfasste. Diese von Anaximander angestrebte Einheit des Gottesbegriffes sprach nun Xenophanes als absolut nothwendig aus; er sucht auf seine Art nachzuweisen, dass die Gottheit absolut ein einiges, einziges Wesen seyn müsse. Er gibt das Problem, das höchste Ziel der Denk-Anstrengungen mit aller Schärfe an. Allein er löst es hiermit noch nicht. Denn noch ist sein Gottesbegriff leer, er ist blos formal, er ist kein Substanzbegriff. Die eigentlich zu lösende Schwierigkeit liegt aber gerade darin, den Begriff einer höchsten einfachen Substanz aufzufinden, welcher die Grundbestandtheile alles Vorhandenen, wie die älteren Denker sie aufgefasst hatten: Geist und Stoff, Raum und Zeit, entweder als nur abgeleitete sekundäre Substanzen,

oder als blosse Wesens-Eigenschaften zugehörten, und in welcher sie sämmtlich als in einer gemeinsamen Einheit zusammengefasst wären. Diese einfachste, allumfassende Substanz würde dann die Gottheit seyn, der Grund und Quell alles vorhandenen Entstandenen, Endlichen, Mannigfaltigen; selbst aber nicht weiter herleitbar, unentstanden und ewig, unendlich und absolut einfach. Auf diese Weise wäre die Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens wirklich begreiflich gemacht, und dieser Begriff wäre ein Real-Begriff und nicht blos ein leerer Formalbegriff. Von einem solchen letzten, einfachen Substanz-Begriff finden wir aber in der bisherigen Beweisführung keine Spur. Denn Xenophanes leitet seinen Einheitsbegriff nur aus einer der Wesens-Eigenschaften der Gottheit her, aus ihrer Allmacht. Dies ist aber ein blosser Thätigkeitsbegriff aus dem Erscheinungs-Gebiete des Willens; denn Allmacht ist nur die absolute und von Nichts beschränkte und gehemmte Thätigkeit des Willens-Vermögens, das also Xenophanes zugleich mit der Allmacht der Gottheit beilegt. Er denkt sich also die Gottheit offenbar zunächst als ein mit Geist begabtes Wesen, das einen Willen besitzt,[211] und damit dieser Wille von durchaus Nichts in seiner Thätigkeit gehemmt werde, allmächtig sey, so lässt er dies Wesen einzig seyn; eben damit nichts ausser ihm Befindliches vorhanden sey, das seinen Willen hemmen könne. Ueber die Natur dieses göttlichen Geistes, über seine Substanz erfahren wir aber ebenfalls Nichts. Wir sehen demnach, dass Xenophanes zunächst von dem intellektuell-moralischen Ideenkreise, von dem Erscheinungskreise des geistigen Lebens ausgeht, also aus dem Erscheinungskreise des Menschenlebens, da wir das Geistesleben mit den Erscheinungen des Bewusstseyns und Willens unmittelbar nur beim Menschen wahrnehmen. Bis jetzt ist sein Gottesbegriff nur ein gesteigerter Menschbegriff, wie der Gottesbegriff im populären Ideenkreise zu allen Zeiten; der gesteigerte Zeus des griechischen

Volksglaubens. Nun tritt aber ein weiterer neuer Bestandtheil hinzu. Xenophanes fasst nämlich die Gottheit nicht blos als ein geistiges Wesen mit Intelligenz und Willen auf, wie er dies, übereinstimmend mit den Angaben der Alten, in noch erhaltenen Versen seines Gedichtes wirklich thut,[212] — sondern auch, nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Aristoteles,[213] als ein materielles Wesen (σῶμα); indem er, wie Aristoteles erklärend beifügt, hiermit die Gesammtheit des Vorhandenen, das materielle Weltall, die Weltkugel, meint, dem dann, da Xenophanes dasselbe für beseelt und lebend erklärt, die Funktionen der Intelligenz und des Willens ganz eben so zukommen, wie dem menschlichen Organismus.

Diese für uns ganz unerwartete und befremdende Wendung, welche der Monotheismus bei Xenophanes nimmt, wird aber von den alten Berichterstattern einstimmig bezeugt. Es wird ausdrücklich gesagt, dass er die Gottheit und die Welt identificirt habe. Die Gottheit und das All, die Weltkugel, sind ihm Eins. Xenophanes ist der Schöpfer der von der eleatischen Schule weiter ausgebildeten Lehre von der Einheit des Alls und der Gottheit, der All-Einheits-Lehre; und eben durch diese Vereinerleiung von Welt und Gottheit wird diese letztere geradezu ein materielles Wesen, oder wie sich Aristoteles ausdrückt:[213] Xenophanes sagt, die Gottheit sei ein körperliches Wesen, indem er unter ihr dieses gesammte Weltall oder das Vorhandene versteht (*Αὐτὸς γὰρ σῶμα λέγει εἶναι τὸν θεὸν, εἴτε δὲ τόδε τὸ πᾶν εἴτε τὸ ὄν δήποτε αὐτὸν λέγων*). Diese Aussage des Aristoteles muss man zur Beseitigung aller unklaren Vorstellungen wohl fest halten. Die Zahl der Zeugen für diese Xenophaneische Lehre bildet eine ganze Reihe. Schon Plato[214] führte die eleatische Lehre, dass das All eine Einheit bilde, ein Eines sei, auf Xenophanes zurück; und Aristoteles[215] berichtet: im Hinblick auf das ganze Himmelsgewölbe, d. h. auf die vom Himmelsgewölbe abge-

schlossene Weltkugel, habe Xenophanes gesagt, dies alles eine einzige Einheit Bildende sei die Gottheit. Eben so berichtet Theophrast:[216] Xenophanes habe gelehrt, das All bilde eine Einheit, ein einziges Eine, und dies zu einer Einheit verbundene All sei die Gottheit. Demgemäss legt Timon in seinen Sillen[217] dem Xenophanes die Worte in den Mund: wohin er auch sein Sinnen gewandt habe, immer habe sich ihm Alles in ein und dasselbe ewige, gleichartige Wesen aufgelöst; was Sextus Empirikus dahin erklärt:[218] Xenophanes habe gegen die gewöhnliche Vorstellungsweise gelehrt: das All bilde eine Einheit, und die Gottheit sei mit diesem All identisch. Eben so sagt Cicero:[219] nach Xenophanes bilde das All eine unentstandene ewige Einheit, und dies sei die Gottheit; und Galen sagt:[220] der an allem Uebrigen zweifelnde Xenophanes habe nur an dem Satze festgehalten: das All bilde eine Einheit, und dies sei die Gottheit.

Mit dieser von Xenophanes aufgestellten und von den Eleaten weiter ausgebildeten All-Einheits-Lehre tritt nun die gewöhnlich so genannte pantheistische Weltanschauung im engeren Sinne, welche auf der Vereinerleiung von Gottheit und Welt beruht, zum ersten Male in der Geschichte auf. Denn die älteren Denker, ein Thales, Anaximander, Pherekydes, hatten bisher, wie wir sahen, nach dem Vorgange der Aegypter Gottheit und Welt strenge geschieden gehalten; in der Urgottheit hatten sie alles Unendliche, Ewige, Anfangs- und Ende- lose zusammengefasst, in der Welt alles Endliche, Entstandene und wieder Vergängliche. Und gerade bei dem weiteren Fortgange der Denk-Entwicklung und ihren Fehl-Versuchen wird die einfache Grossartigkeit und naturwüchsige Gesundheit dieser alten, wenn auch noch rohen und unvollkommenen Grundanschauung immer mehr ins Licht treten. Xenophanes ist also der Schöpfer der pantheistischen Denkweise im modernen Sinne, und die bedeutende Stellung, welche er unter den Denkern einnimmt, braucht demnach

kaum noch hervorgehoben zu werden. Denn die von ihm ausgesprochene Gottes-Auffassung hat sich auf dem unverrückten Boden derselben Grund-Ansicht: der Vereinerleiung von Gottheit und Welt durch die seitdem verflossenen zwei Jahrtausende bis auf die Gegenwart unausgesetzt forterhalten, und ist, wie Jedermann weiss, von den hervorragendsten Denkern der neueren und neuesten Zeiten in verschiedenartigen Umgestaltungen wieder aufgestellt und fortgebildet worden. Der in den letzten Jahrhunderten und noch jetzt in den populären Ideenkreisen herrschende wesentlich von logisch-moralischen Betrachtungen ausgehende idealistische Theismus, in welchem sich durch die noch allgemein verbreiteten fehlerhaften Begriffe vom Geiste und seinem Verhältnisse zur Materie der Gottesbegriff bis zu einer so ganz leeren Abstraktion verflüchtigt hat, dass man sich gar keine Rechenschaft mehr geben kann, wo denn Gott in dem durch die moderne Wissenschaft jetzt selbst als unendlich erkannten Weltraume noch bleiben soll, hat dieser pantheistischen Weltansicht auch in den nicht streng philosophischen, mehr literärischen und selbst religiösen Kreisen Anhänger ersten Ranges verschafft und nicht blos ein Lessing und Göthe, sondern auch ein Herder und Schleiermacher, Männer, denen ihr Gottesbegriff nicht eine müssige Abstraktion, sondern eine Sache des Herzens und ein Fundament ihrer praktischen Thätigkeit war, neigen unverhüllt nach dieser Seite, auf welcher die neuere Naturforschung, soweit sie nicht geradezu materialistisch ist, ohnehin schon steht. Ohne Zweifel ist ein mehr oder oder weniger unklar gefühltes Bedürfniss nach einem realistischen Gottesbegriffe, nach einem Gottesbegriffe, wie er sich bei der Betrachtung der realen Welt, in dem wunderbaren Haushalte dieses unendlichen lebensvollen Weltbaues in tausend Spuren dem Geiste und dem Herzen des Forschers aufdrängt, der wahre, tiefe Grund dieser allgemeinen Erscheinung, und diese daher einer nachdenk-

lichen Erwägung in jeder Weise werth. Ueber die ausgebildeten pantheistischen Systeme der neueren Denker sich ein Urtheil zu bilden, fällt selbst guten Köpfen schwer: man denke nur an Göthes Geständniss, dass er nie den Dünkel gehegt, das System seines Lieblingsphilosophen Spinoza vollkommen zu verstehen. Die schwer übersehbare Menge der Detailbegriffe, der aus den Grundanschauungen hervorgehenden Konsequenzen, erlaubt selten bis zu diesen Grundanschauungen selbst vorzudringen und über sie zur vollkommenen Klarheit zu gelangen. Dagegen ist es gerade ein Vortheil solcher historischer Darstellungen, wie die vorliegende, dass sie durch die Verfolgung der geschichtlich stattgefundenen Entwicklung philosophischer Ideen den Leser mit denselben noch gleichsam in ihrer Wiege, bei ihrem ersten Entstehen vertraut machen, wo sie noch in ihrer unentwickeltsten einfachsten Gestalt befindlich, von aller Detail-Ausbildung frei, nur die nackten Umrisse ihrer allerwesentlichsten Bestandtheile dem Auge darbieten. Hierdurch wird aber selbst dem ungeübteren heutigen Leser ein Urtheil über ihre inneren Mängel möglich, da er, selbst vor den grossen und originalen Genien jener früheren Zeiten, die Vortheile einer hochgesteigerten Denkbildung voraus hat, die nach so vielen Jahrhunderten durch die vereinten Anstrengungen so vieler am Bau der Wissenschaften unablässig arbeitenden Denker jetzt als das aufgehäufte Erbe der Vergangenheit zum Gemeingute der modernen Gesittung geworden ist. Jn jenen früheren Zeiten dagegen waren die Denk-Probleme, die Bildung der wissenschaftlichen Begriffe, und die Fähigkeit der Sprache, sie auszudrücken, alle gleichmässig erst noch in der Entwicklung begriffen, und legten der Geisteskraft des Einzelnen, selbst wenn sie eine ganz ungewöhnliche war, die unlösbarsten Fesseln an. Vielleicht erregen die ersten noch so unsicher wankenden Schritte dieser alten Denker dem heutigen Leser manchmal ein Lächeln; aber

ganz sicher werden wir Heutigen in späteren Jahrhunderten, — wenn wir dann noch gelesen werden, — den Lesern dasselbe Schauspiel darbieten. Jedenfalls aber sind gerade diese Fehlgedanken der alten Denker für uns äusserst belehrend, weil sie ihrer Einfachheit wegen uns noch leichter verständlich sind, oder doch wenigstens leichter verständlich gemacht werden können. So ist es auch bei Xenophanes im höchsten Grade belehrend, dass die hauptsächlichsten seiner falschen Begriffe und Schlussfolgerungen gerade dadurch falsch werden, dass er Gottheit und Welt vereinerleit; dass er das Endliche: die bei den Alten ja als endlich gedachte Welt, eine wenn auch noch so riesig grosse, doch immer von der äussersten Fixsternwölbung eingeschlossene endliche Kugel, — und das Unendliche: jene nach der Vorstellung der Alten die Weltkugel rings umschliessende gränzenlose räumliche Unendlichkeit als ein einziges, die Gottheit bildendes Ganze denken zu können glaubte, und dadurch zwei ganz heterogene Begriffs-Elemente: das Endliche und das Unendliche, mit einander vermengte; wodurch denn, wie wir sehen werden, rein willkührliche, innerlich undenkbare Begriffszwitter und unlösbare Widersprüche entstehen mussten. Und diesen Fehler begeht die pantheistische Weltanschauung noch heute, ja in den letzten spekulativen Systemen wurde dieser Fehler auf die äusserste Höhe gesteigert, und hatte den unaufhaltbaren Fall dieser Systeme zur Folge. Auch in ihnen ward das Endliche mit dem Unendlichen vermischt: die Welt, der Inbegriff jener zahllosen, wenn auch noch so grossen, doch immer begränzten kugelförmigen und also endlichen Weltkörper, und das Menschengeschlecht, diese endliche, wenn auch für uns noch so zahllose, aber doch immer von einem bestimmten Anfangs-Zeitpunkte beginnende und bei einem bestimmten End-Zeitpunkte aufhörende Reihe von Individuen, sollten der Ausdruck, die Manifestation des Unendlichen, der Gottheit seyn!

Diesem pantheistisch aufgefassten Einigen Gotte legt nun Xenophanes dennoch ausdrücklich auch innere Einheit des Wesens, innerliche Gleichartigkeit bei (τὸν θεὸν, ἕνα ὄντα ὅμοιον εἶναι πάντῃ), da auch in den Theilen der Gottheit keiner über den anderen herrschen, keiner dem andern untergeordnet seyn könne.[221] Allen Theilen der Gottheit schreibt er daher geistiges Leben und Intelligenz gleichmässig zu:[221]

Ganz ist er sehend, ganz kommt ihm Gehör, ganz kommt ihm Verstand zu,

d. h. offenbar demnach auch dem materiellen Theile der Gottheit, der Welt. Die Vorstellung von einer beseelten Welt, welche dem ägyptischen Ideenkreise gemäss und im Gegensatze zur populären griechischen Denkweise bei Thales und Anaximander vorkommt, wird also hiermit ebenfalls von Xenophanes angenommen. Mit dieser Vorstellung von einer Beseeltheit der Welt durch die Gottheit ist aber auch zugleich die einer Weltregierung, einer Lenkung und Leitung alles in der Welt Befindlichen verbunden, wie wir denn dieselbe Vorstellung von einer Weltregierung zugleich mit der von der Weltbeseelung auch bei Thales und Anaximander vorfanden. Dies beweist ein erhaltener Vers aus dem Lehrgedichte des Xenophanes:

Sonder Bemühn mit des Sinnes Verstand regieret er Alles.[222]

Es ist also ausser allem Zweifel, dass Xenophanes die Gottheit trotzdem, dass sie nach ihm zugleich ein geistiges und ein körperliches Wesen seyn soll, dennoch als ein einartiges Wesen aufgefasst wissen will, dessen Theile, also offenbar zunächst die beiden der gewöhnlichen Denkweise so wesensverschieden erscheinenden Bestandtheile: Geist und Materie, thatsächlich dennoch einander gleich seyen. Es ist dies offenbar ein mit Bewusstseyn aufgestellter Gegensatz zu der Gotteslehre seiner Vorgänger: des Thales und Anaximander, welche, wie wir gesehen haben, nach dem Vorgange der ägyptischen Glaubenslehre,

die Gottheit als ein aus den vier verschiedenen Urbestandtheilen alles Vorhandenen: aus Geist und Stoff, Raum und Zeit, zusammengesetztes Ganze dargestellt hatten. Nur durch diesen Gegensatz erhält die Xenophaneische Lehre erst ihr richtiges Verständniss. Thales und Anaximander hatten durch den Kollektivbegriff ihrer Viereinigkeit nur eine sehr unvollkommene Einheit des Gottesbegriffes erreichen können; wenn auch Anaximander versucht hatte, sich dieser Einheit durch den Begriff des Unendlichen zu nähern, den er wegen der allen Ursubstanzen gemeinsamen Wesens-Eigenschaft der Unendlichkeit, als das eigentliche Wesens-Prädikat der Gottheit betrachtete. Das Unbefriedigende dieses Kollektivbegriffes hatte den Xenophanes, wie wir sahen, zur Aufstellung seines Monotheismus geführt, und gegen denselben Kollektivbegriff jener in der Gottheit zusammengefassten disparaten Urbestandtheile der Dinge ist ganz deutlich auch diese Lehre von der Einartigkeit Gottes gerichtet. Diese Opposition gegen den Gottesbegriff der früheren Denker ist vollkommen berechtigt, und das Streben, seinen Mängeln abzuhelfen, ist der Ausdruck eines wirklichen Denkbedürfnisses.

Nichtsdestoweniger ist die Art und Weise, wie Xenophanes dies Denkbedürfniss zu befriedigen sucht, im höchsten Grade verfehlt. Abgesehen davon, dass die von ihm versuchte Beweisführung wiederum nur eine formale Begriffs-Folgerung ist, indem er aus dem früher aufgestellten Satze: Es liege in der Natur der Gottheit, zu herrschen, und nicht beherrscht zu werden, nun den Schluss zieht: dass auch unter den Theilen der Gottheit keiner den andern beherrschen und keiner vom andern beherrscht werden könne, und dass sie also durchaus gleich seyn müssten (ὅμοια), so ist dies nur ein Beweis ihrer Macht-Gleichheit, aber nicht ihrer Wesens-Gleichheit, ihrer Gleichartigkeit, die er offenbar im Vorhergehenden meint, wenn er sagt: als Einer müsse Gott auch überall gleich (ὅμοιον), d. h. gleichartig seyn,

überall gleichmässig sowohl hören, als sehen, als die sonstigen Empfindungen haben. Dies ist geradezu eine durch Verwechslung verwandter Begriffe veranlasste, — nicht klar gewordene Beweis-Erschleichung. Aber auch selbst die Haltbarkeit des Beweises zugegeben, so leidet er an einem inneren Widerspruch. Denn wenn in den Theilen des göttlichen Wesens, zu denen ja gerade nach Xenophanes selber die Welt gehört, keiner von dem andern soll beherrscht, keiner dem andern untergeordnet seyn, so ist dann auch die von Xenophanes angenommene Weltregierung unmöglich, da bei ihr die Beherrschung der Welt, des materiellen Theiles der Gottheit, durch deren Intelligenz und Willen, den göttlichen Geist, durchaus wesentlich ist.

Wäre aber auch der formale Beweis, dass die Gottheit nothwendig einartig seyn müsse, wirklich geliefert, so wäre damit immer noch nicht die mindeste Aufklärung gegeben, wie es denn überhaupt möglich sei, dass die gewöhnlich für so wesensverschieden gehaltenen Grundbestandtheile des Weltalles, das nach Xenophanes mit der Gottheit identisch ist, in der Gottheit zu einem einartigen Ganzen zusammenfielen. Je mehr das Nachdenken sich auf diese Frage richtet, je mehr sie als der eigentliche Schwer- und Mittelpunkt der ganzen Gotteslehre erscheint, um so unwahrscheinlicher wird es, dass Xenophanes über diesen wichtigsten Theil seines Ideenkreises sich gar keine Rechenschaft sollte gegeben haben; das Streben nach Einheit ist zu nachdrücklich von ihm ausgesprochen, und ein so lebhaft gefühltes Denkbedürfniss konnte ihn unmöglich auf halbem Wege stehen lassen. Eine sorgfältige Prüfung der überlieferten Nachrichten und Bruchstücke gibt nun auch in der That den bisher vermissten Aufschluss.

Aus dem Vorhergehenden ist klar, dass Xenophanes die von ihm aufgestellte Einartigkeit Gottes nur dadurch beweisen konnte, dass er das All des Vorhandenen auf eine einzige Substanz zurückführte. Die von Thales und Anaximander aufgestellten vier Urbestandtheile der Dinge: Stoff und Geist, Raum und Zeit, welche bei ihnen vereinigt die Gottheit ausmachen, mussten demnach auf einen einzigen zusammengezogen werden. Der Zeitbegriff ist offenbar der unselbstständigste unter allen vieren; er ist gar kein Substanz-Begriff, sondern bezeichnet nur die Dauer der drei übrigen, und kommt daher bei Xenophanes gleich im Beginne seiner Gotteslehre, als eine blose Wesens-Eigenschaft der Gottheit, als ihre Ewigkeit, vor.[208] Es begreift sich also ohne Weiteres, dass Xenophanes die Zeit nicht als ein selbstständiges Wesen gelten liess. Aber auch den Raum, das Leere, wie ihn Thales und Anaximander nennen, hielt Xenophanes für nichts weniger, als für einen Substanz-Begriff, da er ihn geradezu mit dem Nichts identificirte und „Nicht-Seiendes“ (μὴ ὄν) nannte, offenbar weil er ihn, als „leer“, das absolute Nichts enthaltend dachte, eine Begriffsunklarheit, die auch noch bei späteren Denkern mehrfach vorkommt. „Das Unendliche,“ heisst es im Auszuge bei Aristoteles,[223] „sei das Nichts; denn das Nichts habe „weder Anfang noch Mitte, noch Ende, noch irgend einen „anderen Theil; und gerade ein Solches sei auch das „Unendliche.“ Dieser wunderliche Zwitterbegriff eines existirenden und gar unendlichen Nichts, den schon Parmenides bekämpft, weil er auch von einem Denker unter seinen Zeitgenossen, dem Xeniades von Korinth, angenommen war, rührt demnach von Xenophanes her, und es wird nun vollkommen begreiflich, wie Xenophanes glauben konnte, den Raum, diesen Plagegeist auch noch der späteren Metaphysiker bis auf Kant herab, auf diese Weise glücklich beseitigt zu haben. Von jenen vier Grundbestandtheilen der Dinge waren dem Xenophanes nur noch zweie übrig: Stoff und Geist.

Und nun wird Licht. Einer ausdrücklich überlieferten Nachricht zu Folge hielt Xenophanes die Seele für ein luft-

artiges Wesen, für den Lebensodem (ἡ ψυχὴ πνεῦμα),[224] also ganz wie Anaximenes, Anaxagoras, Archelaos, Diogenes, denen die Seele luftartig war (ἀεροώδης), oder wie die Stoiker, welche die Seele ganz eben so einen Hauch, einen Odem (πνεῦμα ἔνθερμον) nannten, oder, wie die ältesten Kirchenlehrer, z. B. ein Tertullian, der Seele und Luft, Odem (anima) ebenfalls identificirte. Xenophanes war also weit davon entfernt, Seele und Geist als etwas absolut Immaterielles aufzufassen, den Begriff der Immaterialität in unserm heutigen Sinne kannte überhaupt das ganze Alterthum noch nicht, und auch Späteren, nicht blos den Epikuräern, sondern auch den Stoikern und den älteren Kirchenlehrern, z. B. dem Tertullian, war die Seele geradezu ein Körper (σῶμα, substantia corporea). Der scharfe Gegensatz, den wir jetzt zwischen Seele und Leib, Geist und Materie zu machen gewohnt sind, lag also der Denkweise des Xenophanes und seiner Zeitgenossen völlig fern. Da ihm nun auch die Materie, wie wir gesehen haben, nicht wie uns ein Starres und Todtes, sondern ein Lebendes und Beseeltes war, wie seinen Vorgängern Thales und Anaximander auch, so musste ihm der Unterschied zwischen Geist und Materie, den seine Vorgänger festgehalten hatten, ganz verschwinden, ihre Identität drängte sich ihm fast von selber auf; Geist und Materie waren ihm eine und dieselbe Substanz. Wenn er sich aber die Seele, den Geist, nicht als eine von der Materie getrennte, selbstständige Substanz dachte, so ist offenbar, dass er auch die geistigen Thätigkeiten: Intelligenz und Wille, nicht als Funktionen einer gesonderten, selbstständigen geistigen Substanz, sondern nur als unmittelbare Funktionen der Materie selber denken konnte. Nun klärt es sich also auf, wie er von der Gottheit, trotzdem, dass er sie mit der Weltkugel identificirt und geradezu als ein materielles körperliches Wesen auffasst, doch sagen konnte: Ganz ist sie sehend, ganz kommt ihr

Gehör, ganz kommt ihr Verstand zu. Nun begreift es sich vollkommen, wie er der Gottheit trotz ihrer Materialität nichtsdestoweniger geistige Thätigkeiten: Intelligenz und Willen beilegen und doch sagen konnte: sie sei ein durchaus gleichartiges Wesen (ὅμοιον εἶναι πάντῃ). Nun erst ergibt sich also der volle Sinn der von Aristoteles gegebenen Nachricht:[213] „Xenophanes sagt, die „Gottheit sei ein körperliches Wesen, ein „Körper (σῶμα), indem er dieses gesammte „Weltall oder das Vorhandene unter ihr ver„steht.“ Xenophanes ist also der erste ausgesprochene Materialist, die Gottheit fiel ihm ganz mit der Welt, dem All des Vorhandenen, zusammen, und war ihm einartig, denn sie war ihm ein materielles Wesen, ein Körper (σῶμα). Nie hat wohl das Problem der Einheit und Einartigkeit Gottes, jenes oben auseinander gesetzten göttlichen Substanzbegriffes eine handgreiflichere Lösung gefunden und nie haben sich im Kopfe eines Denkers Monotheismus, Pantheismus und Materialismus zu einem befremdlicheren Ganzen verbunden, als in dieser wundersamen Gotteslehre des Xenophanes. In der That vereinigt sie Gegensätze, die man nach den gewöhnlich herrschenden Begriffen für völlig unverträglich hält, und in dieser Beziehung gibt sie einen höchst unerwarteten Anstoss und zugleich einen sehr reichen Stoff zu den wichtigsten Ueberlegungen.

Nachdem sich nun auf diese Weise der eigentliche Kern des Xenophaneischen Gottesbegriffes herausgestellt hat, so ergibt sich nun fast von selbst auch das Verständniss der übrigen Eigenschaften, welche Xenophanes der Gottheit beilegt, und welche, — so bald man sie von einem anderen Standpunkte aus auffasst, als von seinem, ihm so ganz eigenthümlichen, — nicht blos räthselhaft, sondern geradezu sinnlos erscheinen.

Zunächst erklärt er die Gottheit für kugelförmig (σφαιροειδής).[225] Da nach Xenophanes die Gottheit ein

körperliches Wesen ist, wie Aristoteles sagt (ἐπεὶ δὲ σῶμά ἐστι),[213] nämlich gerade das Weltall (τόδε τὸ πᾶν), dies Weltall aber, nach der Vorstellung der Alten, eine mit dem Fixsternhimmel abgeschlossene Kugel bildet, die Weltkugel, so ist für Xenophanes die Kugelgestalt der Gottheit mit der Kugelgestalt der Welt zugleich etwas unmittelbar durch die Sinnes-Wahrnehmung Gegebenes. Mit der materiellen Auffassung der Gottheit hängt also die ihr beigelegte so befremdende Kugelgestalt auf's Engste zusammen. Denn, so sagt schon Aristoteles[226] mit seinem gewöhnlichen gesunden Menschen-Verstand, wenn dem Xenophanes die Gottheit immateriell, unkörperlich wäre (ἀσώματος γὰρ ὤν), wie könnte sie ihm kugelförmig seyn? (πῶς ὃν σφαιροειδὴς εἴη.) Natürlich; nur weil ihm die Gottheit mit der Weltkugel identisch ist, darum hat sie für ihn Kugelgestalt. Nun gibt aber Xenophanes auch noch einen Grund an, warum sie kugelförmig seyn müsse; und zwar wieder durch eine Folgerung, eine Begriffs-Analyse, einen sogenannten apriorischen Beweis, ganz gleich den vorhergehenden Beweisen und ganz eben so schief und verfehlt, wie diese; denn in allen diesen formalen Theilen ist Xenophanes das wahre Musterbild eines modernen spekulativen Philosophen. „Weil nämlich," wie Xenophanes zuletzt auseinandersetzte, „die Gottheit „überall vollkommen gleich vorhanden sei, nicht ungleich: „an dem einen Orte mehr, am anderen weniger oder gar „nicht, desshalb müsse sie kugelförmig seyn."[225] Auch dies ist wieder eine auf Vertauschung verwandter Begriffe gegründete und unklar gebliebene Beweis-Erschleichung. Der Fehler liegt darin, dass Xenophanes dem Ueberall-gleich-seyn der Gottheit, das er im Vorhergehenden bewiesen zu haben glaubt, d. h. ihrer innerlichen Wesens-Gleichheit, ihrer innerlichen Gleichartigkeit, Einartigkeit, nun eine andere Wortbedeutung: die von räumlicher Gleichheit, d. h. von überall gleicher räumlicher Ausdehnung unterschiebt; dass aber innerliche Gleichartigkeit mit jeder beliebigen äusseren Gestalt verbunden seyn könne, ein Schluss von der einen auf die andere also nicht statthaft sei, weist schon Aristoteles[227] sehr gut nach. Wir sehen also, dass die apriorische Spekulation, das auch in der neueren Zeit so viel gehandhabte und missbrauchte reine Denken, schon gleich bei seinem ersten Auftreten an denselben Gebrechen litt, an denen es auch jetzt noch krankt.

Da nun die Gottheit kugelförmig sei, meint Xenophanes weiter,[228] „könne man sie weder unendlich „und unbegränzt noch begränzt nennen. Denn unendlich „sei nur das Nichts, der leere Raum; denn das Nichts „habe weder eine Mitte, noch einen Anfang und ein Ende, „noch überhaupt irgend einen Theil; ein Solches sei aber „auch gerade das Unendliche. Wie das Nichts, das „Nicht-Seiende, könne aber das Vorhandene, das Seiende, „nicht seyn, d. h. also nicht unendlich. Von gegenseitiger „Begränzung könne man aber auch nur reden bei Mehrerem. „Dem einzigen Einen, der Welt-Gottheit könne aber nicht „die Begränztheit des Mehreren und Vielen beigelegt „werden, da das Einzige nichts habe, wodurch es begränzt „werden könne." Nur aus dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ergibt sich das Verständniss der befremdenden Begriffs-Bestimmungen dieser Beweisführung, die nicht allein an sich unrichtig ist, sondern auch zu Widersprüchen führt, welche geradezu als unlösbar hingestellt werden. Zunächst ist es klar, dass der erste Theil dieser Beweisführung wieder gegen den Lehrbegriff des Anaximander gerichtet ist, der gerade die Unendlichkeit, die zeitliche sowohl, wie die räumliche, als das Haupt-Attribut seines zusammengesetzten Gottesbegriffes aufstellt, und die Gottheit darum mit dem Namen des Unendlichen bezeichnet. Dies hat seinen guten Grund bei ihm, da er die Gottheit nicht blos, gleich Xenophanes, für zeitlich unbegränzt, sondern auch für räumlich gränzenlos, räumlich

unendlich betrachtet, da ihm der unendliche Raum, den die Gottheit mit ihrem Wesen erfüllt, etwas Reales ist; ganz übereinstimmend mit der gewöhnlichen, nur nicht klar zum Bewusstseyn gebrachten Denkweise, welche den Raum als das einzige absolut Reale betrachtet, weil zwar alles den Raum Erfüllende weggedacht werden kann, der leere unendliche Raum selbst aber durchaus nicht. Er ist auch in der That unsere letzte allgemeine Vorstellungsform, die wir als etwas in der Aussenwelt Wahrgenommenes in uns aufnehmen, ohne sie weder ganz denken, noch weiter begreifen zu können. Nun sahen wir aber im Vorhergehenden, dass Xenophanes, um zu seinem einheitlichen Substanz-Begriffe zu gelangen, ein Interesse hatte, die reale Existenz des Raumes zu beseitigen, durch den er sonst gleich seinen Vorgängern gezwungen worden wäre, die Gottheit als etwas Zusammengesetztes aufzufassen. Er läugnet also diese Existenz, und der Grund dazu ist die angebliche Begriffsgleichheit des Raumes und des Nichts; beide haben keine Mitte, keinen Anfang und kein Ende, und bestehen überhaupt nicht aus Theilen; Raum und Nichts sind daher identisch, und der Raum existirt gar nicht, denn das Nichts ist nirgends (τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδαμῆ εἶναι[232]). Von dieser Grundannahme geht nun die ganze Beweisführung aus. Diese Grundannahme einer Identität des unendlichen Raumes mit dem Nichts beruht aber auf einem logischen Fehler, den schon Aristoteles aufdeckt.[229] „Es ist," sagt er, „ungereimt, die Unendlichkeit „mit dem Nichts zusammenzustellen, denn nicht Alles, was „kein Ende, keine Gränze hat, nennen wir darum unendlich; „eben so wenig wie wir das Nichts desshalb ungleich „nennen können, weil es nicht gleich ist"; d. h. wenn einem Begriffe ein Prädikat (wie hier das des Endes, der Gränze) nicht zukommt, weil es in den Umfang des Begriffes (hier in den des Nichts) gar nicht hineinfallt, indem die beiden Begriffe gar keine Verwandtschaft mit einander haben, so kann man den Begriff desshalb noch

nicht mit dem Gegentheile des Prädikates in Verbindung setzen (wie hier den des Nichts mit der Unendlichkeit). Und eben so wenn zweien Begriffen (wie hier den Begriffen Nichts und Unendlichkeit) dieselben negativen Prädikate zukommen (wie hier: keinen Anfang, keine Mitte und kein Ende und überhaupt keine Theile zu haben), so sind beide Begriffe desshalb noch nicht identisch; denn die Negation eines Merkmales kann nicht blos aus entgegengesetzten Eigenschaften des Subjektes, sondern auch aus völliger Nicht-Verbindbarkeit von Subjekt und Prädikat herrühren. Die Dinte ist nicht weiss, weil sie schwarz ist; die Tugend ist auch nicht weiss, aber nur, weil sie überhaupt gar keine Farbe haben kann, weil die Begriffe Tugend und Farbe gar keine Verwandtschaft mit einander haben, also auch mit einander gar nicht verbunden werden können. Wenn daher auch den Begriffen Dinte und Tugend beiden die negativen Prädikate nicht weiss zu seyn zukommen, so sind Dinte und Tugend darum noch nicht identisch. Die Wichtigkeit des von Xenophanes begangenen Denkfehlers mag diese etwas handgreifliche Erlauterung zu des Aristoteles Nachweisung entschuldigen.

Nicht minder falsch ist nun auch die weitere Folgerung: dass der Gottheit eben so wenig das Prädikat der Begränztheit, der Endlichkeit zukomme, weil Nichts da sei, was sie begränzen könne, indem ja Xenophanes den unendlichen Raum, den die Alten als die Weltkugel rings einschliessend dachten und denken mussten, für mit dem Nichts einerlei erklärt hatte. Aristoteles weist ganz richtig nach,[230] dass die Begränztheit, Endlichkeit eines Körpers nur von dessen eigener Gestalt abhängt und nicht von dem Vorhandenseyn eines anderen begränzenden Körpers; wenn die Gottheit eine Kugel ist, so ist sie nothwendig endlich und begränzt, ob nun etwas anderes Begränzendes vorhanden ist oder nicht. Deswegen ist also auch die Annahme ungegründet, dass nur bei mehreren Dingen von Begränzung die Rede seyn könne; von

gegenseitiger Begränzung allerdings, aber von Begränztheit überhaupt nicht; da ja die Begränztheit der Gestalt des Körpers selbst anhaftet, folglich dem Einzelnen eben so gut zukommen kann, als einer Vielheit, wie auch dies Aristoteles ganz richtig erinnert.[231] Schliesslich bedarf es noch kaum der besonderen Bemerkung, — da sie sich jedem aufmerksamen Leser schon von selbst wird aufgedrängt haben, — dass Xenophanes unter dem Mehreren, welches er seinem Einen, d. h. seinem Gottheitsbegriffe entgegensetzt, bei dieser ganzen Beweisführung dem sachlichen Zusammenhange gemäss den aus den vier Ursubstanzen zusammengesetzten Gottheitsbegriff seiner Vorgänger, und insbesondere des Anaximander im Auge hat, wodurch das Prädikat der Unendlichkeit, das Anaximander der Gottheit beilegt, auch noch indirekt angegriffen wird, da Xenophanes bei einer Mehrheit von Substanzen die gegenseitige Begränzung und Beschränkung geradezu als nothwendig darstellt. Aber auch dies ist ein Irrthum: diese gegenseitige Begränzung und Beschränkung ist durchaus keine mit der gleichzeitigen Existenz eines Mehreren verbundene nothwendige Folge, sondern findet nur bei dem Nebeneinanderseyn materieller Dinge statt, welche Xenophanes freilich allein anerkennt, während Raum, Geist und Stoff zu gleicher Zeit an demselben Orte vorhanden seyn können, indem sie sich gegenseitig durchdringen, wie dies bei jedem lebenden Wesen, jedem Menschen unausgesetzt der Fall ist. So erweist sich des Xenophanes Behauptung: die Gottheit sei weder unbegränzt (unendlich), noch begränzt (endlich), in jeder Beziehung als falsch. Im Gegentheil muss die Gottheit jedenfalls, um so mehr wenn sie, wie nach des Xenophanes materieller Auffassung, ein Körper ist, entweder endlich oder unendlich seyn, wie schon Aristoteles[232] ganz richtig entgegnet; denn ein Mittleres gibt es nicht.

Ganz auf derselben unrichtigen Verschmelzung des Nichts mit dem leeren Raume und auf demselben vermeintlichen Gegensatze des Einen (der Welt-Gottheit) zum Nichts (zum leeren Raum) und zum Mehreren (der Mehrheit von Urwesen bei Anaximander) beruhen nun auch die weiteren Folgerungen des Xenophanes:[232] „dass „der Gottheit auch weder Bewegung noch Unbeweglichkeit „zukomme. Denn unbeweglich sei nur das Nichts, der „leere Raum, denn etwas Anderes komme weder zu ihm, „noch er zu etwas Anderem. Bewegung aber könne nur „stattfinden zwischen Mehrerem, indem Eines zum Anderen „sich hinbewege. Nun könne sich die Gottheit nicht in's „Nichts, in den leeren Raum, bewegen, denn das Nichts „sei nirgends; wenn sie aber in Bezug auf einander den Ort „veränderte, so würde dies eben voraussetzen, dass sie „nicht ein Einfaches, sondern ein Mehr-als-Einfaches sey. „Demnach, da sich nur bewegen könne, was zu zweit „oder zu mehr als Eines ist, ruhen aber und unbeweglich „seyn nur das Nichts, so könne das einzige Eine, die „Gottheit, da es weder dem Nichts noch dem Mehrfachen „gleich sei, weder ruhen noch sich bewegen"; oder wie Theophrast[233] in seiner kurzen Darstellung derselben Schlussfolgerungen mit des Xenophanes eigenen Worten sagt:

„Stets am nämlichen Ort zu verharren sonder Bewegung
„Und nicht wechselnd zu wandern bald hier bald dorthin, geziemt ihr."

Womit uns denn auch eine Probe gegeben ist, wie die logisch-metaphysischen Auseinandersetzungen des Xenophanes sich in den Versen seines Lehrgedichtes ausnahmen. Die rhythmische Darstellung wird wohl, wie im ähnlichen Lehrgedichte des Parmenides, nicht im Stande gewesen seyn, diese trockenen Beweisführungen mit einem besonders dichterischen Schmucke zu bekleiden, und wenn Cicero von Xenophanes weiter Nichts kannte, als dies Lehrgedicht, so erklärt es sich, dass er von dessen Versen nicht sehr erbaut war,[234] während doch andere Alte mit Lob von ihnen reden.[235] Jedenfalls aber ist dies kleine

Fragment ein thatsächlicher Beweis, dass diese trockenen Beweisführungen, welche der Aristotelische Auszug darstellt, wirklich in des Xenophanes Versen vorkamen, so befremdlich uns auch eine solche Metaphysik in Versen erscheint, und dass also auch in dieser Beziehung der Aristotelische Auszug allen Glauben verdient.

Zunächst sieht man auch hier, dass Xenophanes gegen die von Anaximander der Gottheit beigelegte ewige Bewegung polemisirt; denn Anaximander hatte es gerade als eine Wesens-Eigenschaft des Unendlichen betrachtet, ewig selbstthätig bewegt zu seyn, offenbar weil er Leben und Beseelung mit Thätigkeit und Bewegung identificirte, und auf diese Weise die Kreisbewegung der Weltkugel, welche die tägliche Sinnenwahrnehmung lehrt, unmittelbar aus dem Wesen der Gottheit herleiten wollte.

Diese Bekämpfung des Anaximandrischen Lehrbegriffes beruht nun zunächst auf einer völlig unrichtigen Auffassung des Begriffes der Bewegung. Xenophanes versteht nämlich, wie wir sehen, unter Bewegung nicht den Ortswechsel an sich, das Gelangen von einem Orte zum anderen, sondern wunderlich genug: das Gelangen eines Körpers zu einem anderen. Weil sich Xenophanes die selbstständige Existenz des Raumes durch den Zwitterbegriff seines Nichts wie unter einer Nebelkappe verschwinden macht, so benimmt er sich selbst die Möglichkeit, sich einen Körper im leeren Raume bewegt zu denken, da es sich allerdings nicht begreifen lässt, wie ein Körper sich im Nichts bewegen sollte. Um also diesem Widersinn zu entgehen, fasst Xenophanes die Bewegung als ein blosses Verhältniss zwischen Körpern auf, als ein sich Nähern und Entfernen eines Körpers zu einem andern. Nach dieser Begriffsbestimmung könnte Bewegung also nur zwischen mehreren Körpern sattfinden, und wäre einem einzelnen Körper wegen seiner Vereinzelung absolut unmöglich. Dies nimmt nun auch Xenophanes in seiner obigen Beweisführung gegen die tägliche Erfahrung und allen gesunden Menschenverstand

wirklich an. Eben so unmöglich aber macht er sich durch diese Begriffsbestimmung auch die Bewegung eines einzelnen Körpers um seinen Mittelpunkt oder seine Achse, weil bei einer solchen Achsendrehung nur die einzelnen Theile des Körpers ihre Lage wechseln, der ganze Körper aber den Raum, den er erfüllt, nicht verlässt; gerade diejenige Bewegung, welche nach dem Sinnenscheine der Welt zukommt, und ihr demgemäss ganz allgemein von den Alten beigelegt wurde. Man würde daher zu zweifeln geneigt seyn, ob Xenophanes seine dem gesunden Menschenverstande widersprechende Konsequenz wirklich so weit getrieben habe, wenn nicht, wie wir sehen werden,[256] ausdrücklich berichtet würde, er habe die Kreisbewegungen von Sonne, Mond und Sternen, also die nach dem Augenscheine innerhalb 24 Stunden regelmässig sattfindende Umdrehung der Weltkugel um ihre Achse geradezu geläugnet, und sie in völlig geradlinige Bewegungen aufgelöst, denen nur ihr grosser Abstand für unser Auge eine scheinbare Krümmung gäbe. Man sieht also, dass Xenophanes mit seinen spekulativen Nachfolgern auch schon die Hartnäckigkeit gemein hatte, an den selbst geschaffenen Gedanken-Gespinnsten trotz aller Widersprüche des Augenscheines und des Menschen-Verstandes mit Zähigkeit festzuhalten und lieber den gesunden Menschen-Verstand als eine fehlerhafte Prämisse zu opfern, und dass die Spekulation schon gleich bei ihrer Geburt alle ihre künftigen Tugenden zu entwickeln begann.

Diese falsche Begriffsbestimmung der Bewegung ist also der Grundfehler in des Xenophanes Beweisführung. Ausserdem aber wimmelt sie auch noch, gleich den vorhergehenden, an unrichtigen Begriffs-Beziehungen und Begriffs-Vertauschungen, welche Aristoteles meistens schon richtig aufdeckt. Wenn Xenophanes sagt, das Nichts sei unbeweglich, so ist dies vom Raume verstanden richtig, von Nichts aber, wegen unrichtiger

Begriffs-Beziehung falsch; denn dem Nichts kann nur das Prädikat der Bewegung abgesprochen werden, weil beide Begriffe in gar keinem logischen Zusammenhang mit einander stehen; nicht aber desshalb auch das entgegengesetzte Prädikat der Unbeweglichkeit zugesprochen;[236] wie oben schon bei dem Prädikate der Unendlichkeit nachgewiesen wurde. Der dazu angegebene Grund: denn etwas Anderes komme weder zu ihm, noch er zu etwas Anderem, da er nirgends sei, ist von der unrichtigen Definition der Bewegung hergenommen, und bezieht sich halb auf den leeren Raum, halb auf das Nichts, mit dem derselbe identificirt wird; er ist zur Halfte sachlich falsch, denn wenn auch der leere Raum zu nichts Anderem kommen kann, so kann doch etwas Anderes sehr wohl zu ihm kommen; und im Uebrigen wegen der nicht zum Bewusstsein gekommenen Begriffs-Verwechslung zwischen Raum und Nichts ganz falsch; denn zu sagen, dass ein Nichts, das die Weltkugel rings in's Unendliche umschliesst, nirgends sei, ist nur eine leere Phrase. Der darauf folgende Satz, der die Ortsveränderung nur zwischen Mehrerem für möglich erklärt, einem Vereinzelten also abspricht, ist, wie schon auseinandergesetzt wurde, ebenfalls falsch. Der darauf folgende Schluss endlich, dass dem Einen, der Gottheit, wegen seiner Verschiedenheit vom Nichts und Mehreren, weder die Eigenschaft des Nichts: die Unbeweglichkeit, noch die Eigenschaft des Mehreren: die Bewegung zukommen könne, was eben das Ergebniss der ganzen Beweisführung seyn soll, ist ebenfalls aus doppeltem Grunde falsch; nicht blos wegen seiner Herleitung aus unrichtigen Prämissen: den unrichtigen Begriffsbestimmungen der Bewegung und des Nichts als des leeren Raumes; sondern auch wegen der Unrichtigkeit des logisch formalen Grundes: als ob Begriffe, die zu einander gar nicht in einem so absoluten Gegensatze stehen, dass sie einander widersprächen, oder sich gegenseitig aufhüben, wie das Eine und das Mehrere, oder selbst das Nichts nach des Xenophanes Auffassung als leerer Raum, gar keine Merkmale mit einander gemein haben könnten.[237] Wäre aber auch wirklich die Beweisführung formal richtig, so wäre doch das Ergebniss sachlich falsch, da das Weltall gerade im Gegentheil, nicht blos nach der alten, sondern auch und in noch weit höherem Grade nach der modernen Weltanschauung, als Ganzes betrachtet, unverrückt an seinem Platze verharrt und also unbeweglich, doch aber zugleich in allen seinen Theilen unausgesetzt bewegt ist.[238]

Dem Xenophanes ist also die Gottheit, um das Ganze mit Aristoteles[239] noch einmal kurz zusammenzufassen, ein unentstandenes und ewiges, allmächtiges und allervollkommenstes, absolut Einiges, und zwar nicht blos der Zahl nach Einiges (im Sinne des Monotheismus), sondern auch mit dem ganzen Weltalle Einiges (im Sinne des Pantheismus), d. h. von der Welt nicht verschiedenes, sondern mit ihr völlig identisches, also materiell-körperliches (im vollen Sinne eines ganz klar ausgesprochenen Materialismus), auch innerlich vollkommen einartiges und gleichartiges (also blos materielles), aber (weil die Materie selbst seelisch-lebendig ist) überall zugleich und ebenmässig mit Intelligenz und Willen thätiges Wesen; welches, als mit der Weltkugel identisch, Kugelgestalt habe, übrigens aber weder unendlich und gränzenlos, noch auch begränzt, weder unbeweglich, noch auch bewegt genannt werden könne.

Die befremdende Eigenthümlichkeit dieses nicht blos für die damaligen Zeitgenossen kühnen und neuen, sondern selbst noch für uns Heutige höchst überraschenden Gottesbegriffes kann wohl nicht bestritten werden. Die in ihm stattfindende Vereinigung von Denkrichtungen, welche gewöhnlich als einander ganz entgegengesetzt betrachtet werden, macht ihn auch noch für unser Nachdenken im höchsten Grade anregend, wie denn überhaupt

die geistige Gymnastik, welche das Studium dieser alten, uns so fremdartig erscheinenden Denker nöthig macht, sehr geeignet ist, einen guten Kopf aus dem Halbschlummer des überlieferten Ideenkreises aufzuwecken, und ihn von den allbetretenen und ausgefahrenen Geleisen des Herkömmlichen weg zu eigenen und neuen Bahnen hinzulenken. Grundbedingung zu einer solchen Anregung ist natürlich vor allen Dingen das Verständniss, und dies Verständniss wird nur durch die Einsicht in den geschichtlichen Entwicklungsgang möglich, der diese alten Denker untereinander verbindet; und nur die Auffindung der Beziehungen und Gegensätze, in denen ihre Lehrbegriffe zu einander stehen, schliesst dies Verständniss auf. So ist es jetzt klar, dass Xenophanes insbesondere gar nicht verstanden werden kann, wenn man nicht stets den aus einer Mehrzahl von Urwesen zusammengesetzten viereinigen Gottesbegriff der vorhergehenden Denker, insbesondere des Anaximander, vor Augen hat, zu welchem Letzteren Xenophanes mit allen seinen Hauptbegriffen entweder in direkter Beziehung, oder in direktem Gegensatze steht. Die gegebene quellenmässige Darstellung hat es bis in's Einzelnste nachgewiesen, wie Xenophanes von den Anfangsbegriffen der Anaximandrischen Urgottheitslehre ausgehend, seine eigene Gotteslehre Schritt vor Schritt in steter Beziehung und in stetem Gegensatz zu Anaximander ausgebildet hat.

In demselben Gegensatze zu seinen Vorgängern befand sich Xenophanes aber auch rücksichtlich seiner, wie wir gesehen haben, nicht minder eigenthümlichen Denkmethode. Da dieser Unterschied der Denkmethoden noch bis auf den heutigen Tag nicht blos zwischen verschiedenen Gebieten der Wissenschaft Statt findet, sondern auch verschiedene, gewöhnlich für ganz entgegengesetzt gehaltene Denkrichtungen kennzeichnet, so lohnt es wohl der Mühe, ihn hier bei seinem ersten Auftreten in der Geschichte etwas genauer in's Auge zu fassen.

Die Vorgänger des Xenophanes hatten ihre noch wenigen und rohen Allgemeinbegriffe aus der Erscheinungswelt hergenommen, so weit ihre noch so unvollkommenen Kenntnisse vom Weltalle reichten. Die Bestandtheile der wirklichen Welt: Raum und Zeit, Stoff und Geist, die alte Weltanschauung von einer Weltkugel mit der Erde in deren Mitte, die wenigen astronomischen und physikalischen Kenntnisse von diesem Weltalle: die damaligen Anfänge der Naturwissenschaften, die Vorstellungen über die Vergangenheit und Zukunft dieses Weltalles, boten das Material zu ihrem Gedankenkreise, und aus diesem Material bildeten sie vorzugsweise ihre wenigen Begriffe. Diese Begriffe waren meist Substanzbegriffe, auf welche sie durch Rückschluss aus den sinnenfälligen Erscheinungen gekommen waren. So bildeten sie die Grundbestandtheile ihres Gottesbegriffes: den unendlichen Raum, die ewige Zeit, den Urgeist, den Urstoff. Die Vorgänger des Xenophanes waren also Realisten, die aus der Betrachtung der Dinge, aus der realen Erscheinungswelt, so gut sie dieselbe kannten, ihre Begriffe hernahmen. Auf diesem Wege gelangten die Naturwissenschaften, wenn auch natürlich in nach und nach vervollkommneter Weise zu ihren, noch immer nicht sehr zahlreichen exakten Begriffen. Die Beobachtung der Erscheinungen und die Zerlegung derselben in ihre Bestandtheile: die Erscheinungs-Analyse gibt das Material, aus welchem durch eine höchst langsame und mühevolle Arbeit die wissenschaftlichen Begriffe nach und nach zusammengesetzt werden; die Zerlegung der Erscheinungen führt zur Zusammensetzung der Begriffe, die Erscheinungs-Analyse zur Begriffs-Synthese. Der gesammte Schatz aller bis jetzt gewonnenen wissenschaftlichen Begriffe ist auf diesem mühsamen aber einzig möglichen Wege der Begriffsbildung, aus der Beobachtung und Erforschung der Erscheinungen nach und nach entstanden, und seine Entwicklungs-Geschichte fällt mit derjenigen der

Wissenschaften selbst völlig zusammen. Erscheinungs-Analyse und aus ihr hervorgegangene Begriffs-Synthese haben all unser exaktes Wissen geschaffen.

Einen ganz verschiedenen, ja geradezu entgegengesetzten Weg schlägt Xenophanes bei seiner Gotteslehre ein. Er setzt sich seinen Gottesbegriff nicht, gleich seinen Vorgängern, aus den verschiedenen Erscheinungsgebieten der realen Welt zusammen, sondern er bildet einen von seinen Vorgängern schon überkommenen Begriffskreis nur weiter aus und um. So leitet er die Unentstandenheit, Ewigkeit Gottes her aus dem Verhältniss der Entstehung zu dem Gleichen und Ungleichen, also aus einem Verhältnisse verschiedener Begriffe zu einander. Sollte die Gottheit aus einem Gleichen entstanden seyn, so mache es der postulirte Begriff der Gleichheit ja geradezu unmöglich, dass das eine der beiden gleichen Wesen von dem andern durch die entgegengesetzte Stellung des Erzeugers zum Erzeugten verschieden seyn könne. Oder sollte die Gottheit aus einem Ungleichen entstanden seyn, so müsste ja die Gottheit, als das Vorhandene, aus dem Entgegengesetzten, dem Nicht-Vorhandenen, dem Nichts entstanden seyn. So wenn er aus dem Begriffe der Allmacht, die der Gottheit als dem die Welt Regierenden zukommt, die Folgerung zieht, die Gottheit könne nur ein Einiges Wesen seyn, weil nur Eines das Allmächtigste seyn könne u. s. w. Durch Begriffs-Beziehungen, Verbindung und Unterordnung von Begriffen, und durch Folgerungen vermittelst Zerlegung von Begriffen sucht Xenophanes seine Ansichten zu begründen. Er bedient sich mit Einem Worte der Begriffs-Analyse und der aus ihr sich ergebenden Begriffs-Beziehungen und Folgerungen. Die hierzu dienenden Begriffe sind, wie wir in allen seinen Schlussfolgerungen gesehen haben, ganz allgemeiner Natur, indem sie sich nicht auf die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt beziehen, sondern auf die Formen der Funktionen unseres Bewusstseyns, des sogenannten höheren oder reinen Denkens. Der unendlichen Mannigfaltigkeit der aus der Erscheinungswelt herrührenden Wahrnehmungen und Vorstellungen gegenüber hat nämlich unser Bewusstseyn, nach seiner wunderbaren sein innerstes Wesen wiederspiegelnden Organisation nur eine einzige Thätigkeitsweise: die Auffindung der Identität. Bei jeder Wahrnehmung oder Vorstellung fragt sich gleichsam das Bewusstseyn: war diese Wahrnehmung, diese Vorstellung schon einmal da, oder nicht? War sie schon einmal ganz da, so ist die jetzige Vorstellung der früheren gleich; war sie nur zum Theil da, so ist sie der früheren nur ähnlich; war sie noch gar nicht da, so ist sie allen unseren übrigen Vorstellungen unähnlich. Aus dem Gleichen und Aehnlichen in den Vorstellungen, also aus dem einer Mehrzahl von Vorstellungen Gemeinsamen bilden wir dann unsere Begriffe, und unsere Begriffe sind Nichts als das in der Mannigfaltigkeit unserer Vorstellungen aufgefundene Gemeinsame. Um dieses Erkennen des Gleichen und Ungleichen, des Aehnlichen und Unähnlichen, um die Auffindung der Identität drehen sich alle Funktionen unseres Bewusstseyns. Die Identität ist das wahre charakteristische Merkmal unserer sämmtlichen höheren Geistes-Funktionen, das unterscheidende Grund-Merkmal unseres Geistes gegenüber der unendlich mannigfaltigen Erscheinungswelt. Vergleichungsbegriffe, welche auf die Identität Bezug haben, Verhältnisse des Gleichen und Ungleichen, des Aehnlichen und Unähnlichen, des Mehr und Minder in den verschiedenen geistigen Thätigkeitsweisen des Denkens, Fühlens, Begehrens sind daher die ersten im Geiste ausgebildeten Begriffe, die Formen, mit welchen er die Erscheinungen auffasst und zu Erkenntnissen ordnet; dies sind unsere Formal-Begriffe.

Solche Formal-Begriffe handhabt nun auch Xenophanes in seinen Beweisen und Schlussfolgerungen, und es ist wahrhaft interessant, dass wir die Begriffe von Gleich und Ungleich, die Vergleichungsbegriffe des Mächtigsten und

Vollkommensten, die Verhältnissbegriffe des Einen und des Mehreren, ja den der Einartigkeit und Identität selbst, also die allereinfachsten Formalbegriffe unseres Denkens in seinen Argumentationen antreffen. Mit diesen Formalbegriffen allein haben wir aber noch nicht die mindeste Erkenntniss von den Dingen selbst, nicht einmal eine Erkenntniss von dem Wesen unseres eigenen Geistes; diese aus blosen Funktionen unseres Bewusstseyns hervorgegangenen Begriffe sind absolut leer, und der Inhalt, der sie erfüllen soll, muss ihnen erst aus der Wahrnehmung der Erscheinungswelt, selbst der Erscheinungswelt unseres Geistes zukommen; denn selbst nicht einmal über die Natur unseres eigenen Geistes haben wir irgend eine unmittelbare Erkenntniss in unserem Bewusstseyn; wir müssen uns eben so gut erst durch Wahrnehmung und Beobachtung kennen lernen, wie den entlegensten Theil der himmlischen Gestirnwelt. Die Kenntnisse von der realen Erscheinungswelt, der geistigen sowohl wie der physischen, geben uns also erst den Inhalt zu jenen Gedankenformen, deren Hülfe, als der Denk-Werkzeuge unseres Geistes, wir dann allerdings unumgänglich nöthig haben, wenn wir diese Kenntnisse zu einem in sich zusammenhängenden Erkenntnisskreise verarbeiten wollen. Ohne die nur den scharfsinnigen Köpfen verliehene und auch ihnen nur nach langer Uebung ganz zu Gebote stehende Handhabung jener Formalbegriffe bleibt der Kenntnissschatz nur eine ungeordnete Masse, eine rudis indigestaque moles; ohne die Kenntnisse aber bleiben die Formalbegriffe leer, selbst wenn sie richtig sind. Dies ist nun, wie wir gesehen haben, bei Xenophanes keineswegs der Fall; die Darstellung seiner Beweise und Schlussfolgerungen musste im Gegentheile fast immer von dem Nachweise ihrer Fehlerhaftigkeit begleitet werden. Um aber gegen Xenophanes nicht ungerecht zu seyn, darf man nicht vergessen, dass wir bei ihm an den ersten Anfängen des abstrakten Denkens stehen, am ersten

Erwachen dieses ganzen logisch-metaphysischen Begriffskreises; wo der menschliche Geist sich die Denkgesetze, welche die Richtigkeit seiner Denkfunktionen bedingen, noch unmöglich konnte zum Bewusstseyn gebracht haben, da die Auffindung derselben erst in Folge vieler Fehlversuche, als die Frucht eines langen wissenschaftlichen Nachdenkens stattfinden konnte. Denn der menschliche Geist entdeckt die Naturgesetze seiner eigenen Organisation ganz und allein auf demselben mühsamen Wege der Betrachtung und des Nachdenkens, wie die Naturgesetze der physischen Erscheinungswelt auch. Und selbst der heutige Leser, wenn er nicht grössere und längere Uebung im abstrakten, logisch-metaphysischen Denken besitzt, wird zwar die Unrichtigkeit der von Xenophanes begangenen Fehlschlüsse im Allgemeinen fühlen, aber den Grund dieser Unrichtigkeit sich nicht immer leicht klar machen können. Aehnliche Fehler werden daher auch noch von unsern heutigen Forschern und Denkern in Menge gemacht; da das scharfe abstrakte Denken mit vollem Bewusstseyn der logisch-metaphysischen Gesetze nicht Jedermanns Sache ist. Es ist daher wahrhaft bewundernswerth, mit welcher Meisterschaft Aristoteles gerade in der von der Weisheit der neueren Skepsis verworfenen Schrift dasselbe bei seiner Kritik der Xenophaneischen Sätze handhabt. Das Studium der übel zugerichteten kleinen Schrift lohnt daher die darauf verwendete Mühe. Hätte aber auch die Kritik bei diesen Sätzen Nichts zu erinnern, so ist das Gedanken-Gewebe des Xenophanes doch immer blos formal gebildet und nicht aus einer genaueren Erforschung der realen Erscheinungswelt hervorgegangen; ganze ausgedehnte Gebiete desselben, wie der des Raumes und des Geistes, welche von seinen Vorgängern schon als selbstständig erkannt worden waren, entgehen seinem Scharfsinne völlig, weil er keine Kenntnisse von ihnen besass; und der Gottesbegriff seiner Vorgänger, — aus der Berücksichtigung aller wesensverschiedenen Bestandtheile des Vorhandenen

hervorgegangen, Geist und Stoff und den von ihnen seit aller anfangslosen Ewigkeit her erfüllten gränzenlosen unendlichen Raum in der Gottheit zusammenfassend, und dieselbe von der Welt, als einem nach den Vorstellungen der Alten zeitlich Entstandenen und einst wieder Endenden, ebenso räumlich Begränzten, und also in jeder Beziehung Endlichen, gerade durch ihre Unendlichkeit scharf sondernd, — verschwamm bei ihm mit der Welt zu einem unterschiedlosen materiellen Ganzen, das er unbefriedigend zwischen dem Endlichen und Unendlichen in der Mitte schwanken lässt. Es ist im höchsten Grade interessant, einen Geist wie Xenophanes aus Mangel an Kenntnissen von der realen Erscheinungswelt: an den naturwissenschaftlichen Kenntnissen der damaligen Zeit, so unvollkommen diese auch noch waren, durch sein spekulatives Streben nach dem höchsten Denkziele: dem Auffinden der dem Weltall zu Grunde liegenden Einheit, in die Beschränktheit des Materialismus fallen zu sehen: weil er auf diese Weise zwei Extreme in sich vereinigt, welche man in der späteren Zeit gewöhnlich nur von einander getrennt, ja in ganz entgegengesetzten Lagern wieder zu finden gewohnt ist. Denn die nämliche formale, des Denkmateriales aus der realen Erscheinungswelt, wegen ungenügender Kenntnisse, entbehrende Denkrichtung: das sogenannte reine Denken, die Spekulation, hat sich ebenfalls seitdem durch alle folgenden Jahrhunderte bis in die Gegenwart forterhalten, und bildet die schwache Seite aller Denker, die bei angeborenem Scharfsinne doch über die betreffenden Erscheinungsgebiete keinen genügenden Denkstoff, d. h. ungenügende Kenntnisse besitzen. Dies gilt in gleichem Maasse von den Gebieten der geistigen Erscheinungswelt, wie von denen der physischen, und eine Unzahl scharfsinniger aber hohler Theorien über Religion, Moral, Staat, Kunst, Erziehung, die wie dichte Schichten bald verwelkter und abgefallener Blätter den Boden der Wissenschaft

bedecken, sind die Erzeugnisse dieser spekulativen Richtung. Aber auch der Materialismus hat in den folgenden Zeiten bis in die Gegenwart seine eben so zahlreichen Vertreter gehabt. Zunächst aus dem Studium derjenigen Berufswissenschaften hervorgehend, die mit ihren theoretischen und praktischen Bestrebungen in den Kreis des materiellen Lebens eingeschlossen, einseitige Köpfe leicht die höheren geistigen Bestrebungen und die umfassenderen Thätigkeits-Kreise der Menschheit übersehen lassen, ist der Materialismus aber auch der naturgemässe Gegensatz zur spekulativen Richtung, und tritt immer dann ein, wenn in einer Epoche, wie gerade in unserer jüngsten Vergangenheit, diese spekulative Richtung ihre höchsten Paroxysmen erstiegen hat, und nun der ermüdete Geist einem Pendel gleich in das entgegengesetzte Extrem umschlägt, indem er die bisherigen Verirrungen erkennend mit eben so verblendeter Einseitigkeit sich in die entgegengesetzten flüchtet; wie dies eben jetzt bei uns der Fall ist. Aber gerade diese grossen Pendelschläge der Extreme, gerade diese Ebben und Fluthen der Tages-Meinungen sind die Schritte des grossen Bildungsganges der Menschheit, die einzelnen Wogen in seinem nie versiegenden Strome. Die Minderzahl der Nüchternen und Klarersehenden kann daher den Kampf der Extreme unbesorgt um das Schicksal der Geistesbildung seinen Gang gehen lassen. Krankheits-Krisen dürfen nicht gestört werden.

An diesen eigenthümlichen Gottesbegriff knüpft nun Xenophanes eine Polemik gegen die gewöhnlichen populären Vorstellungen der Griechen von der Götterwelt. Nicht als ob er die Existenz von Göttern überhaupt geläugnet hätte: nahmen ja doch auch seine Vorgänger neben der Urgottheit auch noch untergeordnete, mit der Welt zugleich entstehende und vergehende, also ganz gleich den Menschen endliche, kosmische und geistige Götter an: die beseelten Theile des Weltalles, z. B. die Himmelskörper, und die Dämonen, das antike Aequivalent unserer

Engel. In ganz ähnlicher Weise spricht auch Xenophanes von Göttern als Mittelwesen zwischen der Urgottheit und den Menschen in einem Fragmente,[240] das um so auffallender ist, als es gerade eine seiner Hauptlehren: die von der Einheit Gottes, enthält:

Nur Ein Gott ist allein, bei Göttern und Menschen der höchste,
Nicht an Gestalt noch auch an Gedanken den Sterblichen ähnlich.

Aber die im populären Ideenkreise angenommene Menschenähnlichkeit auch dieser Götterwesen, sowohl die Uebertragung der menschlichen Gestalt als auch der menschlichen Leidenschaften auf die Götter verwirft er durchaus,[240] da sie bei den Menschen ganz aus derselben Beschränktheit hervorgehe, mit der auch andersgestaltete Wesen, die Thiere z. B., wenn sie malen und Bildnisse machen könnten, den Göttern ihre Gestalt leihen würden. Wenn die Menschen sich die Götter unter Menschengestalt dächten, so sei das nicht besser als wenn Pferde sich dieselben als Pferde, oder Rinder als Rinder dächten.

Aber die Menschen vermeinen die Götter würden geboren,
So wie wir selber gebildet und ähnlich unseren Zügen,
Hätten unser Gewand und unsere Stimm' und Gestaltung;
Drum blauäugig und blond malt seine Götter der Thrake,
Doch stumpfnasig und schwarz malt sich der Aethiope die seinen.
Und so bilden Aegypter und Meder und Perser und Andre
Gleichfalls ganz nach der eignen Gestalt die Gestalten der Götter.
Alles dichten sogar den Göttern Homer und Hesiod an, —

Welche von Göttern am meisten verwerfliche Thaten besingen, —
Was nur immer bei Menschen zu Schimpf und Schande gereichet,
Stehlen und Ehebrechen und Sich-einander-betrügen.
Aber wenn Hände besässen die Rinder oder die Löwen,
Um mit den Händen zu malen und Werke zu bilden, wie Menschen,
Würden der Götter Gestalten sie malen und Leiber denselben
Bilden, so wie von Gestalt sie selber beschaffen sind Jedes:
Pferden ähnlich die Pferde, und Rindern ähnlich die Rinder.

Dies ist wohl das Stärkste und Treffendste, was gegen die menschenähnlich gedachten Vorstellungen vom Göttlichen je gesagt worden ist, und stimmt vollkommen zu andern ähnlichen Aeusserungen, welche schon vom früheren Alterthume dem Xenophanes beigelegt werden; wie wenn Aristoteles berichtet,[241] Xenophanes habe gesagt: diejenigen, welche behaupteten, die Götter würden geboren, seyen eben so gottlos als diejenigen, welche sagten, sie seyen gestorben; und weiter:[242] Auf die Frage der Eleaten: ob sie der Leukothea göttliche Verehrung erweisen und ihren Tod mit einem Trauerdienste feiern sollten, habe Xenophanes geantwortet: wenn sie dieselbe für ein göttliches Wesen hielten, so sollten sie ihren Tod nicht feiern, oder wenn sie dieselbe für ein menschliches Wesen hielten, ihr keine göttliche Verehrung erweisen. Es ist dies also eine förmliche und offene Opposition gegen die Volks-Religion und ihre verehrtesten Repräsentanten: einen Homer und Hesiod; dieselbe Opposition, die wir auch bei den späteren Denkern wiederfinden, wie z. B. bei Plato, und auch bei ihm wieder geradezu gegen Homer und Hesiod gerichtet. Hesiod und Homer waren als die

noch allgemein im Volke lebenden Darsteller des alten Glaubenskreises und insbesondere als die dem ersten Jugend-Unterrichte allgemein zu Grunde gelegten Dichter, dem griechischen Volke mit seinem Glaubenskreise eben so verwachsen, wie uns Modernen nur immer die Bibel. Man begreift also, wie eine Bekämpfung der Volksreligion sich auch zugleich gegen diese Dichter als ihre Hauptrepräsentanten richten musste, aber auch nicht minder, wie ein Angriff auf diese Dichter, selbst wenn er, wie bei Plato, verhüllt geschah, nothwendig als ein Angriff auf die Volksreligion gefühlt werden musste; ganz so, wie hier bei Xenophanes beide unumwunden mit einander Hand in Hand gehen. Die früher erwähnte beissende Aeusserung des Hiero, in welcher spottend auf des Xenophanes Angriffe gegen Homer angespielt wird, erhält hierdurch erst ihren charakteristisch gewürzten Beigeschmack. Was aber diese Angriffe noch besonders schärft, ist die strenge sittliche ja religöse Gesinnung, aus der sie hervorgehen. Denn dergleichen Angriffe, obgleich diese schon an sich den griechischen Volksglauben an seiner verwundbarsten Stelle trafen, erhalten für den Gläubigen ihre Bitterkeit doch erst durch den Ernst, der aus ihnen hervorblickt und der wie eine feindliche Gesinnung empfunden wird. Epicharm, der Schöpfer der sicilischen Komödie, der unmittelbare jüngere Zeitgenosse des Xenophanes, richtete seinen drastischen Witz ebenfalls gegen die Göttermythen, die er fast ausschliesslich zu Gegenständen seiner Lustspiele wählte, und nach den erhaltenen Fragmenten und Nachrichten spielten die Götter in seinen Stücken vor dem zuschauenden Publikum höchst seltsame Rollen, wie wir dies aus des Plautus Amphitruo sehen, der nach einer Epicharmischen Komödie gedichtet ist; aber dennoch lachte das Publikum und belustigte sich, denn es war Scherz. Ernst dagegen verzeiht sich in solchen Dingen nicht. Ein strenger Geist, der sich durch einen befremdenden eigenen Ideenkreis von den

Zeitgenossen abschied, und sich noch dazu durch eine Befehdung des Volksglaubens mit ihnen in Opposition setzte, konnte sich in der That keiner Gunst von ihnen gewärtigen, und musste sich nothwendig auf sich selbst beschränkt sehen.

An diese Gotteslehre, den theologischen Theil des Xenophaneischen Gedichtes knüpft sich nun, ganz wie bei seinen Vorgängern, auch ein physikalischer Theil, die Vorstellungen über die Natur der Sinnenwelt enthaltend. Dieser letzte Theil stand, wie aus den vorhandenen Nachrichten und Fragmenten hervorzugehen scheint, zwar nicht an Eigenthümlichkeit, wohl aber an Ausführlichkeit hinter dem ersten zurück. Die alten Berichterstatter haben uns wenigstens nur kärgliche Angaben über denselben erhalten. Ohnehin musste bei Xenophanes ein ganzer ausgedehnter Theil des Ideenkreises seiner Vorgänger: ihre Theorien über die Welt-Entstehung aus der Urgottheit, gänzlich mangeln, da er die Welt, als mit der Gottheit Eins und Dasselbe, für unentstanden und von aller Vergangenheit her ewig betrachten musste. Dies wird uns denn auch von den alten Berichterstattern als Lehre des Xenophanes ausdrücklich überliefert.[243] Aus demselben Grunde musste Xenophanes die Welt für unzerstörbar und bis in alle Zukunft hin ewig fortdauernd halten, wie dies dieselben Berichterstatter angeben.[243] Aus dieser Ewigkeit der Welt folgerte Xenophanes jedoch keineswegs auch eine absolute Unveränderlichkeit der Welt, wie einige Nachrichten übertreibend angeben.[244] Er nimmt vielmehr nicht blos der alltäglichen Sinneswahrnehmung gemäss die Veränderlichkeit der Einzeldinge an,[245] sondern auch allgemeine, in grossen Perioden eintretende Zustandswechsel der gesammten irdischen Welt, so dass sich dennoch trotz seiner Grundlehre von der Unentstandenheit und Ewigkeit der Welt etwas der Anaximandrischen Welt-entstehungs-Lehre Aehnliches in seinem Ideenkreise wiederfindet. „Xenophanes meint, so heisst es in einem

„alten Bericht,[246] dass die Erde einst vom Wasser ganz „aufgelöst gewesen sei, und behauptet hierfür folgende „Beweise zu haben: erstens würden immitten der Erde „und der Gebirge Muscheln gefunden; dann, sagt er, fänden „sich zu Syrakus in den Steinbrüchen Abdrücke von „Fischen und Seethieren; zu Paros in der Tiefe des Ge„steines Abdrücke von Fischen wie Häringe; zu Malta „Versteinerungen von fast allen Seethieren. Diese aber, „sagt er, seyen entstanden, als Alles einst Schlamm „gewesen sei; die Abdrücke aber in dem Schlamme seyen „hernach hart und fest geworden. Die Menschen aber „kämen alle um, wenn die Erde im Meere sich auflösend „zu Schlamm werde. Darauf beginne dann die Entstehung „der Dinge wieder von Neuem, und so träfe alle Welten „diese wechselnde Umbildung.“ Aus den in vielen Felsarten befindlichen Muscheln und den in den Steinbrüchen von Syrakus, Paros und Malta gefundenen Versteinerungen von Fischen und Seethieren und ihren Abdrücken schloss also Xenophanes, diese Steinmassen müssten einst Schlamm gewesen seyn, und nimmt dann demgemäss weiter an, die ganze Erde sei einst in einem solchen in Wasser aufgelösten schlammartigen Zustande gewesen. Bildete aber auf diese Weise der ganze irdische Theil der Weltkugel nur Eine in Wasser aufgelöste Schlamm-Masse, so war sie dann offenbar im Zustande der Urmaterie; denn ganz so, als eine Mischung von Wasser und Erde fassten ja Thales und Anaximander nach den Aegyptern die Urmaterie auf; die Erde entwickelte sich also auch dem Xenophanes aus der Urmaterie, dem Urschlamme, und die Anaximandrische Herkunft auch dieser Vorstellung ist also klar. Aus diesem ursprünglichen Schlamm-Zustande lässt er sie dann, einer anderen Nachricht zu Folge,[247] sich durch den Einfluss der Luft und der Wärme (des Feuers) in ihren jetzigen Zustand verdichten und verhärten (ἐξ ἀέρος καὶ πυρὸς συμπαγῆναι). Ein alter Berichterstatter[248] hat hieraus die Lehre von den vier Elementen

machen wollen, aber mit Unrecht. Denn die blosse Erwähnung von Erde, Wasser, Luft und Feuer, als bei der Weltbildung betheiligter Stoffe und Kräfte macht noch nicht die Elementenlehre aus, welche vielmehr wesentlich darin besteht, eine Zahl von Stoffen als zu einander gehörige Grundstoffe, als konstituirende Bestandtheile einer und derselben Urmaterie anzusehen. In dieser Form wurden die sogenannten Elemente vereinigt erst später aufgestellt; und gerade das Wesentliche der Zusammenstellung aller dieser Körper zur Konstituirung der Urmaterie fehlt bei den älteren Denkern; sie kommen bei ihnen Allen vor, aber als gesonderte selbstständige Substanzen. Das nach der Erstarrung und Trocknung der Erde gesondert zurückbleibende Meer schien nun dem Xenophanes gerade durch diese ehemalige Vermischung mit der Erde seine Salzigkeit erhalten zu haben,[249] in ähnlicher Weise wie auch Anaximander das Meer als einen Ueberrest der Urgewässer, der Urmaterie, betrachtete. Xenophanes adoptirte demnach ganz die Anaximandrische Vorstellung von der Erdbildung aus dem Nassen durch die Einwirkung der Wärme (des Feuers); er war gleich diesem in der Geologie wesentlich Neptunist. Erst mit der Verdichtung und Verhärtung der Erde lässt er dann das Menschengeschlecht und offenbar auch die übrigen Landthiere entstehen; denn auch diese konnten eben so wenig wie das Menschengeschlecht leben, wenn die ganze Erde in Wasser aufgelöst nur eine Schlamm-Masse bildete. Dieser Beginn unserer jetzigen Erdperiode und die Entstehung des jetzt lebenden Menschengeschlechts erscheint aber nach dem Wortlaut der oben angeführten Stelle durchaus nicht als eine eigentliche Neubildung, eine erste Entstehung der Erde und noch weniger der Welt, sondern es wird ausdrücklich gesagt: „wenn die Erde im Meere sich auf„lösend zu Schlamm werde, gehe ein bis dahin vorhan„denes Menschengeschlecht, also eine frühere Weltperiode, „unter, und darauf beginne dann die Entstehung der Dinge

„wieder von Neuem, und so träfe alle Welten diese „wechselnde Umbildung.“ Da nach den vorher angeführten Nachrichten Xenophanes die Ewigkeit der mit der Gottheit identischen Welt annahm, so setzt dies eine schon vorhergegangene unendliche Reihe solcher Umbildungen vor der Entstehung der jetzigen Weltperiode voraus, und es ist eben so natürlich, dass ihr eine eben so unendliche Reihe noch folgen werde. An eine in der damaligen Zeit begreiflicher Weise doppelt auffallende Naturerscheinung anknüpfend, welche eine einstige Auflösung der Erde im Wasser bewies, und nach dem einfachen Schlusse: dass Zustände, welche einmal dagewesen sind, auch wiederkehren können, wusste also Xenophanes die Anaximandrische Vorstellung von den unendlich vielen auf einander folgenden Welten, welche die Leere der gränzenlosen Ewigkeit so zufriedenstellend ausfüllt, trotz ihres scheinbaren Widerspruchs mit seiner Grundannahme von der Unentstandenheit der Welt doch in seinen Ideenkreis aufzunehmen;[250] ein neuer Beweis weiter, dass dieser ganz unter dem Einflusse des Anaximandrischen ausgebildet wurde. Auf diese sich immer wiederholenden Neubildungen der Erde und die mit ihnen wiederkehrenden neuen Entstehungen der irdischen Wesen bezieht es sich also, wenn Xenophanes in einem erhaltenen Bruchstücke seines Gedichtes sagt:[251]

Denn insgesammt sind wir aus Erd' und Wasser entstanden.

Oder in einem anderen Verse:[252]

Erd' und Wasser ist Alles, was nur entstehet und wächset.

Oder:[253]

Denn aus Erde ward Alles, und Alles wird wieder zu Erde.

Augenscheinlich ist dies aber auch in materialistischem Sinne gemeint; denn wenn Xenophanes aus Wasser und Erde, die ja auch nach Thales und Anaximander die

Bestandtheile der Urmaterie sind, den Ursprung alles Irdischen, auch des Menschengeschlechtes ableitet, so legt er offenbar Allem, also auch dem Geiste eine materielle Entstehung, einen materialistischen Ursprung bei,[254] ganz in Uebereinstimmung mit seiner Grund-Annahme von einer einzigen materiellen Substanz, auch in der Gottheit. Diese jetzige Lehre über den materialistischen Ursprung alles Endlichen, Vergänglichen, ist also nur die natürliche Konsequenz jener früheren allgemeineren Lehre von der Materialität der göttlichen Substanz. Zugleich aber erhellt, dass Erde und Wasser hier nur als Grundstoffe der irdischen Wesen, nicht aber als allgemeine Elemente aller Dinge erscheinen, wie ein Theil der alten Berichterstatter will;[255] denn von der eigentlichen Elementenlehre findet sich bei Xenophanes keine Spur.

Die Erde selbst muss sich Xenophanes, gleich Pherekydes, wieder nach althesiodischer, populärer Vorstellungsweise als Scheibe mit in den Abgrund hinabreichenden Wurzeln gedacht haben, da er in einem erhaltenen Fragmente sagt:[256]

Denn zu den Füssen erblickt man die Gränze der Erde nach oben,
Wo an den Aether sie stösst; ins Unendliche reichet das Untre.

Dass sich Xenophanes dabei das übrige Weltall als eine Kugel gedacht habe, erhellt aus der oben berührten Vorstellung von der Kugelgestalt der Gottheit, welche er der Gottheit offenbar nur wegen ihrer Identität mit der Welt beigelegt haben kann. Da diese Vorstellung von einer Kugelgestalt der Welt im populären Ideenkreis schon seit den ältesten Zeiten vorhanden war, weil sie in dem unmittelbaren Sinnenschein von einem Sternen- und Himmels-Gewölbe begründet ist, so lässt sich auch gar kein Grund denken, warum Xenophanes von ihr abgewichen seyn sollte. Die von Anaximander vorgetragene Lehre von den durchsichtigen inneren Firmamenten, von welchen

Sonne, Mond und Planeten getragen und bewegt seyn sollten, wird aber von den alten Berichterstattern dem Xenophanes nicht beigelegt: und in der That kann er sie auch nicht angenommen haben, da sie ihm ganz willkürlich ersonnen scheinen musste. Denn offenbar war sie nur zur Erklärung der von der allgemeinen kreisförmigen Bewegung des Himmels abweichenden Eigenbewegung von Sonne, Mond und Planeten durch Himmelskundige als eine Hypothese der damaligen Astronomie aufgestellt worden. Nun muss aber Xenophanes gar nicht die nöthigen astronomischen Kenntnisse besessen haben, um sich von dem regelmässigen Verlaufe der Himmelserscheinungen, welche diese Hypothese veranlassten, also insbesondere von der Eigenbewegung des Mondes, der Sonne und der Planeten gehörige Rechenschaft zu geben, und dann konnte er natürlich auch nicht das Bedürfniss fühlen, einen Grund für diese Regelmässigkeit aufzusuchen; eine Hypothese zu diesem Behufe musste ihm völlig grundlos dünken. Denn Xenophanes betrachtete Sonne, Mond und Gestirne, gleich den Kometen, Sternschnuppen und Blitzen, den Dioskuren, d. h. den St. Elms-Feuern und dem Regenbogen, als Ansammlungen entzündeter, aus der Erde aufgestiegener Dünste, gleichsam als feuriges Gewölke,[257] welche sich wie Kohlen entzünden und auslöschen, und jeden Tag neu entstehen; sie entzünden sich bei ihrem scheinbaren Aufgang, und erlöschen bei ihrem scheinbaren Untergang;[258] scheinbar aber ist beides, weil sich die Himmelskörper in Wirklichkeit, eben so gut wie die Wolken, in gerader Bahn durch das Unendliche hindurchbewegen, und der Schein der Kreisbewegung nur durch die wechselnde Entfernung hervorgebracht wird.[259] Solche Vorstellungen sind aber nur erklärbar aus einer völligen Unbekanntschaft mit den gesetzmässigen Orts-Veränderungen und ihrer regelmässigen periodischen Wiederkehr, wie sie bei allen diesen Himmelskörpern stattfinden, und wie sie wenigstens von Sonne und Mond schon dem Thales

sehr wohl bekannt waren. Aus einem ähnlichen mitten in ihrem gewöhnlichen Laufe stattfindenden Erlöschen und Wiederanzünden glaubte er auch die Finsternisse von Sonne und Mond erklären zu können,[260] von deren nach bestimmten Zeiten regelmässig erfolgender Wiederkehr er also ebenfalls keine Ahnung hatte. Aus dieser Vorstellung von einem täglich stattfindenden sich Entzünden und Erlöschen der Himmelskörper erklärt sich dann auch die Angabe der Alten:[261] Xenophanes habe eine unendliche Zahl von Sonnen und Monden angenommen. Alle diese Vorstellungen, an und für sich völlig werthlos, und nur dadurch bemerkenswerth, dass sie sich dem Volksglauben gegenüber, der diese Himmelskörper für Gottheiten hielt, durch eine gewisse Kühnheit und Freidenkerei auszeichnen, beweisen, dass Xenophanes von der eigentlichen Wissenschaft der damaligen Zeit, von den neuen durch Thales aus Aegypten nach Griechenland herübergebrachten astronomischen Kenntnissen durchaus keine Kunde hatte. Und dies konnte wohl kaum anders seyn, da diese bis dahin nur noch in einem ganz engen Kreise seiner jonischen Landsleute gepflegt wurden, und ihm bei seiner frühzeitigen Auswanderung und seinem darauf eingetretenen unsteten Leben ganz unzugänglich seyn mussten.

Um so mehr verdient es in hohem Grade Anerkennung, dass Xenophanes sich über die gänzliche Unsicherheit dieses naturwissenschaftlichen Theiles seines Ideenkreises durchaus keine Illusionen machte, sondern sich dieselbe mit völlig klarem Bewusstseyn eingestand; indem er in einem auf uns gekommenen Fragmente seine naturwissenschaftlichen Erklärungen mit den populären Vorstellungen von den Göttern ganz auf Eine Linie stellte:[262]

> Völlig Sicheres weiss kein Mensch, und wird es auch keiner
> Wissen sowohl von den Göttern, als was ich sage vom Weltall.

Träfe zufällig auch Einer das völlig Richtige, weiss er's
Selbst doch nicht; denn Wahn ist über das Alles verhänget.

Von seinen eigenen Meinungen sagt er daher mit gemessener Zurückhaltung:[263]

Wenigstens scheinet mir dies dem Richtigen nahe zu kommen,

wobei er hofft, dass man mit der Zeit das Bessere finden werde:[264]

Nicht ja von Anfang lehrten die Götter den Sterblichen Alles,
Sondern sie finden durch Suchen im Laufe der Zeiten das Bess're.

Die ersten ganz nüchternen und klaren Aeusserungen über die Unsicherheit und Mangelhaftigkeit der menschlichen Erkenntniss, sowohl der damals noch so äusserst unvollkommenen Naturwissenschaft, als auch des populären Glaubenskreises rühren also von Xenophanes her; Xenophanes beginnt den Reigen der Skeptiker, wie die Alten selbst angeben.[265] Als einen bekannten Bezweifler des Volksglaubens citirt ihn schon Aristoteles:[266] „Was die „Götter betrifft, so sind die gewöhnlichen Meinungen „vielleicht weder gut noch wahr, sondern es mag wohl „seyn, wie Xenophanes sagt; aber man glaubt's nun einmal." Aber auch als den ersten Urheber des wissenschaftlichen Zweifels betrachtete ihn schon das Alterthum.[263] Er ist der Erste, sagt der Pythagoreer Didymus[267] aus der Zeit des Nero, welcher mit wissenschaftlicher Einsicht die kecke Zuversichtlichkeit tadelte, und seine eigene Zurückhaltung und Bedächtigkeit mit den Worten bewies, dass Gott allein die Wahrheit wisse, dass aber für uns: Wahn über Alles verhängt ist. Zugleich aber beweisen die angeführten Stellen des Xenophanes, dass dieser Zweifel an der Erkenntniss keineswegs ein absoluter an ihrer Möglichkeit überhaupt war, wie manche Alten wollen,[268]

sondern nur ein relativer, der von allen Uebertreibungen frei und in dem damaligen Zustande des Wissens nur allzugegründet, sich mit der erreichbaren Wahrscheinlichkeit begnügte,[269] die allmälige Auffindung der Wahrheit aber von künftigen Fortschritten der Forschung erwartete. Dass sich in beiden Richtungen mit der weiteren Entwicklung der Wissenschaft selbst auch die Skepsis ausbildete, war etwas ganz Naturgemässes, da der neue Ideenkreis einerseits nothwendig früher oder später mit den populären Vorstellungen in Gegensatz und Kampf treten musste, und dagegen auch von diesen aus auf seine eigenen schwachen Seiten Angriffe zu gewärtigen hatte. Das Unerwartete ist nur, dass diese Skepsis schon so früh eintritt, und mit leidenschaftsloser Unpartheilichkeit zugleich nach beiden entgegengesetzten Seiten hin von Einem und demselben Manne geübt wird; offenbar, wie schon die Alten angeben,[270] weil er nur seine ihm eigenthümliche Gotteslehre als das einzig Sichere betrachtet, und neben ihr alles Uebrige für unsicher. In seiner Gotteslehre ist er Dogmatiker, in allem Uebrigen Skeptiker. Es ist dies eine bei jedem Denker zugleich begreifliche und verzeihliche Voreingenommenheit; da er die Wahrheit seiner Ansicht nur nach dem Eindrucke beurtheilen kann, den sie auf seine eigene Ueberzeugung macht. Dieser muss aber nothwendig um so grösser seyn, je schwieriger es ihm wurde, sich zu einer ihn befriedigenden Klarheit durchzuarbeiten. Wir finden daher bei den meisten selbstständigen Denkern diese felsenfeste Ueberzeugung von der ausschliesslichen Richtigkeit ihres ihnen eigenen, wenn auch noch so einseitigen Standpunktes.

Von dem psychologischen Ideenkreise, der auch bei Thales und Anaximander wenig entwickelt ist, wird uns weiter Nichts gemeldet, als dass Xenophanes die Seele, der alten populären Vorstellungsweise gemäss, gleich seinen Vorgängern für luftartig gehalten habe, wie Diogenes Laertius angibt.[271] Von weiteren Sätzen über

die Herkunft der Seele vor ihrer Geburt und von ihrer Fortdauer nach dem Tode, finden sich bei Xenophanes wie bei Anaximander keine Spuren. Ja, wenn man auf den lakonischen Bericht des Diogenes Laertius[271] ein Gewicht legen darf, so hätte Xenophanes die Unsterblichkeit der Seele geradezu geläugnet. Denn Diogenes sagt: „Er ist „der Erste, welcher erklärt hat, dass alles Entstandene „vergänglich ist, und die Seele Odem." Bei der im Nachsatz gegebenen materialistischen Definition der Seele, und der engen nicht blos grammatischen, sondern auch realen Verbindung beider Sätze lässt sich der Vordersatz kaum anders als mit Bezug auf die Seele verstehen. Wollte man ihn aber auch ganz allgemein auffassen, so kommt am Ende doch derselbe Sinn zum Vorschein.

Von einer genaueren Entwicklung sittlicher Begriffe und Lehren, einer Moral, wird Nichts gemeldet; die Alten beschränken vielmehr seinen Ideenkreis ausdrücklich auf das logische und physische Gebiet,[272] und verstehen unter jenem offenbar das bei seiner Gotteslehre zuerst angewandte Begriffsdenken; unter dem letzteren seine bisher vorgetragene Lehre vom Weltall. Wie bei Anaximander war also auch bei Xenophanes die Moral noch nicht in den Kreis der Wissenschaft aufgenommen.

Ueber die Zukunft der Welt stellte Xenophanes, wie wir oben schon gesehen haben, eine der Anaximandrischen Vorstellung von der successiven Aufeinanderfolge einer unendlichen Zahl von Welten ganz analoge auf, wonach eine unendliche Reihe wechselnder Umbildungen der Erde mit neu entstehenden und dann wieder untergehenden Menschengeschlechtern die ganze Ewigkeit ausfüllt.

Man sieht aus diesen Bruchstücken, dass auch bei Xenophanes der Verlauf des Ideenkreises im Grossen und Ganzen dem seiner Vorgänger gleicht, und dass er aus denselben wesentlichen Bestandtheilen, wie bei diesen, zusammengesetzt war: aus einer Gotteslehre, — einer die Welt-Entstehungslehre ersetzenden Vorstellungsreihe von

der Ausbildung der Erde, — einer Lehre vom Weltbau und einer Erklärung der physischen Erscheinungswelt, — einer, wie es scheint nur in sehr kümmerlichen Anfängen vorhandenen Seelenlehre ohne irgend eine wissenschaftliche Ausbildung der Moral und ohne Unsterblichkeitslehre, und endlich eine Vorstellungsreihe von der Zukunft der irdischen Welt, welche die Leere der gränzenlosen Dauer des Weltganzen wenigstens einigermassen befriedigend ausfüllte.

Auf diese Weise klärt sich der Xenophaneische Ideenkreis zur völligen Genüge auf und fügt sich aufs Beste in den geschichtlichen Zusammenhang ein. Das gewonnene Verständniss desselben erhärtet nun die ihm früher schon beigelegte Wichtigkeit in vollem Maasse. Denn Xenophanes stellt in ihm den ersten, wenn auch noch ganz verfehlten Versuch auf, dem zusammengesetzten Gottheitsbegriffe seiner Vorgänger, ihrer kollektiven Viereinigkeit von göttlichen Urwesen gegenüber, die Gottheit als die absolute substantielle Einheit alles Vorhandenen aufzufassen, den ersten Versuch eines Monismus, der höchsten und gesteigertsten Form des Monotheismus. Diese Substanz ist dem Xenophanes die Materie, denn er betrachtet, wie wir gesehen haben, die Gottheit als ein materielles Wesen, einen Körper, und das geistige Leben der Gottheit, ihre Intelligenz und ihren Willen, als Funktionen der Materie; demgemäss lässt er dann auch die endlichen beseelten Wesen und insbesondere die Menschen geradezu aus der Materie entstehen. So roh und ungenügend auch dieser erste Versuch eines Monismus uns erscheinen mag, so ist er nichtsdestoweniger die erste Aeusserung eines tief in der menschlichen Natur begründeten, mit der ganzen höheren, geistigen und religiösen Kultur aufs Engste zusammenhängenden Denkbedürfnisses. Denn überall wo das höhere Denken erwacht, richtet es sich auf die Läuterung des Gottesbegriffes, und das von Xenophanes trotz aller Mängel seiner Spekulation so

energisch erstrebte Ziel: den Gottesbegriff nicht blos als irgend eine abstrakte Einheit aufzufassen, sondern als die der wirklichen Gesammtwelt substantiell zu Grunde liegende Einheit, als die einheitliche Grundsubstanz des ganzen Weltalles, gerade dies ist sein höchster und gesteigertster Ausdruck.

Es erregt daher noch jetzt nach so vielen Jahrhunderten uns Spätgeborenen eine staunende Bewunderung, dass das griechische Volk schon gleich bei den Anfängen seines wissenschaftlichen Aufschwunges Geister mit solch einem Scharfblick hervorbrachte, dass sie, von dem dürftigsten Kenntnisskreise aus, sich zur Ahnung der grössesten Probleme emporschwangen, während die Neueren in der Menge ihrer Kenntnisse sich zersplitternd einer allgemeinen Gesammt-Auffassung der Dinge gar nicht mehr gewachsen scheinen und selbst für das Verständniss dieser alten Denker kaum noch Sinn haben. In diesem Reichthum an begabten Geistern liegt die wahre Grösse der griechischen Nation, in ihm auch die Grossartigkeit der griechischen Philosophie trotz aller ihrer Unvollkommenheit. Denn gerade dies, dass fast jeder dieser alten Denker ein neues Problem anregt, das er bei dem Kindheitszustande der damaligen Wissenschaft selbst zu lösen nicht im Stande ist, sondern den Gefeiten der nachkommenden Geschlechter zur Lösung hinterlassen muss, gerade dies gibt einer Geschichte dieser Philosophie für jeden schärferen und selbstständigen Kopf ihren höchsten Reiz. Und dies gilt denn auch in vollem Maasse von dem Gottheitsbegriffe des Xenophanes.

Zudem darf man über die Unvollkommenheit des Xenophaneischen Gottesbegriffes den Stab nicht voreilig brechen, denn wir haben überhaupt keinen, der die Lösung des Problems wirklich gäbe. Der ägyptische Urgottheits-Begriff, den Thales und Anaximander sich angeeignet hatten, der älteste und ehrwürdigste Versuch dies Ziel zu erreichen, bleibt doch bei einer ungenügenden Kollektiv-

Einheit stehen, und weiss die Grundbestandtheile der Dinge: Raum und Zeit, Stoff und Geist, nicht zu einer wirklichen Einheit zu verschmelzen. Diese Viereinigkeit werden wir bei den Neuplatonikern zu einer Dreieinigkeit vermindert finden, welche sie der zoroastrischen Lehre nachbildeten. Aber auch so bleibt der Gottesbegriff noch immer ein Kollektiv-Ganzes, das einer strengen Wesenseinheit nicht näher kommt. Eben so wenig haben die späteren Formen des Dreieinigkeits-Begriffes dies Ziel erreicht, und man kann sagen, dass bis auf diesen Tag das Denken zu einem streng einheitlichen, monistischen Gottesbegriffe noch nicht gelangt ist. Denn alle andern gemachten Versuche, der Einheit näher zu kommen, sind als verfehlt zu betrachten. Theils blieben sie, im Falle die Wesens-Verschiedenheit von Geist und Stoff klar zum Bewusstsein kam, bei der Trennung von Geist und Stoff stehen und fassten diese entweder als von einander unabhängig, gleich ewig und unendlich auf, wie es z. B. Aristoteles thut, und gelangten so statt zu einer Einheit nur zu einer unendlichen Zweiheit von Grundwesen; — oder sie suchten die Einheit dadurch zu erreichen, dass sie nur dem Geiste eine selbstständige ewige Existenz zuschrieben, indem sie die Gottheit als rein geistiges Wesen auffassten, und liessen den Stoff, die Körperwelt, aus einem nicht weiter denkbaren Nichts auf eine nicht weiter denkbare Weise geschaffen werden, wodurch natürlich nur eine Scheinlösung gewonnen wurde. Theils suchten sie aus mangelnder Erkenntniss dieser Wesens-Verschiedenheit zwischen Geist und Stoff eine Einheit dadurch herzustellen, dass sie Geist und Stoff vereinerleiten, und entweder den Geist als ein Erzeugniss des Stoffes ansahen, wie Xenophanes, oder den Stoff als ein Erzeugniss des Geistes, wie manche neuere Idealisten. Oder endlich dachten sie sich ein Mittleres, das zugleich Geist und Stoff seyn sollte, wie es Anaximenes thut, und in seine Fusstapfen tretend Heraklit. Ganz abgesehen

nun von den Mängeln, die jeder einzelnen dieser Ansichtsweisen eigenthümlich sind, kranken alle insgesammt an einem gemeinsamen Gebrechen: an dem Uebersehen des Raumes, der in seiner Unendlichkeit neben Geist und Stoff, beide in sich fassend, immer übrig bleibt, und die vermeintlich gewonnene Einheit durch die unberücksichtigte Selbstständigkeit seines Daseyns wieder aufhebt. Daher sich denn die mehrfach und zu verschiedenen Zeiten gemachten Versuche der Denker das selbstständige Daseyn des Raumes ganz zu leugnen, die dem einfachen Menschen-Verstande als eine so unbegreifliche Denk-Verirrung erscheinen, ganz einfach erklären: sie sind ein verzweifeltes Mittel, eine als unüberwindlich erkannte Schwierigkeit wegzuräumen.

An den Anfängen eines durch die ganze Denk-Entwicklung bis auf unsere Tage hindurchgehenden Strebens nach der Erreichung jener heller oder dunkler erkannten höchsten Einheit stehen wir also bei Xenophanes; und dies ist es, was seinem noch so rohen und unvollkommenen Ideenkreise seine Bedeutung und Anziehung verleiht. Es ist der erste Versuch, einen wirklich streng einheitlichen Gottesbegriff aufzustellen; der erste, wenn auch verfehlte Versuch eines Monismus.

Neben diesem ganz allgemeinen Interesse hat er aber auch noch ein geschichtlich nationales, das im Vergleiche zu jenem allgemeineren zwar zurücktritt, aber dennoch wohl verdient nicht übersehen zu werden. Xenophanes ist der erste eigentlich original und national griechische Denker. Er verarbeitet zwar einen fremden, von seinen Vorgängern ihm überlieferten Ideenkreis, einen fremden Stoff, aber er verarbeitet ihn mit solcher national-griechischer Geistes-Schärfe, er gestaltet ihn dem Inhalt und der Form nach so völlig um, er setzt sich mit ihm so sehr in Opposition, dass das aus der Verarbeitung hervorgehende Denk-Erzeugniss als ganz eigenthümlich und neu erscheint. Dies Eigenthümliche und Neue zeigt sich sowohl sachlich

in dem den wissenschaftlichen Scharfsinn, das eigentliche philosophische Genie, charakterisirenden Streben nach innerer Einheit, als formal in dem erwachenden abstrakten Begriffs-Denken, so unvollkommen es auch noch ist. Was künftig die griechische Wissenschaft vor der des Orients unterscheiden und auszeichnen sollte, das streng einheitliche Denken in abstrakter Begriffsform, dieses strenge Denken, das schon nach anderthalb Jahrhunderten durch Aristoteles auf eine so hohe Stufe gelangen sollte, dass es bis auf diesen Tag kaum erreicht, geschweige denn übertroffen ist, dies zeigt sich in seinen Anfängen bei Xenophanes. Dies national-griechische Element verhält sich nun bei ihm oppositionell, kritisch, skeptisch zu dem von seinen Vorgängern ihm überlieferten fremden Ideenkreise, und auch hier repräsentirt er die eigentliche national griechische Richtung, wie sie fortwährend auch in der späteren Zeit bei der Entwicklung der Geistesbildung sich thätig zeigt. Denn bemerkenswerther Weise gehören alle dogmatisch spekulativen Denker bis zu Aristoteles zu den Anhängern des fremden, nach Griechenland herübergebrachten dogmatischen Ideenkreises: des ägyptischen und persisch-baktrischen; während das eigentliche nationale Element, je mehr es erstarkt, diesem fremden orientalischen Ideenkreise gegenüber sich skeptisch, kritisch, negirend, zersetzend zeigt, bis aus diesem Kampfe des nationalen mit dem ausländischen Elemente ein geläuterter, selbstständiger, in Form und Inhalt nationaler Ideenkreis sich entwickelt, welcher, wie die griechische Kunst in ihrer höchsten Blüthe, alles Fremde, an seine ausländische Herkunft Erinnernde abstreift und wirklich original und national wird; wenn er auch natürlich eben so wenig, wie die Kunst, je aus dem geschichtlichen Zusammenhange, der geschichtlichen Fortbildung des aus der Fremde überkommenen Materiales heraustritt. Denn eine solche Originalität, wie die neueren Hellenomanen sie sich träumen, existirt auf der Erde nicht. Dazu müsste ein Genie aus dem

Monde herunterfallen und nicht auf irdischem Boden geboren seyn. Ein sehr bedeutendes Element der griechischen Geistesbildung findet also in Xenophanes seinen ersten Ausdruck und Anstoss, und auch in dieser Beziehung erregt sein Ideenkreis ein hohes Interesse.

Xenophanes war also wohl in jeder Beziehung einer genaueren und sorgfältigeren Berücksichtigung werth.

Anaximenes.

Das von Xenophanes zuerst erstrebte Ziel sehen wir alsbald von einem andern Jonier weiter verfolgt, und zwar von einem höheren Standpunkte aus und mit dem deutlichen Bestreben, die extremen Lehren des Xenophanes zu berichtigen und seine einheitliche Ansichtsweise mit dem naturwissenschaftlichen Ideenkreise der älteren jonischen Schule, und insbesondere des Anaximander in Uebereinstimmung zu bringen. Dieser jonische Denker war Anaximenes.

Anaximenes wird von den alten Chronographen mit seiner beginnenden Blüthezeit in das erste Jahr der 58. Olympiade, d. h. in's Jahr 548 vor Chr. G. gesetzt,[273] in die letzte Lebenszeit des Thales und Anaximander, kurz vor die Zeit der Eroberung Lydiens und Joniens durch die Perser unter Kyrus; denn die Einnahme von Sardes fällt in das dritte Jahr der 58. Olympiade, 546 v. Chr. G. Er war also noch ein Zeitgenosse von Thales und Anaximander, welche beide bald nachher um 545 vor Chr. G. starben; auch nennen ihn die Nachrichten ausdrücklich einen Bekannten und Genossen des Anaximander.[274] Und nun lässt sich auch nach einer anderen Angabe sein Geburts- und Todes-Jahr festsetzen. Denn Diogenes Laertius berichtet nach Apollodor,[275] Anaximenes sei in der 63. Olympiade geboren und um die Zeit der Eroberung von Sardes gestorben. Wenn Anaximenes in der 58. Olympiade 548 vor Chr. G. schon in der Lebensblüthe

stand, so kann er natürlich nicht erst in der 63. Olympiade, d. h. 528 vor Chr. geboren seyn, sondern es ist ohne grossen Aufwand von Scharfsinn klar, dass die Zahl 63 (ξγ′) nur ein Schreibfehler für 53 (νγ′) ist, Anaximenes also in der 53. Olympiade, d. h. 568 vor Chr. geboren wurde; und dann war er allerdings um die 58. Olympiade in seiner Blüthezeit, denn dann stand er im Beginn der Zwanzige. Eben so klar ist es, dass die zur Bezeichnung seines Todes-Jahres angegebene Eroberung von Sardes nicht die durch Kyrus im Jahr 546 vor Chr. G., sondern nur die spätere durch die Jonier 499 vor Chr. G. seyn kann. Denn im ersteren Falle wäre er ganz gleichzeitig mit Thales und Anaximander noch als 22jähriger Jüngling gestorben, was mit seinen Leistungen als Denker und Schriftsteller unvereinbar ist; im letzteren Falle dagegen, und diese Annahme bleibt demnach allein übrig, wäre Anaximenes in einem Alter von 69 Jahren gestorben. Die auf diese Weise sich ergebende Lebensdauer stimmt nun aufs Beste sowohl zu den übrigen Nachrichten, als auch zum inneren Entwicklungsgange des philosophischen Ideenkreises, und es ist nicht unergötzlich zu sehen, mit einem wie geringen Aufwand von gesundem Menschen-Verstande sich ein für unentwirrbar gehaltenes chronologisches Räthsel auflöst. Nichts ist lächerlicher, als diese tiefsinnig aussehende Skepsis, die sich mit ihren eigenen zu Riesen umgeschaffenen Windmühlen herumschlägt.

Anaximenes erlebte also, nach der Eroberung Kleinasiens und Joniens durch die Perser, die Regierungen des Kyrus, Kambyses, Smerdes und des Darius; im benachbarten Samos die Tyrannis der beiden Polykrates, Vaters und Sohnes, und in seinen männlichen Jahren des Letzteren kurze Glanzperiode und seinen tragischen Tod am Kreuze durch Orötes, den persischen Satrapen von Kleinasien und Jonien, in des Kambyses letzter Krankheit; im entfernteren Athen die Herrschaft und Verjagung der

Pisistratiden; und kurz vor seinem Tode noch den Aufstand der Jonier und insbesondere der Milesier unter Aristagoras zur Abschüttlung des persischen Joches sammt ihrem Zuge gegen Sardes, während dessen Einnahme durch die Jonier er als 69jähriger Greis starb. Er war ein jüngerer Zeitgenosse von Pherekydes; ein ganz gleichaltriger aber von Xenophanes und von Pythagoras; jenen kannte er wenigstens aus seinen Gedichten, diesen sah er als einen Fünfziger 514 vor Chr. G. nach dem nahen Samos zurückkehren, darauf in dem nicht entfernteren Delos seinen Lehrer Pherekydes auf dem Todesbette pflegen, und erlebte dann noch dessen glänzendes Auftreten in Unteritalien und seinen rasch sich verbreitenden Ruhm. Nicht minder lebendig war die Pflege der Wissenschaft in seiner nächsten Umgebung. Die von Anaximander gegründete Erdkunde war schon so populär geworden, dass Aristagoras, als er die Hülfe der Spartaner für den jonischen Aufstand in Anspruch nahm, seine Argumente durch eine in Erz gegrabene Erdtafel unterstützte, auf welcher Griechenland mit Kleinasien und Persien verzeichnet waren. Eben so sah er die ersten Anfänge der Geschichtsforschung unter seinen Augen entstehen, denn seine Landsleute und Zeitgenossen: Kadmus, Hekatäus und Dionysius, alle drei von Milet, waren mit Akusilaus und Charon von Lampsakus die ersten Geschichtschreiber. Die Blüthe der Dichtkunst dauerte ebenfalls immer noch steigend durch seine ganze Lebenszeit. Die Gnomiker Phokylides und Theognis waren schon in seiner Jugend berühmt, und doch überlebte ihn der letztere noch; der Jambograph Hipponax im benachbarten Ephesus, — Anakreon am Hofe des Polykrates zu Samos, — der Lyriker Simonides, der Dithyrambendichter Lasos von Hermione, die ersten Tragiker: Thespis, Chörilus, Phrynichus, am Hofe der Pisistratiden zu Athen, — die argivische Dichterin Telesilla, selbst noch der Schöpfer der sicilischen Komödie Epicharmus, alle diese waren Zeitgenossen von Anaximenes;

ja Aeschylus und Pindar lebten schon als Jünglinge in den letzten Jahren seines Greisenalters, wenn er auch ihren Ruhm nicht mehr erlebte; da Aeschylus gerade in dessen Todesjahre 499 vor Chr. G. als 25jähriger junger Mann mit seiner ersten Tragödie auftrat. Man sieht also, in welche hochgebildete Zeit des Anaximenes Leben fiel, und wie naturgemäss mit einem solchen Kulturstande auch der Aufschwung des höheren abstrakten Denkens verbunden ist.

Von den persönlichen Lebens-Verhältnissen des Anaximenes wissen wir Nichts weiter, als dass er auch ein Zuhörer und Schüler des Anaximander genannt wird.[276] Er stand also zu Anaximander in demselben Verhältnisse, wie Anaximander zu Thales, in dem eines lernenden Jünglings zu einem lehrenden älteren Manne, ja Greise, fast in dem eines Sohnes zu seinem Vater, wie es der Natur der Sache nach so vielfach unter den alten Denkern vorkommt. Denn im Jahre 548 vor Chr. G., in welches die Blüthezeit des Anaximenes gesetzt wird, war er 20, Anaximander 63 und Thales 92 Jahre alt. Des Anaximenes Jugendzeit fällt also allerdings noch mit des Thales Greisenalter zusammen, von einem näheren Verhältnisse melden aber die Nachrichten Nichts, was sich aus der grossen Alters-Verschiedenheit Beider leicht begreift, die einen genaueren Umgang wohl kaum zuliess. Desto einflussreicher auf seine Bildung muss aber der Umgang mit Anaximander gewesen seyn, da er gerade in die ersten Jahre des erwachenden Denkens und der jugendlichen Begeisterung fiel. Anaximenes verlor zwar seinen Freund und Lehrer bald, denn Anaximander starb um 545 vor Chr. G., als Anaximenes noch nicht in der Mitte der Zwanzige stand. Nichtsdestoweniger war aber der genossene Unterricht hinreichend, um den Anaximenes in die von Thales angeregte und von Anaximander fortgebildete naturwissenschaftliche Richtung dauernd einzuführen. Denn es wird uns ausdrücklich berichtet, dass Anaximenes gleich seinen

Vorgängern auch die Astronomie übte und insbesondere die von Anaximander gepflegten Beobachtungen mit dem Gnomon weiter ausbildete.[277] Ein dauerndes Denkmal dieses Unterrichtes besass aber Anaximenes auch an der Schrift des Anaximander, welche dieser wenige Jahre vor seinem Tode 547 vor Chr. G. veröffentlicht hatte, und welche, wie man sich leicht denken kann, für den jungen 21jährigen Anaximenes ein Gegenstand ehrerbietigen und begeisterten Studiums war. Wir sehen daher auch, dass Anaximenes eben so wie Xenophanes von dem Ideenmateriale Anaximanders ausgeht, und seinen eigenen Ideenkreis an dasselbe anknüpft. Dies ist in den überlieferten Zeit- und Lebens-Verhältnissen so sehr begründet, dass das Gegentheil geradezu befremden müsste.

Zugleich aber fällt die Veröffentlichung des Xenophaneischen Lehrgedichtes auch noch in des Anaximenes Jugendzeit, in das Jahr 540 vor Chr. G., in sein 28. Lebensjahr, sein beginnendes Mannesalter. Dass um diese Zeit schon ein reger literärischer Verkehr stattfand, braucht wohl nach dem, was schon früher und zuletzt noch über den damaligen Zustand der griechischen Literatur auseinandergesetzt wurde, nicht einer nochmaligen besonderen Beweisführung. Der Reichthum einer durch fast tausendjährige poetisch-literärische Thätigkeit angesammelten Masse von schriftlich hinterlassenen, vielfach kopirten und überall verbreiteten Dichtwerken, war jetzt schon in Griechenland so gross, dass er bald die Sammler-Liebhaberei hervorrief und die Gründung der ersten öffentlichen und zwar schon durch ihre Grösse im Alterthum berühmten Bibliotheken unter Pisistratus und Polykrates in Athen und Samos veranlasste.[278] Es wird also kein Vernünftiger sich mehr einbilden, dass ein in Gross-Griechenland veröffentlichtes Lehrgedicht nicht hätte in Jonien bekannt werden können, und dass in dieser Zeit bei dem allgemeinen, so blühenden Handels- und See-Verkehr nicht auch schon Handel mit Bücher-Rollen

und mit Kopien neuer literärischer Werke sollte getrieben worden seyn. Solche aus völliger Unkunde der geschichtlichen Verhältnisse hervorgegangene Vorstellungen, wie sie noch Wolf in seinen Prolegomenen zum Homer verräth, wo er das Rhapsoden-Gewerbe des Xenophanes als ein Zeichen der mangelnden Schrift-Uebung und der noch immer fortdauernden mündlichen Fortpflanzung literärischer Erzeugnisse betrachtet, können jetzt nur noch belächelt werden. Es kann also keinem Zweifel unterworfen seyn, dass Anaximenes das Lehrgedicht seines Landsmannes Xenophanes kennen lernte, und frühzeitig kennen lernte, da sich dessen Einfluss noch auf unwiderlegliche Weise in seinem eigenen Ideenkreise zeigt. Denn gerade das frappanteste aus der Lehre des Xenophanes, dessen einheitlichen Gottesbegriff, hat sich Anaximenes angeeignet, und gerade von ihm aus das Anaximandrische wissenschaftliche Material umgebildet.

Auf diese Weise erklärt sich das Eigenthümliche und von Anaximanders Lehre Abweichende in des Anaximenes Ideenkreise zur völligen Genüge. Da er seinen Freund und Lehrer früh verlor, so wirkten zwar die von Anaximander empfangenen Jugend-Impulse fort, konnten aber die Einwirkungen des in den Xenophaneischen Ansichten wirklich Grossartigen nicht verhindern; und in demselben Maasse wie Anaximenes mit seinem fortschreitenden Lebensalter sich von seinen Jugend-Eindrücken entfernte, musste er sich auch freier und selbstständiger in seinem Denken entwickeln.

Gleich Anaximander und Xenophanes schrieb auch Anaximenes eine Schrift über die Weltbildung;[279] sie fällt wohl erst in sein reiferes Mannesalter, da der in ihr vorgetragene wissenschaftliche Ideenkreis einer längeren Zeit zu seiner Entwicklung bedurfte. Denn er enthält, wie wir sehen werden, keineswegs eine blose Verbindung Xenophaneischer und Anaximandrischer Ansichten, sondern einen aus der Verarbeitung beider Ideenkreise gewonnenen

wirklich eigenthümlichen Standpunkt, der auf der einen Seite weder so grossartig und neu ist, dass er, wie der Xenophaneische, als das Produkt einer aufgeregten Jugend-Inspiration erschiene, aber auf der andern Seite im Einzelnen auch nicht so mangelhaft und unvollkommen, wie dieser, sondern im Gegentheile sorgfältig und klar ausgearbeitet; ganz wie es die Denkerzeugnisse guter Mittelköpfe zu seyn pflegen, wenn sie aus einem längeren und mit Liebe gepflogenen Nachdenken hervorgehen. Dafür spricht denn auch die Form der Abfassung. Denn die alten Nachrichten sagen,[280] die Schrift sei schon in einfacher, ungeschmückter jonischer Prosa geschrieben gewesen, und also nicht mehr in einer noch halb dichterischen Sprache, wie die des Anaximander; und auch dies ist naturgemäss, denn während des inzwischen vergangenen Zeitraumes hatte sich die Prosa schon zu bilden begonnen, und nicht blos in Jonien durch Kadmos und Hekatäos von Milet, sondern auch im übrigen Griechenland durch Akusilaos von Argos hatten die ersten Versuche der Geschichtschreibung stattgehabt. Anaximenes kann demnach seine Schrift nur in den letzten Jahrzehenden des 6. Jahrhunderts vor Chr. G., also frühestens um 520 vor Chr. geschrieben haben, was mit seinem reiferen Mannesalter zusammenfiele.

Auch des Anaximenes Schrift befolgte naturgemäss denselben Gang, wie die des Anaximander; sie beginnt mit der Lehre von der Urgottheit und mit der Entstehung des Weltalles aus der Urgottheit, und hört mit seiner Wiederauflösung in die Urgottheit auf. Auch Anaximenes verarbeitet gleich Xenophanes das Denkmaterial des Anaximander; zugleich schliesst er sich aber dabei der von Xenophanes eingeschlagenen monistischen Richtung an. So weit steht er also mit seinen Vorgängern auf gemeinsamem Boden, und in einem naturgemässen gemeinschaftlichen Entwicklungsgang. In Einem Punkte jedoch, und zwar in einem wesentlichen und Haupt-Punkte erhält die monistische Ansichtsweise des Xenophanes durch ihn

eine Umbildung; und zwar eine Umbildung, die einen wirklichen Fortschritt des Denkens bezeichnet und den Anaximenes seinen Vorgängern gegenüber als selbstständigen Denker darstellt. Dies ist die veränderte Fassung des von Xenophanes aufgestellten göttlichen Substanz-Begriffes.

Wie wir sahen, so brachte Xenophanes die Einheit seines göttlichen Substanzbegriffes dadurch hervor, dass er die selbstständige Existenz des Raumes läugnete, den Geist nur als eine Funktion der Materie auffasste und dadurch die Materie, den aus Erde und Wasser gemischten Urstoff, als die einzige einheitliche Substanz des gesammten Alls, d. h. der vereinigten Welt und Gottheit, übrig behielt, da ihm ja als nothwendige Konsequenz seines Materialismus Welt und Gottheit identisch waren. Die Rohheit dieser Methode zur Einheit der göttlichen Substanz zu gelangen war es nun gerade, welche dem Anaximenes Anstoss erregte; denn während er an der Einheit der göttlichen Substanz, als einer auch seiner Denkweise zusagenden Grundbedingung, fest hielt, suchte er sie doch auf einem ganz entgegengesetzten Wege zu erreichen. Anaximenes geht nämlich, im Gegensatze zu Xenophanes, von Dem aus, was er für die geistige Substanz, für die Substanz der Seele hält, und diese geistige Substanz betrachtet er als den Urquell alles Vorhandenen, als Urgottheit, und aus dieser Ur-Substanz lässt er Alles, von den Göttern und Geistern an bis zur gröbsten Materie herab, sich entwickeln und hervorgehen. Er ist also der erste Spiritualist, wenn auch Spiritualist in einer für uns höchst verwunderlichen und befremdlichen Form. Gemäss der damals herrschenden Vorstellung von Geist und Seele, nicht blos im populären, sondern auch im wissenschaftlichen Ideenkreise sowohl seiner Vorgänger als auch der Aegypter, betrachtet er nämlich die Luft, den Odem als die Substanz der Seele. „Wie unsere Seele, Luft seyend, uns zusammenhält, so umfasst auch Luft und Odem die ganze Welt“, so lauten seine Worte.[281]

So fremdartig uns auch diese Vorstellungsweise jetzt erscheint, so hatte sie doch in der That bei der alten Weltanschauung ihre Berechtigung. Denn das gesammte frühere Alterthum dachte sich die menschliche Seele als ein den Körper erfüllendes Luft- oder Aether-artiges Wesen; unter Aether jene dünnere, reinere Luft verstanden, welche nach der Meinung des Alterthums die höheren Regionen der Weltkugel erfüllt. So fanden wir diese Vorstellung vom Aether als dem Geiste in dem Urgottheits-Begriffe der Aegypter, so bei dem ihnen so nahe stehenden Pherekydes, so bei Anaximander und Xenophanes; so werden wir sie auch noch bei den späteren griechischen Denkern fortdauernd wieder vorfinden. Ein Beweis ist die bekannte, schon früher bei Pherekydes zur Erläuterung angeführte Stelle aus den Fragmenten des Euripides:

Siehst Du den gränzenlosen Aether über uns,
Der diese Erde rings in feuchten Armen hält?
Der, wisse, der ist Zeus; in dem erkenne Gott.

Die Vorstellungen von Geist und Aether, Luft sind also im Alterthum aufs Engste mit einander verknüpft, so fremdartig dies uns auch vorkommen mag, und die obige Stelle enthält nach der Denkweise des Alterthums ganz einfach die Vorstellung von einem den unendlichen Raum erfüllenden Geiste, als welchen auch wir die Gottheit auffassen müssen, wenn wir uns überhaupt bei der Vorstellung von einer allgegenwärtigen Gottheit Etwas denken wollen. Unsern verfeinerten modernen Begriff vom Geist kennt aber das gesammte Alterthum noch gar nicht. Wir haben ihn auch in der That so verfeinert, dass er sich zu etwas ganz Unfasslichem, in seinem Wesen völlig Unbegreiflichen verflüchtigt hat, von dem wir Nichts kennen, als seine Thätigkeiten: Bewusstseyn und Willen, von dessen Wesen wir aber so wenig wissen,

als von den Bewohnern des Mondes. Und es ist heilsam, dass wir uns diesen Sachverhalt in's Gedächtniss rufen, damit wir nicht, wie es so häufig geschieht, im Traume eines eingebildeten Besserwissens, mit Bedauern auf die Unwissenheit der Alten herabsehen; während doch dies vermeintliche Besserwissen genauer untersucht zu einem gleich grossen und gleich beschämenden Nichtwissen zusammenschwindet, da es nicht einmal das Bewusstseyn seiner Leere besitzt, und, — bei den bedeutendsten und wichtigsten Begriffen, — nicht etwa blos die Menge trifft, die ohnehin gedankenlos dem Strome der Meinung folgt, sondern die Wissenschaft selber.

Es ergibt sich also, dass Anaximenes seinen auf den ersten Anblick uns so befremdenden Begriff von Geist und Seele sich gar nicht selber gebildet hat, dass er in diesem Punkte gar nichts Neues schuf, und darin gar kein selbstständiger und schöpferischer Denker ist, sondern dass er ganz einfach nur den im ganzen Alterthume herrschenden Begriff von Geist und Seele sich aneignete, und von ihm dann ausging.

Da nun Anaximenes die Erde von Luft umflossen sah, und demnach von Luft, Aether, auch die höheren Regionen der Weltkugel erfüllt denken musste, so lag es ihm nahe, sich auch den unendlichen Raum rings um die Weltkugel von Luft, Aether, ausgefüllt zu denken, da ja schon seine Vorgänger und die Aegypter den unendlichen Raum neben der Urmaterie auch mit dem Aether, dem Urgeiste, als den beiden Hauptbestandtheilen der Urgottheit erfüllt dachten. So gelangte also Anaximenes höchst einfach zu seiner Vorstellung von einem die Weltkugel rings umschliessenden, die gränzenlose Unendlichkeit ausfüllenden Aether, seiner unendlichen gränzenlosen Luft.[282] „Denn die Naturkundigen," sagt „schon Aristoteles, „welche einen Stoff (σῶμα) ausserhalb „der Welt annehmen, bestehe er nun aus Luft, oder aus „etwas Anderem der Art, müssen ihn natürlich gränzenlos

„und unendlich seyn lassen."[283] Da er nun aber auch die Seele für Luft hielt, Luft und Geist ihm also gleichbedeutend war, so ergab sich ihm von selbst, dass der das Weltall umgebende Geist, die Urgottheit, eben nur jene das Weltall umgebende und die Unendlichkeit erfüllende Luft seyn könne. Dies führte ihn also zu seinem uns so befremdenden Satze: dass die Luft, der Aether, die Gottheit sei.[284]

Da nun aber auch die tägliche Erfahrung den Anaximenes lehrte, dass aus den Dünsten des Luftkreises der Regen entstehe, so musste ihm die Annahme eines besonderen mit dem göttlichen Geiste in der Urgottheit verbunden Urstoffes, des Wassers, wie sich ihn Thales nach den Aegyptern gedacht hatte, als unnöthig erscheinen, und die Luft, da sie dem Wasser sein Entstehen gab, musste ihm auch zugleich der Urstoff seyn, der unendliche Ur-Beginn, das unendliche Ur-Element alles Vorhandenen (ἀρχὴ, ἀρχὴ τῶν ὅλων, στοιχεῖον, wie sich die alten Berichterstatter ausdrücken).[285]

So kam auch Anaximenes, gleich Xenophanes, zur Annahme einer einheitlichen göttlichen Ursubstanz (μίαν ὑποκειμένην φύσιν sagt Simplic.),[286] welche Geist und Stoff als ein ungesondertes Eine in sich fasste, eine streng einheitliche Urgottheit; nur dass in dieser Einen Ursubstanz die Vereinigung der von Anaximander gesondert aufgestellten Substanzen von Geist und Stoff in entgegengesetzter Weise wie bei Xenophanes stattfand. Denn Anaximenes betrachtete die geistige Substanz, die Luft, den Aether, als die einzig selbstständige, und die Materie nur als eine abgeleitete gröbere Form der geistigen; während umgekehrt Xenophanes die Materie für die einzig selbstständige Substanz erklärte, und den Geist, die Seele sich als eine blosse Funktion, eine blosse Thätigkeitsweise der Materie dachte.

Dieser Luft als der Urgottheit legte nun Anaximenes, an Anaximander sich anschliessend, als Wesens-Eigen-

schaften die zeitliche und räumliche Unendlichkeit bei: Ewigkeit und unendliche Ausdehnung, und als einer geistigen Substanz, welche die Quelle alles Lebens ist, ewige Bewegung, d. h. natürlich Selbstbewegung, Eigenleben.[287]

Man sieht also, dass Anaximenes wieder zur älteren Anaximandrischen Auffassungsweise zurückkehrt, indem er der göttlichen Substanz als wesentliches Merkmal wieder die Unendlichkeit zueignet, die ihr Xenophanes wegen seiner materialistischen Vereinerleiung von Gott und Welt abgesprochen hatte. Anaximenes wird daher von den alten Berichterstattern, in Bezug auf die Gottheit als das Unendliche, neben Anaximander gestellt.[288] Indem er hierdurch die Urgottheit, das Unendliche, von der Welt, dem Endlichen, wieder mit logischer Konsequenz trennt, und nur die Gottheit als auch zeitlich unentstanden und ewig, die Welt dagegen, als aus dem Aether, der Luft, entstehend und auch wieder in dieselbe sich auflösend, also auch als zeitlich endlich und begränzt auffasst, befreit er seinen einheitlichen Substanzbegriff von allen jenen Widersprüchen und sich selbst aufhebenden Begriffs-Zwittern, die ihn in der materialistischen Auffassungsweise des Xenophanes unheilbar entstellten. Zugleich aber sieht man auch, wie Anaximenes, abweichend von Anaximander, die aus der Selbstständigkeit des unendlichen Raumes für die Einheit des Gottesbegriffes hervorgehende Schwierigkeit dadurch zu beseitigen sucht, dass er den Raum nicht als ein selbstständiges Urwesen neben dem Urgeiste, sondern gleich der Ewigkeit und der Eigenbewegung, als eine blosse Wesens-Eigenschaft des Urgeistes (des Aethers, der Luft) betrachtete. Diese Auffassungsweise des Unendlichen erscheint also offenbar als eine Umbildung der Anaximandrischen unter dem Einflusse des Xenophaneischen Monismus.

Es begreift sich demnach jetzt vollkommen, wie Anaximenes von dem Urgottheits-Begriffe der Früheren

auf den seinigen kommen konnte; die Brücke, welche vom einen zum andern führt, ist noch völlig erkenntlich; obgleich natürlich Jemanden, der in der modernen Denkweise befangen ist, welche Stoff und Geist als ganz entgegengesetzte Dinge trennt und die Gottheit nur als ein geistiges Wesen auffasst, ein solcher Gottesbegriff im höchsten Grade unerklärlich und ungereimt vorkommen muss.

Aus dieser monistischen Auffassungsweise der göttlichen Ursubstanz folgt nun als unmittelbare Konsequenz auch eine eigenthümliche Theorie der Weltbildung, welche die alten Berichterstatter ausdrücklich auf den Anaximenes als ihren Schöpfer und ersten Urheber zurückführen.[289] Weil nämlich Anaximenes die göttliche Ur-Substanz nicht als ein Vielfaches, sondern als ein Einfaches betrachtete, so konnte er auch nicht, gleich den Früheren, die Welt aus der Gottheit durch Ausscheidung ihrer Bestandtheile, durch Trennung des Entgegengesetzten und Verbindung des Verwandten sich zusammensetzen lassen, sondern sie musste sich ihm aus dem Einfachen: der Luft, durch deren ewige Selbstbewegung entwickeln. Da nun die Luft feiner ist, als die übrigen gestalteten Dinge, so konnte diese nur durch Verdichtung aus der Luft entstehen, und umgekehrt das noch Feinere, z. B. das Feuer, nur durch Verdünnung.[290a] Die Vorgänge des Entstehens und Vergehens geschahen ihm also nur durch Verdichtung und Verdünnung, wobei er Wärme und Kälte nicht als selbstständige Kräfte, sondern als Zustände des Urstoffes, der Luft, jene als Verdünnung, diese als Verdichtung auffasste;[290b] nicht ohne auch hier in so weit einen richtigen Blick in das Wesen der physischen Erscheinungen zu thun, dass er doch wenigstens den Zusammenhang von Wärme und Kälte mit jenen beiden Aggregat-Zuständen der Körper herausfühlte. Denn die Kälte ist es ja, die eben so gut wie ein hoher Druck die Dichtheit der Materie vermehrt, während die Wärme die gegenseitige Verbindung der Stofftheilchen aufhebt und die Dichtheit der Körper

vermindert. Aus der verdünnten Luft lässt er also Feuer entstehen, aus der verdichteten Wind, dann Dunst und Nebel, dann Wasser, dann Erde, dann durch die stärkste Verdichtung Gestein.[290c] So sehr dies Alles nur wie eine phantastische Dichtung aussieht, und es in der That auch war, da die Nachweisung eines solchen Vorganges den damaligen Denkern ganz unmöglich fallen musste, so liegt doch diesem Denk-Gespinnste die Vorahnung eines von der neueren Naturwissenschaft gewonnenen Satzes zu Grunde, wonach ein und derselbe Körper allerdings in den verschiedenartigsten Stufen der Verdünnung und Verdichtung: in den drei verschiedenen Aggregat-Zuständen des Luftförmigen, Flüssigen und Starren, je nach den verschiedenen Graden der Hitze und Kälte vorkommen kann; wie z. B. das Wasser bei einem hohen Wärmegrad sich in luftförmigem, bei gewöhnlicher Temperatur in tropfbar flüssigem und bei grösserer Kälte in starrem Zustande befindet, so dass die Möglichkeit, selbst Luftarten zu tropfbar flüssigen und bei einem entsprechend hohen Kältegrade sogar zu starren Körpern zu verdichten, von der neuesten Wissenschaft anerkannt und wenigstens bei einzelnen Luftarten auch schon nachgewiesen ist. Auch in dieser Beziehung ist also der Traum des Anaximenes doch weniger abentheuerlich, als er auf den ersten Anblick erscheint.

Die auf diese Weise aus der geistigen Ursubstanz, der Luft, entstandene und von ihr durchdrungene und rings umgebene Weltkugel, muss auch Anaximenes, wie sich als unmittelbare Folgerung von selbst ergibt, und auch als gemeinsame Lehre aller älteren Denker angegeben wird,[291] eben so wie seine Vorgänger für beseelt gehalten haben; und wenn er demgemäss von aus der Luft entstandenen Göttern und göttlichen Wesen redete (θεοὶ καὶ θεῖα), so muss er gleich Anaximander und Thales nicht blos eigentlich geistige Wesen: die Götter und Geister, Dämonen,[292] sondern auch die Weltkugel selbst und die

Theile der Weltkugel: die Firmamente und Himmelskörper hierunter verstanden haben.

Bei der Weltbildung lässt Anaximenes die Erde zuerst entstehen, und aus den von ihr aufsteigenden Dünsten dann die übrigen feurigen Himmelskörper und Gestirne.[293] Die Erde lässt Anaximenes wie Anaximander in der Mitte der Welt frei schweben, von der in der unteren Hälfte der Weltkugel zusammengepressten Luft getragen;[293] nur denkt er sich dieselbe als eine ganz flache Scheibe, gleich einer runden Tischplatte.[294] Als eine solche flache Scheibe betrachtet er auch die Sonne.[295] Die Sterne, nämlich die Planeten, lässt er mit festen, erdartigen, aber unsichtbaren, d. h. krystallartigen (κρυσταλλοειδής) durchsichtigen Körpern verbunden seyn, die sich mit ihnen zugleich herumbewegen; d. h. er denkt sie nicht im Raume frei schwebend, sondern an krystallenen Kugelgewölben befestigt, die, indem sie sich um ihren Mittelpunkt herumdrehen, zugleich die an ihnen gleich eingeschlagenen Nägeln befestigten Planeten mitbewegen.[296] Es ist dies dieselbe Vorstellung, die auch bei Anaximander vorkam, und wie dort schon bemerkt wurde, von da an im ganzen späteren Alterthume allgemein herrschend war und sogar in die astronomischen Systeme überging. Ganz übereinstimmend hiermit betrachtet er auch den äussersten Umkreis der Weltkugel, d. h. den Fixsternhimmel als eine erdartige feste Masse,[297] an welche die Fixsterne festgeheftet seien; eine Vorstellung, die ihm ebenfalls nicht eigen, sondern durch das ganze Alterthum hindurch verbreitet war. Dieser Vorstellung gemäss liess nun Anaximenes die Bewegung des Himmels und der Gestirne nicht blos über, sondern gleichmässig auch unter der Erde, also um die Erde ganz herum (περὶ γῆν) vor sich gehen. So berichtet, dem gesunden Menschenverstande gemäss, ein Theil der Alten;[298] während Andere, und mit ihnen die meisten Neueren, die eine besondere Liebhaberei an allem den Alten beigelegten

Unsinn haben, die Bewegung des Himmels sich nicht unter der Erde fortsetzen, sondern die Gestirne, am Horizonte angelangt, von Westen sich wieder nach Osten seitwärts, „wie eine Kappe auf dem Kopfe," herumbewegen lassen; ein Missverständniss aus völlig unbegreiflicher Gedankenlosigkeit, da eine solche Seitenbewegung bei der ausdrücklich überlieferten und von den kopflosen Nachschreibern selbst berichteten Festigkeit und Starrheit des Himmelsgewölbes platterdings eine Unmöglichkeit ist.

Noch mehr das Kindesalter der Naturwissenschaft bezeichnend und für uns völlig werthlos sind seine weiteren Versuche von den physischen Erscheinungen des Dunstkreises und der Erdoberfläche: des Regens und Schnees und Hagels, des Regenbogens, des Meerleuchtens, Erdbebens u. s. w. eine Erklärung zu geben.

Von seiner Lehre über das Menschengeschlecht wird uns Nichts berichtet, als die schon angeführte Vorstellung, dass die Seele ein luftartiges Wesen sei.[299] Ohne Zweifel hatte er gleich Anaximander diesen Theil des Ideenkreises, als seiner vorwiegend naturwissenschaftlichen Richtung ferner stehend, selber nur karg behandelt.

Von seiner Lehre über die Zukunft des Weltalles wird uns nur ganz im Allgemeinen gesagt, auch er habe gleich seinen Vorgängern die Welt für vergänglich gehalten und eine Wiederauflösung derselben in die göttliche Ursubstanz, die Luft,[281] angenommen. Die ihm aber weiter auch noch beigelegte Lehre von der Zahllosigkeit der Welten beweist, dass er von Anaximander die Vorstellung von einem ewig sich auf einander folgenden Wechsel von Weltbildungen und Weltzerstörungen angenommen hatte.[300]

Dies ist es, was wir von dem Ideenkreise des Anaximenes wissen. Es hat allen Anschein, als sei er neben seiner Gottheitslehre vorzugsweise auf eine Erklärung der Natur-Erscheinungen gerichtet gewesen, und habe zum grössten Theil einen physikalischen Inhalt gehabt:

dies scheint sich wenigstens aus den von den Alten berichteten Erklärungen des Regens, Schnees und Hagels, des Regenbogens, Meerleuchtens, Erdbebens u. s. w. als eine nahe liegende Vermuthung zu ergeben.

Mit Anaximenes hört die Reihe der milesischen Denker auf. Der jonische Aufstand gegen Darius unter Aristagoras, in dessen erstes Jahr, nach unserer Annahme, der Tod des Anaximenes fällt, gleichzeitig mit der Einnahme und Zerstörung von Sardes durch die Jonier, 499 vor Chr. G., endete schon nach einigen Jahren, 494 vor Chr. G., ganz unglücklich mit der Wiederunterwerfung Joniens und der Eroberung Milets durch die Perser, so dass Milet sich von da an nie völlig zu seiner alten Blüthe erheben konnte. Die Anfänge der Philosophie fallen in das letzte Jahrhundert seines Glanzes und es hat durch seine grossen Männer, einen Thales, Anaximander, Anaximenes, den Ruhm, die erste Pflegstätte der höheren geistigen Bildung in Griechenland gewesen zu seyn.

Die von den milesischen Denkern begonnene Pflege der Wissenschaft starb jedoch mit dem Falle Milets in Jonien nicht aus, sondern dies lieferte noch in den nächsten Generationen eine Zahl von Männern, die sich an der Literatur überhaupt, namentlich an der Geschichts-Schreibung und -Forschung und an der Fortbildung der Philosophie insbesondere lebhaft betheiligten. Es sind zum Theil noch Sterne erster Grösse, wie ein Herodot in der Geschichtschreibung und ein Heraklit in der Philosophie. Neben Heraklit glänzen dabei noch ehrenwerthe Namen: ein Anaxagoras, Archelaus, Melissus. Ihnen Allen ist die von Thales angeregte Vorliebe für die Naturphilosophie und die Naturwissenschaften gemeinschaftlich. Eben so wenig geht die eigenthümliche Richtung des Anaximenes mit ihm unter; er findet im Gegentheile in seinem Landsmanne und jüngeren Zeitgenossen Heraklit von Ephesus einen nahe verwandten Geist, und die von Anaximenes eingeschlagene Richtung wird durch Heraklit

auf einen solchen Gipfelpunkt gesteigert und erhält durch diesen einen so vollendeten Ausdruck, dass sein System, bei aller Dichtung des Inhaltes, als eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der Entwicklung des menschlichen Denkens dasteht. Nichtsdestoweniger war der Stern Joniens im Sinken; der Mangel der Freiheit entzog der geistigen Thätigkeit die Lebensluft, die Masse ging in den materiellen Interessen unter, und die letzten Pfleger der Wissenschaft sahen sich durch den Verfall Joniens gezwungen, die Heimath zu verlassen und gleich Pythagoras und Xenophanes nach den freieren griechischen Staaten überzusiedeln: ein Anaxagoras und Archelaus nach Athen, ein Herodot nach Italien.

Während so Jonien von seiner Höhe herabsank, ging die geistige Hegemonie an andere griechische Stämme über; zunächst an die Italioten, die blühenden griechischen Städte in Unteritalien, und später an Athen. In Unteritalien findet jetzt das geistige Leben seinen Brennpunkt, um welchen die Denker der übrigen griechischen Staaten, wie um ihre Sonne, kreisen; und nun erst beginnt jener Aufschwung des griechischen Denkens, der nicht blos die höhere Bildung des Alterthums hervorbrachte, sondern auch auf die höhere Bildung sämmtlicher neueren Völker noch bis auf diesen Tag seinen Einfluss erstreckt. Diese ganz schlecht gekannte und von dem Wuste des späteren Verfalles der griechischen Welt überdeckte grosse Zeit in ihrem einstigen Glanze wieder aufzuwecken, soll unser eifrigstes Bestreben seyn. Pythagoras ist es, der sie hervorrief.

Pythagoras.

Indem die Darstellung jetzt zu Pythagoras übergeht, betritt sie ein Gebiet, in welchem sich alle Schwierigkeiten der bisherigen Untersuchungen im höchsten Maasse häufen, während zugleich die Wichtigkeit des Gegenstandes in demselben Grade wächst. Denn Pythagoras muss geradezu als der Mittelpunkt aller bisherigen Untersuchungen betrachtet werden, und von der völligen Aufhellung seiner Lehre hängt die richtige Einsicht in die Entwicklung der alten Philosophie und die Verscheuchung der bisherigen Vorurtheile ab. Wir wollen also keine Mühe sparen.

Die Verwirrung aber, die wir in den Sachen und in den Köpfen vorfinden, ist ganz unglaublich. Die Zerstörung der Zeit und die der neueren Kritik haben mit einander gewetteifert, dies einst so glänzende Gebiet zu einem öden Trümmer- und Schutthaufen, zu einem abschreckenden Schauplatz der Verwüstung umzuschaffen. Eine ausgedehnte Literatur theils philosophischer Schriften der pythagoreischen Schule selbst, theils gelehrter geschichtlicher Arbeiten über sie, aus den Zeiten der Aristoteliker und Alexandriner, ist völlig untergegangen, und wir haben nur noch Bruchstücke und Auszüge aus ihnen in den kopflosen Sammelwerken der späteren Jahrhunderte, überschüttet mit all dem Wuste der Träumerei, des Aberglaubens und der Wundersucht, der in den Zeiten des geistigen Verfalles die unverstandene Grösse ver-

gangener schönerer Tage überwuchert. Aus diesem Schutte aber die Trümmer des ächten Alten hervorzusuchen, und darnach die untergegangenen Schöpfungen zu erkennen und zu ergänzen, war den Neueren bei den Vorurtheilen ihrer Zeit und ihrer Richtung so gut wie unmöglich, da es ihnen zu einem Verständniss dieser untergegangenen Geistesbildung an der unumgänglichen Vorbedingung: an der geschichtlichen Erkenntniss der früheren Kulturzustände sowohl des Orients als der Griechen gänzlich fehlte, und sie statt fester geschichtlicher Thatsachen nur das Meinen und Wähnen ihres eigenen beschränkten Ideenkreises zum Ausgangspunkte hatten. Kein Wunder daher, dass ihre Kritik das Gepräge der subjektivesten Willkühr an sich trägt. Die aus ihr hervorgegangenen Darstellungen gleichen jenen Hütten, die man inmitten zerfallener Ruinen nach Zufall und Laune aus den zerstreuten Trümmern zusammengesetzt sieht, und die mit den alten Bauwerken selbst, deren Stelle sie einnehmen, Nichts gemein haben, als die zusammengewürfelten Bruchstücke.

Nichts desto weniger sind die erhaltenen Nachrichten sowohl über Geschichte als Lehre des Pythagoras und seiner Schule so zahlreich und zum Theil von solchem Umfang, sie stammen aus einer so reichen, schon im Alterthume der gelehrten Forschung unterworfenen historischen Kunde, sie geben so viele und zum Theil ausgedehnte Bruchstücke der verloren gegangenen pythagoreischen Schriften, dass es nur des ordnenden Verständnisses bedarf, um die geschichtliche Ueberlieferung so, wie sie das Alterthum selber in seiner noch unzerstörten Literatur besass, in allen wesentlichen Zügen und Umrissen wiederherzustellen. Aber gerade an dieser Hauptsache, an dem ordnenden Verständnisse hat es bisher gefehlt und musste es fehlen, weil man die geschichtlichen Vorkenntnisse, wie sie in den bisherigen Untersuchungen dieses Werkes dargelegt worden sind, nicht besass und

nicht besitzen konnte. Denn die einseitige Beschränkung auf den vereinzelten griechischen Studienkreis stand sowohl der erforderlichen Ausdehnung des Wissens, als auch dem nöthigen freieren Blick zur Auffassung eines allgemeineren, über Griechenland hinausreichenden Kulturzusammenhanges hindernd entgegen, obgleich dieser Kulturzusammenhang von den griechischen Quellen selbst durch ihre unausgesetzten Hindeutungen auf den Orient und insbesondere auf Aegypten klar genug angegeben war. So erklärt es sich, wesshalb selbst ein so umsichtiger und nüchterner Forscher, wie der unermüdliche Lobeck, mit den Ergebnissen seiner mühsamen Untersuchungen, die ihm die Lösung des Räthsels so nahe gelegt hatten, doch Nichts anzufangen wusste, weil er keine andere Welt kannte, als die griechische. Nun aber, da durch die in diesem Werke niedergelegten Ergebnisse nicht minder mühevoller Forschungen jenes fehlende Verständniss gegeben ist, und der ägyptische und persische Ideenkreis zur Vergleichung offen stehen, nun können Geduld und Scharfsinn in dies Dunkel eindringen und dies Chaos lichten. Denn nun sind wir im Stande, die von den Alten angegebene und von den Neueren mit allen Künsten vergebens geläugnete Herleitung griechischer Wissenschaft aus dem Oriente quellenmässig nachzuweisen, indem wir die uns als alt- und ächt-pythagoreisch überlieferten Lehren, welche bisher trotz der ausdrücklichen Hinweisung der geschichtlichen Quellen, von der dünkelvollen Beschränktheit der Neueren übersehen wurden, mit ihren morgenländischen Vorbildern vergleichen; und es wird sich klar wie der Tag und über allen Widerspruch erhaben herausstellen, dass der von Pythagoras nach Griechenland übertragene Ideenkreis der unveränderte ägyptische ist, aus dem sich dann unter fortwährendem Einflusse der persisch-zoroastrischen Lehre die griechische Spekulation bis auf Plato einschliesslich entwickelt. Um eingewurzelte Vorurtheile auszurotten,

gibt es kein anderes Mittel, als die Wahrheit bis zum Ueberdrusse zu wiederholen.

In der That übersieht man die gehäuften Zeugnisse der Alten über die ausländische Herkunft der pythagoreischen Philosophie, so erstaunt man über die hartnäckige Verblendung der Neueren, eine Thatsache wegläugnen oder doch in ihrer Wichtigkeit herabsetzen zu wollen, die von dem Alterthume einstimmig ausgesagt und schon in ihrer vollen Bedeutung anerkannt wird. Denn sie ist nicht erst eine Fiktion der Späteren, der Neuplatoniker etwa, sondern sie wird von nüchternen und vollgültigen Schriftstellern schon in den besten Zeiten der griechischen Wissenschaft, d. h. in dem Zeitalter der alexandrinischen Gelehrsamkeit, ja schon früher: in der Blüthezeit Athens, im Zeitalter Plato's, als eine allgemein bekannte Ueberlieferung erwähnt und besprochen. „Es wird berichtet," sagt Strabo, der bekannte Geograph,[301] „dass Pythagoras unter Polykrates, als er die Gewaltherrschaft in Samos beginnen sah, seine Vaterstadt verliess, und aus Liebe zum Wissen nach Aegypten und Babylon ging; dann, als er bei seiner Rückkehr die Gewaltherrschaft noch fortdauernd fand, nach Italien schiffte und dort sein Leben beschloss." Mehr in's Einzelne gehend, aber ganz übereinstimmend hiermit berichtet Trogus Pompejus, der römische Geschichtschreiber aus dem Zeitalter Augusts (nach dem Auszuge des Justin)[302]: Pythagoras sei zu seiner Ausbildung in der Wissenschaft zuerst nach Aegypten und hierauf nach Babylon gereist, habe dann nach seiner Wiederkehr, mit dem reichsten Wissen ausgerüstet, sich in Kroton niedergelassen, sei nach einem zwanzigjährigen Aufenthalt daselbst nach Metapont übergesiedelt und dort gestorben. Eben so redet Cicero von des Pythagoras Reisen sowohl nach Aegypten, als nach Persien zu den Magern, wie von einer allbekannten Thatsache,[303] und in solcher Frische lebten noch die Erinnerungen an Pythagoras zu Ciceros Zeit, — waren

ja doch erst vier Jahrhunderte seit des Pythagoras Tode verflossen, — dass Cicero bei einer Durchreise durch Metapont vor allen Dingen, und noch ehe er bei seinem Gastfreunde einkehrt, die ehemalige Wohnung des Pythagoras und den Ort seines Todes aufsucht.[304] Alle drei Männer aber: Strabo, Trogus und Cicero lebten noch in dem Jahrhundert vor Christi Geburt und hatten ihr Wissen natürlich nur aus älteren griechischen Schriftstellern. Es kann demnach nicht befremden, wenn schon Isokrates, der Zeitgenosse des Plato, mit dürren Worten sagt, Pythagoras habe sowohl seine Philosophie als auch seine religiösen Lehren und gottesdienstlichen Gebräuche aus Aegypten nach Griechenland gebracht, da er nach Aegypten gereist und ein Schüler der dortigen Priester geworden sei. „Ueber die Religiosität der Aegypter," sagt Isokrates,[305] „könnte man Viel reden, und ich bin nicht der Einzige und nicht der Erste, der sie bewundert, sondern noch Viele der jetzt und früher Lebenden, unter denen Einer auch Pythagoras der Samier ist, der nach Aegypten ging und ein Schüler der Dortigen wurde; in Folge dessen er nicht blos seine Philosophie mit nach Griechenland brachte, sondern sich auch mit den Opfern und gottesdienstlichen Gebräuchen ernster und eifriger als irgend ein Anderer beschäftigte; wodurch er denn," fährt Isokrates fort, „nicht blos einen grossen Ruf, sondern auch zahlreiche Schüler erlangt habe, die noch zu seinen, des Isokrates, Zeiten, trotz ihrer Schweigsamkeit grössere Aufmerksamkeit auf sich zögen, als Andere mit ihren Reden."

Alles demnach, was uns die Alten Auffallendes und Ungewöhnliches von Pythagoras berichten: die fremde Herkunft und Färbung seiner Lehre, seiner religösen Einrichtungen und seiner Schule, war schon diesen alten Berichterstattern bekannt, und die von ihnen angedeutete geschichtliche Kunde wird von den übrigen erhaltenen Nachrichten nur bis in das Einzelnste bestätigend ausgeführt.

Quellenschriften.

Denn es muss zunächst beim Beginn der Untersuchungen mit allem Nachdruck hervorgehoben werden, dass die Alten allerdings über Pythagoras und seine Schule eine ausgedehnte geschichtliche Kunde besassen,[306] und zwar nicht eine blos nebelhaft mythische, durch unsicheres Hörensagen auf die späteren Geschlechter überlieferte. sondern eine ganz bestimmte auf den gewöhnlichen Mitteln literärischer Aufzeichnungen in gleichzeitigen Berichten und Quellenschriften beruhende und sehr bald zum Gegenstande gelehrter Forschung gemachte; eine historische Kunde, welche ganz dieselben Stadien ihrer Entwicklung durchlief, wie jeder andere ein allgemeineres Interesse erregende geschichtliche Stoff in unsern heutigen Literaturen auch: von den mündlichen mehr oder minder entstellten Gerüchten unter den Zeitgenossen, und den Aufzeichnungen der unmittelbar Betheiligten an, durch die spätere gelehrte Forschung hindurch bis zur populären geschichtlichen Darstellung, ja bis zur belletristisch-romanhaften Umdichtung für ein Unterhaltung suchendes Lesepublikum. Es muss wiederholt daran erinnert werden, dass, wie schon mehrfach auseinandergesetzt wurde, die gewöhnlichen Vorstellungen von einem mit der Entstehung der Philosophie verbundenen noch halb rohen und unentwickelten Kultur-Zustande durchaus irrig sind, ein nur aus Unkenntniss hervorgegangenes Vorurtheil der Neueren: dass vielmehr, diesem Vorurtheile schnurstracks entgegen, Pythagoras in einer schon ganz literärisch gebildeten

Epoche lebte und wirkte; dass die ersten grossen öffentlichen Bibliotheken, sowohl in seiner Vaterstadt Samos durch Polykrates, als auch in Athen durch die Pisistratiden, gerade zu seinen Lebzeiten gesammelt wurden, was begreiflicher Weise einen schon bedeutenden Reichthum vorhandener Literatur-Werke, einen regen literarischen Verkehr, und selbstverständlich einen allgemein verbreiteten, altherkömmlichen Gebrauch der Schrift voraussetzt; und dass demnach die Kenntniss von Pythagoras und seiner Schule, neben den unter den Zeitgenossen unmittelbar sich bildenden, von Mund zu Mund fortgepflanzten und daher, ganz wie bei heutigen geschichtlichen Ereignissen, auch mehr oder minder entstellten Gerüchten, sich auch auf wirkliche literärische Quellen gründete, die, ganz wie bei uns, erst von den auf die Ereignisse folgenden Generationen durch die Mittel der Quellenforschung und Vergleichung zu einer wissenschaftlichen Gestalt gebracht, und so bei den Späteren literärisches Gemeingut wurden.

Die Schriften des Pythagoras und seiner unmittelbaren Schüler und Zeitgenossen, eine förmliche in der späteren pythagoreischen Schule[1] entstandene philosophische, mathematische und geschichtliche Literatur, Streitschriften zwischen der pythagoreischen und den neben ihr entstehenden verschiedenen philosophischen Schulen[2] bildeten also die Grundlage dieser Geschichtskunde, welche gleich in den auf Pythagoras folgenden Generationen Gegenstand gelehrter Arbeiten wurde, — wie z. B. schon Damastes, der Schüler des Hellanikus, über die Dichter und Weisen schrieb,[3] — und bereits bei Aristoteles und seinen Nachfolgern eine hohe Ausbildung erhielt.

Von der frühen Existenz dieser geschichtlichen Kunde zeugt z. B. eine Schrift des Demokrit, welche den Namen des Pythagoras trägt;[4] Kenntniss der pythagoreischen Lehre findet sich nicht blos in der sokratischen Schule,[5] sondern auch Kenntniss der pythagoreischen Schriften bei Zeitgenossen des Sokrates, z. B. bei Jon

von Chios,[6] der die sogenannten orphischen Schriften ganz richtig dem Pythagoras beilegt, und, einem erhaltenen Epigramm auf Pherekydes zu Folge, diese seine jonischen Landsleute: Pythagoras und Pherekydes, wohl kannte und in Ehren hielt. Anspielungen auf pythagoreische Lehren und Schriften finden sich vielfach auch bei Plato, ausdrücklich oder verdeckt; und Isokrates, des Plato Zeitgenosse, kannte, wie wir sahen, die eigenthümlichen Lebensschicksale und Lehren des Pythagoras sehr wohl. Sein Zeitgenosse Andro von Ephesus[7] handelte in seiner Schrift über die 7 Weisen auch von Pythagoras ausführlich, und Theopomp, des Isokrates berühmtester Schüler, berichtete über Pythagoras in seinem grossen Geschichtswerke.[8] Bei der Auflösung der pythagoreischen Schule um diese Zeit wurden die Pythagoreer in ganz Griechenland zerstreut, und kamen auch nach Athen, wo sie, wie Isokrates sagt, die allgemeine Aufmerksamkeit durch ihre Eigenthümlichkeiten auf sich zogen, so dass selbst die Komödienschreiber in ihren Bühnenstücken sich mit ihnen beschäftigten.[9] Man kann sich daher leicht denken, dass auch ihre Lehren und Schriften, soweit sie zugänglich geworden waren, das Interesse eben so sehr auf sich zogen. Wir finden z. B., dass Anaximander, der milesische Geschichtschreiber zur Zeit des Artaxerxes Mnemon, schon Erklärungen der pythagoreischen Symbole schrieb.[10]

Aristoteles besitzt daher schon eine sehr genaue Kenntniss der pythagoreischen Lehre. Er kritisirt an den betreffenden Stellen seines eigenen Systems nicht blos einzelne Lehren des Pythagoras und der pythagoreischen Schule, sondern er machte auch ihren Lehrbegriff eben so gut wie den anderer Denker, als z. B., wie wir sahen, den des Xenophanes, oder den des Anaximenes, Demokrit, Empedokles, Anaxagoras etc. zum Gegenstand besonderer Schriften; so schrieb er ein Buch über die Pythagoreer,[11] zu welchem wohl auch seine Abhandlung

über die — den Pythagoreern bekanntlich untersagten — Bohnen gehörte; eben so ein Buch über die Lehre des Alkmäon, über die des Timäos und die des Archytas. Diese aristotelischen Schriften betrafen, der rein philosophischen Richtung des Aristoteles gemäss, vorzugsweise den pythagoreischen Lehrbegriff; weniger streng wissenschaftlich, zwar von Seiten des Styles gelobt, aber wegen Aufnahme von Sagen und Mährchen schon im Alterthume getadelt, waren die Schriften seines Zeitgenossen, des Platonikers Heraklides Pontikus.[12] Da dieser jedoch selber noch, offenbar in Athen, Pythagoreer gehört hatte, so zeigt er sich in seiner Schrift über die Pythagoreer und sonst, im Ganzen über Pythagoras gut unterrichtet. Genaueren geschichtlichen Gehaltes waren aber schon die gelehrten Arbeiten der aristotelischen Schule. Aristoxenus von Tarent und Dikäarch von Messana, neben Theophrast die berühmtesten Schüler des Aristoteles, Beide Grossgriechen und Zeitgenossen der letzten Pythagoreer, und an Pythagoras und den Pythagoreern, als ihren Landsleuten näheren Antheil nehmend, schrieben Beide über die pythagoreische Schule biographisch-philosophische Abhandlungen, die ihres Gedankengehaltes und Styles wegen von den Alten, z. B. von Cicero, als klassische Werke bewundert wurden, und von denen wir noch werthvolle Bruchstücke übrig haben: Aristoxenus verfasste eine ganze Reihe von Biographien des Pythagoras, Archytas, Xenophilus und anderer Pythagoreer in seinen „Lebensbeschreibungen“;[13] ausserdem schrieb er noch ein Buch pythagoreischer Aussprüche, die sogenannten pythagoreischen Symbole, und eine Schrift über die pythagoreische Zahlenlehre; seine noch erhaltene Schrift über die Musik gewährt uns zugleich einen Begriff von der mathematischen Theorie der Musik, deren Schöpfer Pythagoras war. Dikäarch gab ebenfalls in seinen „Lebensbeschreibungen“[14] Nachrichten über Pythagoras, welche an Genauigkeit und Treue noch die des Aristoxenus übertrafen. Auch ein

dritter berühmter Schüler des Aristoteles, Klearchus von Soli,[15] schrieb Lebensbeschreibungen, unter denen, wie aus einem Citate bei Gellius erhellt, ebenfalls die des Pythagoras sich befand. Ausser ähnlichen biographischen Werken schrieben Eudemus und Theophrast[16] die ersten Geschichten der Mathematik, Astronomie und Physik, und der grössere Theil der Nachrichten von der pythagoreischen Mathematik und den mathematischen Schriften aus der pythagoreischen Schule, — die zu jener Zeit ja noch vorhanden waren, — so wie von ihren physikalischen Lehrsätzen, wird wohl aus Eudem und Theophrast in die Kommentare und Sammelschriften der Späteren übergegangen seyn. Aber auch ausserhalb der aristotelischen Schule wurden solche geschichtliche Untersuchungen gepflogen. So wird von Lykon, einem heftigen Gegner des Aristoteles, eine Schrift über Pythagoras citirt;[17] selbst Zeno, der Stifter der Stoa, schrieb Pythagorica,[18] und von Kleanth, seinem unmittelbaren Nachfolger, ist uns eine Notiz über Pythagoras erhalten.[19] Man sieht, die Zerstreuung der Pythagoreer nach Auflösung ihrer Schule hatte die frühere Abgeschlossenheit und Geheimhaltung unmöglich gemacht, und dadurch war die Kunde von Pythagoras und seiner Schule allgemein verbreitet.

Diese von Aristoteles angeregte literärische Richtung vererbte sich nun auch auf die ihnen nachfolgenden Mitglieder der peripatetischen Schule, ohne dass ihnen aber der Geist ihres Stifters und seiner ausgezeichneten unmittelbaren Schüler verblieben wäre. Denn mit dem allgemeinen Sinken des öffentlichen Lebens in Griechenland musste natürlich auch die schöpferisehe Thätigkeit der Wissenschaft abnehmen, wie die Skepsis beweist, welche sich in Plato's eigener Schule schon im dritten Jahrhundert vor Chr. G. entwickelte. An die Stelle der schöpferischen Denkthätigkeit trat jetzt vorwiegend die gelehrte philologisch grammatische Forschung. Dies zeigt sich nun auch in der Literatur über die pythagoreische Schule,

sowohl was die Darstellung der Lehre, den eigentlich philosophischen Inhalt, als auch die auf chronologisch-historische Forschung gegründeten Lebensbeschreibungen des Pythagoras und seiner hervorragenderen Schüler betraf. Diese Wendung auf die eigentliche literärische Gelehrsamkeit wurde zugleich durch die äusseren Verhältnisse begünstigt, als nach dem Tode Alexanders des Grossen Aegypten unter die Herrschaft der Ptolemäer kam, und diese Alexandrien, ihre Residenz, zu einem Mittelpunkte griechischer Bildung und Gelehrsamkeit machten. Sogleich der Stifter der neuen Dynastie, Ptolemäus Lagi, legte den Grund zu der berühmten alexandrinischen Bibliothek, welche schon unter seinem Nachfolger, Ptolemäus Philadelphus, hunderttausend Bände stark war, und später, bei der Einnahme Alexandriens durch Cäsar, nach Eusebius einen Umfang von **700,000** Bänden erreicht hatte. Nun, da die griechischen Schriftwerke von den ältesten bis in die neuesten Zeiten der griechischen Literatur hier zusammengebracht waren, musste natürlich die eigentlich literärische Forschung eine Ausbildung erhalten, wie sie ein Privatmann, selbst wenn er reich und Bücher-Liebhaber war wie Aristoteles, nicht einmal in einem speciellen Fache hätte erreichen können. So tragen denn auch die aus dieser Periode uns erhaltenen Angaben über die Geschichte der pythagoreischen Schule vorwiegend gelehrt-literärisches Gepräge; es sind meist gelehrt-chronologische, oder literärisch-historische Notizen. Demetrius Phalereus und Eratosthenes bildeten jetzt die eigentliche Chronologie (*Χρονογραφία*) aus, und Apollodor trug deren Resultate in einem in Jamben verfassten Abrisse (*Χρονικά*) vor, der ein im Alterthume vielgebrauchtes Handbuch war, sich aber nicht eben durch seine Genauigkeit auszeichnete; denn in unsern bisherigen chronologischen Bestimmungen trafen wir ihn schon mehrmals auf Seiten des Irrthumes und auch bei der Festsetzung von des Pythagoras Lebenszeit werden wir ihn als ungenau kennen

lernen. Eben so entstanden in Alexandrien eine Reihe von eigentlichen Geschichten der Philosophie, Darstellungen der philosophischen Schulen (*τῶν κατὰ φιλοσοφίαν αἱρεσέων*), insbesondere nach ihrer geschichtlichen Aufeinanderfolge unter dem Titel: „über die Reihenfolgen der Philosophen“ (*περὶ διαδοχῶν τῶν φιλοσόφων*), die sogenannten Diadochen-Schreiber. Solcher Werke werden mehrere erwähnt: von Eratosthenes, Sosion, Satyrus, Heraklides Lembus,[20] Sosikrates[21] und Apollodor, Hippobotus,[22] Antilochus, aus denen allen uns noch Nachrichten über Pythagoras erhalten sind. Von Hermippus,[23] einem ebenfalls in Alexandrien gebildeten Peripatetiker, werden eine grosse Zahl von Lebensbeschreibungen erwähnt, unter ihnen auch eine von Pythagoras in wenigstens 2 Büchern; Philochorus, der Atthidenschreiber unter Ptolemäus Philopator, verfasste ein Werk über die pythagoreischen Frauen, also über Theano, Melissa, Myia, Damo und andere auch literärisch thätige Pythagoreerinnen.[24] Auch der gleichzeitige Hieronymus von Rhodus scheint einer bei Diogenes Laertius erhaltenen Notiz zu Folge über Pythagoras geschrieben zu haben.[25]

Wie wenig aber Pythagoras auch in weiteren Kreisen sowohl in Unteritalien als in seinem Vaterlande Samos vergessen war, beweisen zwei Geschichtschreiber dieser Zeit: der erste ist Timäus aus Tauromenium in Sicilien, der gegen 200 vor Chr. G. eine Geschichte von Unteritalien und Sicilien schrieb, und darin auch die mit den Schicksalen der Italioten so eng verflochtene pythagoreische Schule schilderte;[26] der andere ist Duris von Samos, Zeitgenosse des Ptolemäus Philadelphus und Bruder des Beherrschers von Samos: Lynkeus, der neben andern im Alterthume sehr geschätzten Geschichtswerken „Jahrbücher der Samier“ schrieb, in denen er auch über Pythagoras sorgfältige Nachrichten gab.[27] Ein anderer Geschichtschreiber aus der Zeit des pergamenischen Königs Attalus um 150 vor Chr. G.,

Neanthes von Kyzikum, hatte in einer Sammlung von Biographien berühmter Männer auch das Leben des Pythagoras und der Pythagoriker ausführlich geschildert;[28] und eine ähnliche Sammlung von Lebensbeschreibungen war auch die Schrift eines sonst nicht weiter bekannten Antiphon „über durch ihre Tugend hervorragende Männer“,[29] aus der uns genaue und glaubwürdige Nachrichten über des Pythagoras Aufenthalt in Aegypten erhalten sind, in welchen, dem Titel des Werkes gemäss, die Beharrlichkeit und Ausdauer des Pythagoras bei Verfolgung seiner Pläne in's Licht gesetzt wird.

Selbst aus einem Reise-Werke dieses Zeitraumes sind uns Notizen über Pythagoras erhalten, nämlich aus einer „Reise um die damals bekannte Welt“ von Eudoxus aus Kyzikum, der zu Ende des dritten Jahrhunderts vor Chr., im Auftrag von Ptolemäus Euergetes und dann von dessen Wittwe, zweimal Indien besuchte, und später auch noch Libyen und Spanien. Im 7. Buche dieses Reiseberichtes, wahrscheinlich bei Schilderung der indischen Brachmanen, gedachte er auch der ähnlichen Lebensweise des Pythagoras.[30]

Ein Ausläufer dieser alexandrinischen Gelehrsamkeit, ein sehr wohl unterrichteter Schriftsteller, der in einer Geschichte der Philosophie nach der gewöhnlichen Diadochen-Form auch über Pythagoras und seine Schule schrieb und dazu unmittelbare pythagoreische Quellen benutzte, ist der gelehrte Alexander Polyhistor,[31] der zur Zeit Sulla's in Rom lebte und bei Cornelius Lentulus Pädagoge war. Denn als in Alexandrien mit der Herrschaft der Ptolemäer auch die gelehrten Studien zu sinken anfingen, wanderte die griechische Literatur und Gelehrsamkeit nach der neuen Welt-Hauptstadt über, wo sie den höheren Ständen griechische Bildung mittheilte, die griechische Sprache zur Sprache der vornehmen Welt erhob, und sich hier in den nächstfolgenden Jahrhunderten während der römischen Kaiserzeit als literärisches Hand-

werk des gelehrten Hausgesindes der römischen Grossen: der Erzieher, Aerzte, Bibliothekare u. s. w. fortdauernd erhielt. So sehen wir Cicero mit den Arbeiten der alexandrinischen Gelehrten bekannt, und der grösste Theil seiner Nachrichten von Pythagoras rührt von ihnen her.

Aus denselben Quellen schöpfte natürlich auch ein Geschichtschreiber aus dieser Zeit, welcher uns Nachrichten über Pythagoras erhalten hat; denn selbstständige Untersuchungen sind nicht bei ihm vorauszusetzen. Dies ist Diodor von Sicilien, der nach grösseren Reisen in Europa, Asien und Afrika sich in Rom niederliess und dort sein bekanntes grosses Geschichtswerk in 40 Büchern schrieb, in welchem er auch die Geschichte des Pythagoras und seiner Schule behandelte. Der Untergang der gesammten pythagoreischen Literatur erstreckt sich aber wunderlicher Weise auch auf diejenigen Theile des diodorischen Werkes, das 6. bis 10. Buch, welche die Geschichte des Pythagoras behandelten; so dass aus diesen Büchern nur noch einzelne Bruchstücke über Pythagoras übrig sind, welche sich in späteren Excerptensammlungen erhalten haben.[32] Nach diesen Bruchstücken zu urtheilen, ist der Verlust nicht gross. Nur ganz im Vorübergehen hat Strabo aus Kappadokien, der bekannte Geograph, uns Notizen über Pythagoras erhalten, indem er in seiner Geographie bei den einzelnen Orten auch ihre berühmten Männer zu besprechen pflegt.

Aus der nächstfolgenden Kaiserzeit von Augustus bis zu Nero werden auch noch zwei philosophische Schriften erwähnt, welche sich ausschliesslich mit Pythagoras und seiner Lehre beschäftigten. Aus der einen von Eudorus wird eine Stelle über die letzten Principien der Pythagoreer citirt,[33] die einen mit der pythagoreischen Philosophie wohl vertrauten Kenner und zugleich einen klaren Kopf verräth; es muss eine Darstellung des pythagoreischen Lehrbegriffes gewesen seyn. Die andere unter

dem Titel: über die pythagoreische Philosophie, war von einem Pythagoreer Didymus,[34] welcher unter Nero lebte. Es ist dies offenbar derselbe Didymus, der eine Abhandlung über den Unterschied der aristoxenischen und pythagoreischen Lehre, d. h. zunächst ihrer beiderseitigen musikalischen Theorie, verfasst hatte. Auch aus diesen Schriften sind uns nur ganz karge Notizen und Bruchstücke erhalten. In dieselbe Zeit endlich scheint ein Pythagoreer Androkydes[34] zu gehören, von dem eine Schrift über die pythagoreischen Symbole und die, seiner Meinung nach, mit denselben verwandten „ephesischen Zeichen“ (litterae Ephesiae) angeführt wird.

Auf diese Entwicklung der Gelehrsamkeit folgte, bei immer grösserer Ausdehnung der griechischen Bildung und Literatur über die höheren Stände des ganzen damaligen römischen Reiches von Spanien bis nach Mittelasien hin, eine Populär-Literatur, welche in Lesebüchern für das gebildete Publikum die Resultate der gelehrten Forschung der Menge zugänglich und mundgerecht machte. In diese Periode gehören die Schriften Plutarchs[35] (um 100 nach Chr. G.), die des Spötters Lucian[36] gegen Ende des 2. Jahrhunderts unter Marcus-Aurelius und Commodus, und das mit leichtfertiger Gelehrsamkeit angefüllte „Gelehrten-Gastmahl“ des Athenäus,[37] von denen Allen auch über Pythagoras und seine Schule mancherlei Nachrichten erhalten sind. Aber auch die ausführliche Darstellung des Lebens und der Lehre des Pythagoras war ein Gegenstand dieser Populär-Literatur, da das Ungewöhnliche seiner Lebensschicksale, seine grossen Reisen, sein langer Aufenthalt bei fremden Völkern, die Eigenthümlichkeiten seiner Schule u. dgl. eben so interessant waren, als nur irgend ein anderer geschichtlicher Stoff. Eine solche Unterhaltungsschrift aus dieser Zeit, nach des Photius Auszug eine Art Roman in Form einer Reisebeschreibung, waren die „Erzählungen noch unglaublicher als Thule“ von einem sonst nicht weiter bekannten Diogenes,[38] in

welche dieser auch, als ein Beispiel des an's Unglaubliche streifenden Ungewöhnlichen, die Lebensbeschreibung des Pythagoras eingeflochten hatte: ohne sie übrigens ihres geschichtlichen Charakters im Mindesten zu berauben, da alle aus dem Werke erhaltenen Nachrichten durchaus den Stempel einer einfachen und ungeschminkten Geschichts-Erzählung tragen. Offenbar schien ihm der geschichtliche Stoff schon ungewöhnlich genug, um auch ohne dichterische Ausschmückungen die Spannung des Lesers zu erregen: und in der That bietet der Lebensgang des Pythagoras an sich schon Schicksalswechsel so ergreifender, wenn auch rein menschlicher Art, dass des Diogenes Enthaltsamkeit von eigenen Zuthaten seinem und seines Publikums Geschmacke nur zur Ehre gereicht.

Das Aufhören der schöpferischen wissenschaftlichen Thätigkeit, welches die popularisirende Literatur hervorbrachte, und welches immer eintritt, wenn ein reicher Ideenkreis vorliegt, der die Bildungs-Elemente einer Zeit oder Nation erschöpfend darstellt, während die so langsam eintretenden Wechsel der Bildungszustände noch keinen hinreichenden Stoff zu neuen Ideen hervorgebracht haben, zeigte sich jetzt in der Philosophie theils als Skepsis, wie bei Sextus Empiricus, theils als Eklektik, wie bei Galen, theils geradezu als Restauration der älteren philosophischen Ideenkreise. Sextus und Galen waren Beide philosophisch gebildete Aerzte, die gegen Ende des zweiten Jahrhunderts nach Chr. G. lebten. Die Schriften des Sextus, eines entschiedenen Pyrrhonikers,[39] der die Skepsis zu einem förmlichen System ausbildete, und die dogmatischen, d. h. einen positiven Lehrbegriff aufstellenden Philosophen nach allen damaligen Theilen der Philosophie: Logik und Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik, Physik und Ethik regelrecht bekämpfte, enthalten eine grosse Menge historisch-philosophischen Materials, und sind deshalb auch für Pythagoras und seine Lehre von Wichtigkeit. Von den Schriften Galen's, der in Rom als

Leibarzt des Commodus in grossem Ansehen stand und Haupt einer ärztlichen Schule war, in welcher die mit einander verbundenen Dogmen des Plato, Aristoteles und Hippokrates die theoretische Grundlage bildeten, kommt hier nur seine für Anfänger geschriebene Darstellung der philosophischen Sekten[40] in Betracht, in der uns auch Nachrichten über die Lehre des Pythagoras erhalten sind. Neben dieser skeptischen und eklektischen Schule suchte sich dagegen die platonische gerade dadurch zu heben, dass sie den Skepticismus der späteren Akademie verliess und wieder zum älteren Dogmatismus zurückkehrte. So entstand die neuplatonische Schule. So entstanden denn auch Versuche, die alte pythagoreische Philosophie wieder neu zu erwecken. Philosophen traten auf, welche nicht blos die alte pythagoreische Lehre wieder vortrugen, sondern auch im Aeusseren: in Tracht und Lebensweise, den Pythagoras und die Pythagoreer nachzuahmen, ja zu überbieten suchten. Diesen Restaurations-Versuchen verdanken wir die Schrift des Moderatus[41] über die pythagoreische Philosophie aus dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung zur Zeit des Nero. Gegen Ende desselben Jahrhunderts unter Vespasian und Domitian wurde als ein wahrer Pythagoras redivivus der Philosoph Apollonius von Tyana angestaunt, der auch durch äussere Lebensweise, grosse Reisen in den Orient bis zu den Brachmanen in Indien u. dgl. mehr dem Pythagoras nacheiferte und die pythagoreische Schule wieder herzustellen suchte. Als Restaurator der pythagoreischen Philosophie hatte Apollonius auch eine Schrift über Pythagoras und seine Schule[42] verfasst. Die aus beiden Schriften erhaltenen Fragmente beweisen, dass sie in einem etwas nüchternen und trockenen, übrigens aber ganz verständigen Geiste geschrieben waren, wie es einer Zeit gemäss ist, die keinen eigenen und selbstständigen Flug zu nehmen im Stande ist.

Der Eindruck, den die ungewöhnliche Erscheinung dieses pythagoreischen Philosophen auf die Zeitgenossen

machte, spiegelte sich nun auch in der Populär-Literatur wieder, und warf sogar auf Pythagoras selbst einen falschen Wunder-Schimmer zurück, welcher den Neueren die ungeblendete Auffassung des Thatsächlichen nicht wenig erschwert hat. Das Leben des Apollonius mochte schon in den Berichten der bewundernden Schüler und Zeitgenossen: eines Damis, Maximus, Moeragenes, Ausschmückungen genug erfahren haben und den Nimbus frommer Askese tragen; nun aber gegen Ende des zweiten Jahrhunderts nach Chr. G. fiel es auf Veranlassung der Kaiserin Julia, der Gemahlin des Severus, als ein dankbarer Unterhaltungsstoff in die Hände eines Rhetoren, des Flavius Philostratus,[43] und musste sich von diesem mit allen Ingredienzen des Uebernatürlichen und Wunderbaren zu einem Romane zurecht machen lassen, wie er nur immer geeignet scheinen konnte, das staunende Grauen mährchendurstiger Jugend und abergläubiger Frauen zu erregen. So wurde der Restaurator der pythagoreischen Lehre und Lebensweise nach seinem Tode geradeswegs zu einem Wundermann erhoben, der sich kühn mit ähnlichen Romanfiguren neuerer Zeit, z. B. mit Bulwers Zanoni messen kann. Ohne irgend einen historischen Werth ist dieser Roman durch seinen leeren und hohlen Phrasenflitter, seinen pathetisch-frömmelnden Bombast in Inhalt und Styl nur eine merkwürdige Probe des damaligen Zeitgeschmackes sogar am kaiserlichen Hofe. Von diesem Kunstwerke des Philostratus machte nun ein gewisser Nikomachus — verschieden von dem Mathematiker gleichen Namens, welcher früher lebte, — eine nochmalige verbessernde Umgestaltung,[44] welcher wieder, ein Zeichen wie beliebt der Gegenstand war, dieselbe Ehre von einem Tascius Victorianus widerfuhr, — und es ist offenbar derselbe Nikomachus, der, von der Lebensbeschreibung des Nachfolgers begeistert, auch den Meister selbst gleicher Ehren für würdig hielt und daher das Leben des Pythagoras zu einem ganz ähnlichen frömmelnd

bombastischen Romane verarbeitete und es ganz mit denselben Wunderlegenden ausstaffirte,[45] so dass der Pythagoras dieses Nikomachus als ein leibhafter Abklatsch jenes philostratischen Apollonius erscheint. Von diesem Nikomachischen Romane haben sich nun bei den Späteren, deren Geschmacke ein solches Kunstwerk besonders zusagte, noch zahlreiche Bruchstücke erhalten, an denen die kritische Weisheit der Neueren mit vielem Glücke ihren Scharfsinn versucht hat.

Dies ist nun das letzte schöpferische Geistesprodukt, das die spätere griechische Zeit über Pythagoras hervorgebracht hat. Von da an finden sich nur noch Kompilationen, Kommentare und Auszüge; und zwar zum Theil Kompilationen der kopflosesten und dürresten Art, Sammelwerke ohne alle Ordnung und ohne allen Zusammenhang. Eine solche nachlässige Kompilation sind die Lebensbeschreibungen der Philosophen von Diogenes Laertius[46] aus der Zeit des Severus und Caracalla, unsere jetzige Haupt-Quelle für die Geschichte der Philosophie; eine der bedeutendsten auch für des Pythagoras Lehre und Leben. In Beziehung auf Zusammenhang und Ordnung steht sie noch weit hinter den ähnlichen, wahrscheinlich auf alexandrinischen Vorarbeiten beruhenden Kompilationen des Galen und Plutarch, in denen die philosophischen Lehrsätze doch wenigstens nach den Materien geordnet einander folgen. Nicht viel besser, wie es scheint, wenigstens nach der Form zu urtheilen, in welcher sie uns jetzt vorliegt, war die Schrift eines Ungenannten über Pythagoras und seine Lehre, von welcher uns Photius in seiner Excerptensammlung einen Auszug gibt. Doch verdanken wir ihr einige gute Notizen. Hauptquellen aber über Pythagoras und seine Schule sind zwei Schriften von Häuptern der spätern neuplatonischen Schule aus dem Ende des 3. und dem Anfang des 4. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, den unmittelbaren Nachfolgern des Plotin: die Lebensbeschreibung des Pythagoras von dem

„göttlichen“ (θειότατος) Porphyr,[47] und eine Abhandlung über das pythagoreische Leben von dem „bewundernswürdigen“ (θαυμάσιος) Jamblich;[48] beides sind nur Theile grösserer Werke. Die Schrift des Porphyr ist nur eine erste Hälfte; eine zweite, die Lehre des Pythagoras darstellend, ist verloren gegangen. Die Schrift des Jamblich ist der Anfang eines grösseren Werkes über die pythagoreische Schule in 10 Büchern; das 1. ist diese Abhandlung „über das pythagoreische Leben“, die das Leben des Pythagoras und die Lebensweise der Pythagoreer als Musterbild sittlicher und religiöser Tugend aufstellt; das 2. enthält eine Ermunterung zur Philosophie; das 3. ist eine Abhandlung über das allgemeine dogmatische Wissen, eine Art von Erkenntnisstheorie; das 4. eine Abhandlung über des Nikomachus Einleitung zur Arithmetik, als Einleitung in die pythagoreische Zahlenlehre; das 5., wahrscheinlich die Darstellung der pythagoreischen Zahlenlehre selbst enthaltende, fehlt; das 6. enthält die Anwendung der Zahlenlehre nach pythagoreischer Weise auf die theologischen und metaphysischen Begriffe. Die übrigen Bücher fehlen. Beide Werke sind Kompilationen, die wo möglich noch nachlässiger sind, als die Lebensbeschreibungen des Diogenes Laertius, und geben einen ungünstigen Begriff von der neuplatonischen Schule, welcher Porphyr und Jamblich vorstanden. Beide grosse Männer, fähig die Geister und Dämonen zu citiren, ekstatischer Vereinigung mit der Gottheit gewürdigt, und von ihren gläubigen Schülern als Muster der Heiligkeit und Weisheit gepriesen, sind durchaus nicht eben so stark in Styl und Logik, und ihre beiden Werke sind nicht viel mehr, als lose an einandergeheftete excerpirte Blätter, in denen der Unsinn des nikomachischen Romanes und die körnigen gedankenreichen Schilderungen eines Dikäarch und Aristoxenus, — Lobpreisungen verzückter Bewunderer, und feindliche, den Pythagoras und die Pythagoreer des Luges und Truges beschuldigende Angriffe, — einträchtig wie Lamm und

Löwe im goldenen Zeitalter neben einander stehen; so dass man zweifeln kann, ob nur ein einziges Wort in diesem Chaos ihr Eigenthum ist. Gerade dies aber gibt ihnen ihren Werth, da sie, als die einzigen übrig gebliebenen Reste dieser ganzen Literatur, uns doch wenigstens die excerpirten Schriftsteller ohne Entstellung durch eigene Zuthaten überliefern. Bei weitem verständiger und geniessbarer ist dagegen der uns ebenfalls erhaltene moralisch-religiöse, wenn auch mehr erbauliche als wissenschaftliche Kommentar eines andern Neuplatonikers, des Alexandriners Hierokles (um 450 nach Chr. G.) zu den goldenen Sprüchen der Pythagoreer;[49] es kommt ihm nicht blos das Verdienst zu, uns dies kleine Schriftwerk aus der älteren pythagoreischen Schule erhalten zu haben, sondern er gibt uns auch ausserdem noch einige sehr werthvolle Aufschlüsse über die alte pythagoreische Lehre. Den grössten Theil der uns aus der pythagoreischen Schule erhaltenen Bruchstücke endlich verdanken wir den Auszügesammlungen des Johannes Stobaeus,[50] der um dieselbe Zeit gelebt haben muss, da Hierokles der späteste Schriftsteller ist, den er excerpirt.

Neben den mit Pythagoras und seiner Lehre ausführlicher sich beschäftigenden gelehrten und geschichtlichen Werken finden sich natürlich in der übrigen philosophischen Literatur dieser ganzen Periode eine Menge auf ihn bezüglicher gelegentlicher Notizen, da sowohl die Neuplatoniker, als die christlichen Kirchen-Schriftsteller das Material zu ihrer gelehrten Schriftstellerei und die Waffen zu ihren Partheikämpfen aus der Lektüre und Exegese der alten philosophischen und religiösen griechischen Literatur hernehmen. Homer und Hesiod, die orphischen Gedichte, die alten Philosophen, die zoroastrischen, chaldäischen und ägyptischen — sogenannten hermetischen — Schriften, Aechtes und Unächtes, bilden daher in der theologisch-philosophischen Literatur dieser beiden sich entgegenstehenden Partheien die gemeinsame Rüstkammer. Die

Schriften der Kirchenväter: eines Clemens von Alexandrien,[51] Origenes,[52] Eusebius,[53] Theodoret[54] u. A. sind daher für die geschichtliche Kunde von Pythagoras und seiner Schule eben so nöthige Quellen, als die der späteren Neuplatoniker: eines Themistius, Syrianus,[55] Proklus,[56] Damascius,[57] Simplicius[58] u. A. Mit Damascius und Simplicius hört dann diese ganze Literatur auf, da Justinian den Kampf beider Partheien zu Gunsten der Christen durch Schliessung der neuplatonischen Hörsäle entschied (529 n. Chr. G.). Denn obgleich Damascius und Simplicius in das Geburts- und Vaterland ihrer Lehre, nach Persien, flüchteten, und sich in den Schutz des persischen Königs Chosroes begaben, so konnten sie doch nur die Erlaubniss zur Rückkehr erlangen (533), und die griechische Philosophie verstummte fortan. Aus der späteren Literatur sind es daher nur noch 2 Wörterbücher, welche uns Notizen über Pythagoras und die pythagoreische Literatur erhalten haben: das Onomastikon des Hesychius aus Milet[59] aus dem 6. Jahrhundert n. Chr. G., und das Lexikon des Suidas[60] aus dem 10. Jahrhundert.

Wir sehen also, dass die Kunde von Pythagoras und seiner Philosophie sehr ausgedehnt war; sie zieht sich von der Lebenszeit des Pythagoras an bis zur endlichen Unterdrückung der griechischen Philosophie in einer ununterbrochenen Reihe von Schriften durch die ganze Dauer der griechischen Bildung hindurch, und würde, wenn sie uns erhalten wäre, ein eben so reiches geschichtliches Material darbieten, als nur irgend eine der anderen grossen philosophischen Schulen der Griechen. Aber diese ganze ausgedehnte pythagoreische Literatur ist bei der im Mittelalter eingetretenen Verödung Griechenlands und griechischer Bildung völlig verschwunden und untergegangen, und nur ihre spätesten Erzeugnisse, die Sammelwerke eines Diogenes Laertius, Porphyr, Jamblich, der Kommentar des Hierokles, sind noch erhalten; offenbar weil sie dem Geschmacke der byzantinischen Gelehrsamkeit

zusagten und ihrem Bedürfnisse genügten; sie sind es, welche in Verbindung mit den sonstigen, bei den alten Autoren, den Kirchenschriftstellern und Neuplatonikern, aufbewahrten Nachrichten und Notizen, als die zertrümmerten Ueberreste dieser untergegangenen Literatur unsere heutigen Quellen ausmachen. Aber auch so bilden diese zertrümmerten Reste noch eine grosse, wenn auch wüste und chaotische Masse.

Nach dem Gesagten kann man sich also jetzt einen ungefähren Begriff von dem Zustande machen, in welchem sich unsere geschichtliche Kunde über einen der bedeutendsten und glänzendsten Theile der alten Philosophie befindet; sie bildet ein förmliches Trümmerfeld, gleich den Ruinen einer untergegangenen Stadt, — Schutthaufen, deren Grundmauern, Säulenstücke und Quadern die ehemaligen Bauten noch erkennen lassen. Es fehlt also keineswegs an geschichtlichem Material; dies ist noch massenhaft vorhanden. Es fehlte bisher nur an dem tiefer eindringenden Verständnisse, das aus diesem Schutte das Zusammengehörige herausfände und nach Anleitung der aufgedeckten Fundamente aus den überall zerstreuten Bruchstücken die alten Bauten wieder darstellte.

Dieser Wiederaufbau des Zerstörten nach Anleitung des Ueberlieferten, die geduldig sichtende Zusammensetzung eines Musiv-Bildes aus allen auf uns gekommenen Bruchstücken wird also unsere Aufgabe seyn.

Wir denken damit ein Beispiel positiver, rekonstruirender Kritik aufzustellen, welches dem Unwesen bequemer und denkfauler Skepsis auf diesem Gebiete ein Ende macht.

Lebenszeit.

Gleich die so viel bestrittene und als ganz unlösbar aufgegebene Frage nach der Lebenszeit des Pythagoras lässt sich aus den überlieferten Angaben der Alten sicher und genau beantworten. Gehen wir zu diesem Behufe die verschiedenen überlieferten Angaben durch, mit den ungenauesten und unsichersten beginnend und mit den genauesten und sichersten endend.

Antilochus,[307] der eine Geschichte der Forscher und Denker (ἱστόρων) von dem Zeitalter (ἡλικία) des Pythagoras bis auf den Tod Epikurs, also eine Geschichte der italischen Schule, geschrieben hatte, rechnet auf diesen ganzen Zeitraum **312** Jahre; er beginnt also das Zeitalter des Pythagoras mit der **49.** Olympiade (um das Jahr **584** vor Chr. G.); denn rechnet man vom Todesjahr Epikurs in der **127.** Olympiade **312** Jahre rückwärts, so kommt man in die genannte Olympiade. Dem Ausdruck ἡλικία wird hierbei seine in der gewöhnlichen Prosa vorherrschende Bedeutung „Zeitalter" beigelegt; diesen Ausdruck gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch, besonders dieser späteren Schriftsteller, von dem „beginnenden männlichen Alter" verstehen, und demnach das Geburtsjahr des Pythagoras noch um so viel früher, in die **43.** Olympiade, **605** vor Chr. G., setzen zu wollen, wie dies Bentley that, weil ein Pythagoras in der **48.** Olympiade, **588** vor Chr., im Faustkampfe siegte,[308] war ein doppelt unglücklicher Gedanke, da schon die Alten diese Verwechslung des Philosophen mit dem Athleten

als unstatthaft ausdrücklich verwarfen. Die von Bentley auf diese irrige Verwechslung gebaute Berechnung der Lebenszeit des Pythagoras ist daher vollkommen falsch, und nur ein Beweis mehr, dass Scharfsinn und Kenntnisse, die auf dem Felde der Wortkritik glänzen, auf dem der Sachkritik noch keineswegs ausreichen, besonders wenn sie im Dienste nicht einer nüchternen Wahrheits-Forschung, sondern einer rabulistisch fechtenden Leidenschaft stehen; da diese Untersuchungen bei ihm bekanntlich nur einen untergeordneten Theil in einer äusserst gehässigen Streitschrift ausmachen, in welcher die Skepsis gegen das Alterthum nur eine Begleitung der Angriffe auf den Gegner ist. Nichtsdestoweniger hat sich Bentley durch eine seinen Scharfsinn noch übertreffende absprechende Keckheit bei den späteren Philologenschulen in ein solches Ansehen gesetzt, dass vorzugsweise durch sein Beispiel in der Alterthumskunde jene dünkelvoll aburtheilende Verwerfungssucht sich ausgebildet hat, die insbesondere bei uns Deutschen der leeren Hypothesen Viel und des Sachverständnisses Wenig zu Tage förderte. Ferner scheint es aber auch dem Wortsinne nicht gemäss das „Zeitalter" des Pythagoras als mit seiner „Lebenszeit" gleichbedeutend aufzufassen, und demgemäss den Anfang der **49.** Olympiade als das Geburtsjahr des Pythagoras selbst anzusehen; sondern der Ausdruck ist offenbar allgemeiner, auch die mit dem Pythagoras gleichaltrigen Zeitgenossen umfassend, so dass das Geburtsjahr des Pythagoras in diesem Zeitraume nur mit inbegriffen, nicht aber selbst damit bezeichnet ist. Es ergibt sich demnach als naturgemässer Sinn der Nachricht, dass Antilochus das Zeitalter des Pythagoras unmittelbar hinter dem der **7** Weisen anfangen liess, welches, wie wir gesehen haben, einem Vorfall im **4.** Jahr der **48.** Olympiade seine Bezeichnung verdankte. Da für das Ende dieser Periode natürlich kein bestimmtes Jahr anzugeben war, so verlegte Antilochus den Anfang des darauffolgenden pythagoreischen

Zeitalters in die nächste darauffolgende, d. h. in die 49. Olympiade. So löst sich demnach dieses Räthsel auf.

Jedenfalls also kann das Geburtsjahr des Pythagoras nicht vor die 49. Olympiade hinaufgesetzt werden. Wohl aber wird es in der gewöhnlichen Ueberlieferung noch um ein Jahrzehend heruntergerückt. Nach einer bei den Alten mehrfach wiederholten Annahme kam Pythagoras in der 62. Olympiade nach Italien,[309] oder wie Cicero genauer angibt,[310] im 4. Jahr des Tarquinius Superbus, d. h. 530 vor Chr. G., indem er offenbar die Angabe irgend eines griechischen Chronographen in Daten seiner vaterländischen Geschichte wiedergibt. In diese nämliche Zeit setzen auch die meisten Chronographen theils die Blüthezeit, theils den beginnenden Ruf des Pythagoras.[311] Alle diese Angaben scheinen sich auf das Ansehen des bekannten Aristotelikers Aristoxenus zu stützen, der eine Geschichte des Pythagoras und seiner Schule geschrieben hatte, und als geborener Italiote, — er war von Tarent, — der zugleich mit den späteren Pythagoreern noch in persönlicher Berührung gestanden und ihren Unterricht genossen hatte, für einen vollgültigen Gewährsmann angesehen wurde. Dieser lässt[312] den Pythagoras in seinem 40. Jahre nach Italien einwandern, um der Tyrannis des Polykrates zu entgehen, der im Jahr 532 vor Chr. die Herrschaft von Samos an sich gerissen. Verbindet man, wie die neueren Gelehrten zum Theile thun, beide Nachrichten, so wäre Pythagoras im Jahr 530 vor Chr. G. 40 Jahre alt gewesen, und demnach im Jahr 570 geboren. Einer anderen alten Nachricht zu Folge[313] hätte Pythagoras seiner Schule in Italien 39 Jahre vorgestanden, und wäre somit 79 Jahre alt geworden. Dies stimmt nun freilich mit der in derselben Nachricht zugleich mit angegebenen Lebensdauer von 99 Jahren nicht, wohl aber mit einer Angabe bei Diogenes Laertius, dass Pythagoras in seinem 80. Jahre gestorben sei.[314] In diesen 39 Jahren,

so lautet nun eine andere Nachricht, wäre Pythagoras nur Einmal, gerade während des kylonischen Angriffes auf seine Schule, von Italien abwesend gewesen, um seinem sterbenden Lehrer Pherekydes in Delos die letzte Pflege zu erweisen und ihn zu begraben.[315] Nach diesen Annahmen wäre also Pythagoras im Jahr 490 vor Chr. G. gestorben.

Diese Zeitrechnung, obgleich im Alterthume von einem Theile der Berichterstatter und Chronographen gutgeheissen und befolgt, ist doch in allen übrigen Punkten ausser dem Geburtsjahre völlig unhaltbar. Denn eine andere entgegengesetzte Nachricht sagt uns ausdrücklich: „Nach Dikäarch und den sorgfältigeren Berichterstattern sei auch Pythagoras bei dem Angriff auf seine Schule in Italien zugegen gewesen; da Pherekydes bereits vor des Pythagoras Abreise von Samos gestorben sei.“[316] Diese positive Nachricht Dikäarchs ist nun durch ihre Autorität absolut entscheidend, und wirft die Angabe des Aristoxenus vollkommen um. Denn Pherekydes war in der 45 Olympiade d. h. zwischen 600 und 596 vor Chr. geboren, ward 85 Jahre alt und starb demnach in der 66. Olympiade, d. h. zwischen 515 und 511 vor Chr. Vor dieser Zeit kann also Pythagoras nicht nach Italien gekommen seyn. Die Nachricht von einer früheren Ankunft desselben um die 62. Olympiade, angeblich um der drückenden Gewaltherrschaft des Polykrates zu entgehen, ist also völlig unbegründet, und beruht nur auf einer aus ungefährer Kenntniss der Zeitumstände gebildeten Muthmassung. Eben so unvereinbar mit anderen geschichtlichen Nachrichten ist das von dieser irrigen Annahme abhängige frühe Todesjahr des Pythagoras. Denn es wird mehrfach berichtet,[317] dass ein Pythagoreer, Lysis, welcher den mit dem Tode des Pythagoras verbundenen Unruhen entkam, nachher in Theben Lehrer des Epaminondas war. Epaminondas ist spätestens um das Jahr 420 vor Chr. geboren,[318] und Lysis hätte,

wenn er auch bei dem Tode des Pythagoras, 490 v. Chr., noch ein Knabe von zwölf Jahren gewesen wäre, schon ein Alter von beinahe hundert Jahren gehabt, als Epaminondas seinen Unterricht empfing. Eine solche Ungereimtheit bedarf keiner Widerlegung.

Nun findet sich aber neben dieser mit Aristoxenus übereinstimmenden Zeitrechnung noch eine andere genauere, welche zu der oben berührten Zeitangabe des Dikäarch und „der sorgfältigern Schriftsteller" (ἀκριβέστεροι) auf's Genaueste passt, und allen Anforderungen genügt. Nach ihr verlässt Pythagoras im 18. Jahre Samos, um des Pherekydes Unterricht zu geniessen, durchreist Jonien und Phönikien, lebt 22 Jahre in Aegypten, wird von Kambyses bei der Einnahme Aegyptens 525 vor Chr. G. unter den ägyptischen Gefangenen nach Babylon geführt, und kehrt endlich nach 12 Jahren, also 513 vor Chr. G., in einem Alter von 56 Jahren nach Samos zurück.[319] Nach dieser Angabe fällt demnach seine Geburt in's Jahr 569 vor Chr., seine Abreise von Samos in's Jahr 551 und seine Ankunft in Aegypten in's Jahr 547, so dass er etwa 2 Jahre zu seinem Aufenthalte bei Pherekydes und 2 zu seiner Reise durch Jonien und Phönikien verwendet. Er lebt 99 Jahre und steht seiner Schule in Italien 39 Jahre vor,[320] wovon er nach der Angabe Justins 20 Jahre in Kroton zubringt,[321] und kommt also in seinem 60. Jahre nach Italien. Seine Ankunft in Italien fällt demnach in's Jahr 510 vor Chr., in's Konsulat des Brutus, wie Solinus[322] hiermit übereinstimmend offenbar nicht aus eigner Weisheit, sondern als Ergebniss älterer chronologischer Forschung ausdrücklich berichtet; sein Tod fällt somit in's Jahr 470 vor Chr. G. Bei diesen Angaben heben sich nun alle Schwierigkeiten. Der Tod des Pherekydes trifft jetzt gerade in die Zeit nach des Pythagoras Rückkehr in sein Vaterland und, ganz so wie Dikäarch angibt, noch vor seiner Abreise nach Italien, zwischen 513 und 511 vor Chr. Das Todesjahr des Pythagoras

selbst bestimmt sich so, dass Lysis noch sehr gut als ein Achtziger der Lehrer des Epaminondas werden konnte, und passt vollkommen zu den erhaltenen Nachrichten, die den Lysis der ehrfurchtsvollen Pietät des noch ganz jugendlichen Epaminondas gegenüber als einen strengen und mürrischen Mann im höchsten Greisenalter darstellen.[323] Auf diese Weise klärt sich Alles auf und lichtet sich Alles; das dem Anscheine nach Unentwirrbare wird ganz einfach.

Mit dieser so geordneten Lebenszeit des Pythagoras stimmen nun auch alle übrigen Angaben über seine Blüthezeit, seine Betheiligung an den politischen Händeln der Italioten, sein Verhältniss zu den späteren Denkern u. s. w. auf das Vollkommenste.

Die Kritiker, von diesen überlieferten Angaben mehr oder minder abweichend, haben also ihren Scharfsinn bei dieser Gelegenheit ganz überflüssiger Weise in Unkosten gesetzt und damit nur gezeigt, dass sie weder wahre Kritik besassen, noch wirklichen Scharfsinn. Die Kritik besteht nicht im Staubaufwühlen und Verwirren, sondern im sichtenden Ordnen und Entwirren, und der Scharfsinn nicht im Spiel mit den Seifenblasen des Möglichen, nach den Eingebungen der Phantasie, sondern im geduldig nüchternen Aufspüren des Wirklichen nach Anleitung des Ueberlieferten. Jene vielgeübte Scheinkritik ist Nichts als ein leichtfertiges Produkt der Arbeitsscheu, welche mühsamere Untersuchungen mit Gedankenspielen umgeht. Denn die wirkliche Kritik ist nicht möglich ohne grosse Opfer von Zeit und Kräften, ohne eine beharrliche Energie des Denkens, und ohne ein stählendes Pflichtgefühl gegen die Interessen der Wahrheit; sie ist kein Spiel des Witzes, sondern eine angestrengte Arbeit. Dafür gibt sie aber auch Forschungen und keine Phantasieen.

In dem vorliegenden Falle hat aber die Kritik leichte Arbeit: denn man braucht nur die Angaben der

Alten uneingenommen und vorurtheilslos aufzufassen, um sie gerechtfertigt zu finden. Wie gewöhnlich entstanden auch hier die Zweifel der Kritik nicht aus objektiven Gründen: aus dem üblen Zustande der Nachrichten, sondern aus subjektiven: dem üblen Zustande der Köpfe. Denn offenbar nur aus beschränkter Eingenommenheit gegen einen so langen Aufenthalt im Oriente begünstigten die Neueren jene erste Zeitrechnung, die sich hauptsächlich auf die Angabe des Aristoxenus stützt: Pythagoras sei schon in seinem 40. Jahre nach Italien gekommen. Nun zeigen sich aber auch die übrigen von Aristoxenus erhaltenen Angaben zum Theil als ganz unrichtig, zum Theil als ungenau, ähnliche Begebenheiten unter einander verwechselnd u. dgl.; wie es bei Nachrichten, die auf mündlichen Ueberlieferungen und Mittheilungen beruhen, nicht anders seyn kann. Denn mündliche Erzählungen aus dem Umgange mit den späteren Pythagoreern, die er als Landsleute persönlich kannte,[324] scheinen die Hauptquellen des Aristoxenus gewesen zu seyn. Dabei empfahl sich Aristoxenus den früheren Kritikern durch eine gewisse anscheinend aufklärerisch-nüchterne, so zu sagen rationalistische Denkart, die sich darin zu zeigen schien, dass er manches dem Pythagoras und seiner Schule zugeschriebene Auffällige und Uebertriebene bestritt und auf das Maass des Alltäglichen herabsetzte, wie z. B. jenen dem Pythagoras zugeschriebenen Abscheu vor Bohnen, oder die ihnen angedichtete gänzliche Enthaltung von Fleischspeisen u. dgl. mehr. Diese Geistesverwandtschaft mit einer ähnlichen modernen Richtung war es, die besonders Meiners für ihn einnahm, der darin das Spiegelbild seiner eigenen Kritik zu erblicken glaubte; und diesem folgten dann die Neueren. Die Nachrichten der Späteren von Dikäarch bis zu Apollonius erweisen sich dagegen als geschichtlich treu und genau; ganz einfach, weil diesen schon die Ergebnisse einer gelehrten Kritik zu Gebote standen, gegründet auf die Verarbeitung älterer Geschichtsquellen, unter denen sich schriftliche Aufzeichnungen (ὑπομνήματα) von Pythagoreern selbst befanden, „kurz zwar, aber wahrheitsgetreu, und nach einem verjährten, alterthümlichen Roste und einem gleichsam noch unabgewischten Flaume duftend“;[325] Aufzeichnungen, die lange Zeit als Familienbesitz von Vater auf Sohn forterbten und erst nach gänzlicher Auflösung der pythagoreischen Schule der Oeffentlichkeit anheim fielen.[326] So fliessen die sehr ausführlichen Nachrichten über die Einrichtungen der pythagoreischen Schule aus solchen Aufzeichnungen von älteren Pythagoreern; so benutzte Alexander Polyhistor, der bekannte Grammatiker zu Sullas Zeit, in seiner Darstellung der pythagoreischen Lehre „Pythagoreische Aufzeichnungen“.[327] So werden bei einem der besten und genauesten Theile der erhaltenen Nachrichten über die krotonischen Unruhen von Apollonius als Quellen „krotonische Aufzeichnungen“ genannt.[328] Wie es denn in allen Literaturen eine allgemein bekannte Thatsache ist, dass die nächsten Zeitgenossen eines grossen Mannes, einer grossen Begebenheit, über die Einzelumstände schlechter unterrichtet sind, als die Späteren; da die Zeitgenossen auf die ganz ungenaue mündliche Mittheilung, die umlaufenden Gerüchte, das von so vielen Entstellungen getrübte Tages-Gerede beschränkt sind, die Späteren dagegen durch die hinterlassenen, nach und nach an's Licht tretenden Aufzeichnungen der bei den Begebenheiten Betheiligten eine genauere Kenntniss des Einzelnen und jedenfalls eine umfassendere Uebersicht des Ganzen erhalten, als nicht blos die Zeitgenossen, sondern nicht selten sogar als die in die Begebenheiten selbst Verflochtenen. Ueberall, wo schriftliche Aufzeichnungen in dieser Weise auf die Nachwelt kommen, ist diese besser unterrichtet, als die Zeitgenossen. Es bezeichnet daher den Scharfsinn und die Gedanken-Weite der kritischen Herren trefflich, dass sie sich wundern, wie nach einem gewissen Zeitabstande die Nachrichten genauer und schärfer werden,

und wie besonders die Späteren unter den Griechen, nachdem sie die Ergebnisse einer ausgedehnten gelehrten Forschung über die von allen Seiten in den grossen Bibliotheken aufgesammelten Schriftwerke vor sich haben, Vieles besser und genauer wissen, als die Zeitgenossen, die gleichzeitig oder bald nachher lebten. Da so Etwas natürlich ganz unmöglich ist, so bietet es den kritischen Köpfen eine günstige Gelegenheit, ihr feinnasiges Spürtalent und ihr scharfes Messer in der Aufwitterung und Ausmerzung solcher „späteren Zusätze“ — belächeln zu lassen. O geistreiches Geschlecht!

Diese feste Zeitrechnung gibt nun aber auch den erhaltenen Nachrichten über Pythagoras einen bestimmten geschichtlichen Hintergrund, aus welchem seine Lebensschicksale in scharfen, klaren Umrissen hervortreten. Diese Kenntniss des allgemeinen geschichtlichen Hintergrundes ist aber eine unumgängliche Vorbedingung für das Verständniss einer jeden Begebenheit, insbesondere für die innere Einsicht in die Entwicklung eines Lebenslaufes, da es nicht fehlen kann, dass die geschichtlichen Verhältnisse und der allgemeine Gang der Ereignisse mehr oder minder auch in die Schicksale des Einzelnen eingreifen und ihre Richtung bestimmen. Ein grosser Theil des Nicht-Verständnisses der alten Philosophie rührt darum gerade von der mangelnden Kenntniss ihres geschichtlichen Hintergrundes her, von dessen Wichtigkeit die neueren Darsteller, als ächte, dem Leben entfremdete Stubengelehrte, gar keinen Begriff zu haben scheinen, indem sie denselben nicht blos nicht berücksichtigen, sondern sogar da, wo er sich ihnen, wie z. B. bei Plato, fast gewaltsam aufdrängt, mit allen Künsten ihrer vermeintlichen Kritik, gleich einem lästigen Gaste, sich vom Halse zu schaffen suchen. Und so verschwimmt ihnen denn auch des Pythagoras Leben und Persönlichkeit in Duft und Nebel, und gerade die eigenthümlichsten und bezeichnendsten Züge gehen ihnen verloren, weil sie sich durch

ihre glücklichen kritischen Bemühungen den geschichtlichen Hintergrund völlig zerstören, und das Lebensbild des Pythagoras, allem festen Boden entrückt, in der leeren Luft schweben lassen. Gerade bei Pythagoras ist aber der geschichtliche Hintergrund doppelt wichtig, weil er dessen Lebensschicksale, Geistes-Richtung und praktische Wirksamkeit ganz wesentlich bestimmt.

Familie und Vaterland.

Wie alle vorhergegangenen griechischen Denker war auch Pythagoras ein Jonier, von der Insel Samos;[329] da aber sein Vater aus Lemnos war, — die Samier hatten ihn mit dem Bürgerrechte beschenkt, weil er sie in einer Hungersnoth mit Getreide versorgt hatte, — und die Lemnier von pelasgischen Tyrrhenern abstammten, so wird er von Manchen auch ein Tyrrhener genannt, — also, gleich Thales, eigentlich als ein Fremder, ein Nichtgrieche, seiner Herkunft nach, betrachtet; obgleich Andere[330] seine Vorfahren aus Phlius im Peloponnes herleiteten, während noch Andere, um ihm eine recht glänzende Abstammung zu geben, sein Geschlecht, wenigstens von mütterlicher Seite, auf Ankäus, den Gründer von Samos, zurückführten.[331] Wie dem auch seyn möge, — denn es ist herzlich gleichgültig, — Pythagoras selbst war jedenfalls ein Samier[332] und betrachtete, wie wir sehen werden, Samos als seine Heimath. Samos, die Vaterstadt des Pythagoras, war um diese Zeit neben Milet und Aegina die bedeutendste der damaligen griechischen Seestädte, reich durch Schifffahrt und Handel: mächtig zur See durch eine zahlreiche Flotte, in ihren Tempeln und Prachtbauten — der Tempel der Hera zu Samos war der grösste, den Herodot kannte[333] — ausgeschmückt mit den Werken einer blühenden Kunstschule; in allen Stücken eine Nebenbuhlerin Milets. Wie Milet verdankte sie diese Blüthe vornehmlich ihrem ägyptischen Handel, und sie mit Milet und Aegina waren die drei von

den ägyptischen Königen bevorzugten Städte, die in Naukratis ihre eigenen Niederlassungen besassen, während die Gesammtzahl der übrigen kleineren griechischen Städte sich mit einer gemeinsamen Niederlassung begnügen mussten; ja Samos hatte sogar noch eine zweite Niederlassung in der grossen Oase,[334] einem der Knotenpunkte des Karavanenhandels von der libyschen Küste in's Innere von Afrika. Und nicht blos die Blüthe ihres Handels, sondern auch die ihrer Kunst, verdankten die Samier ihrer Verbindung mit Aegypten; denn ihre berühmten Künstler: ein Theodoros und Telekles, die Söhne von Rhökos, dem Erfinder des Erzgusses, hatten sich in Aegypten ausgebildet[335] und ägyptische Kunstfertigkeit auf griechischen Boden verpflanzt. Ein kleines noch erhaltenes Bronzebild, ein Lychnuche, von einst so bedeutenden und reichen Schätzen ein kümmerlicher Ueberrest, übrigens seiner Inschrift zufolge von Polykrates, dem berühmten samischen Herrscher, selbst herrührend und dadurch doppelt interessant, dient wenigstens dazu, durch seinen ägyptischen Styl und seine Uebereinstimmung mit den ägyptischen Götterbildern[336] diese Nachricht zu bestätigen.

Wie wir gesehen haben, schrieb sich diese enge Verbindung mit Aegypten aus den Zeiten Psammetichs her, dem karische und jonische Hülfstruppen seinen Thron erkämpften, und dauerte unter seinen Nachfolgern fort, die fortwährend griechische Truppen in ihrem Solde hielten. Dies Verhältniss war noch enger geworden, seitdem Amasis aus plebejischem Stande (570 vor Chr. G.) sich auf den Thron geschwungen hatte, und seine unrechtmässige Herrschaft durch griechische Waffen und griechische Bündnisse schützen musste. So zog er die jonischen Miethtruppen, denen seine Vorfahren bei Bubastis an der pelusischen Nilmündung ein festes Lager angewiesen hatten, in seine unmittelbare Nähe nach seiner Hauptstadt Memphis, wo er ihnen in der Burgstadt Wohnungen einräumte, um, wie Herodot sagt, an ihnen eine Wache

gegen die Aegypter zu haben.[337] So hatte er sich durch eine Heirath mit dem benachbarten Kyrene, so durch eine geschlossene Gastfreundschaft mit den Herrschern von Samos verbündet.[338] Denn fast gleichzeitig mit Amasis hatte auch in Samos ein Bürger der damals aristokratisch regierten Republik: Polykrates der Aeltere, die Herrschaft an sich gerissen, die fast ein halbes Jahrhundert bei seiner Familie blieb. Dieser ältere Polykrates, ausdrücklich als Zeitgenosse des Krösos bezeichnet, — Derselbe, der als Freund und Gönner des Dichters Ibykos genannt wird und in dessen Leben die Blüthezeit Anaximanders fällt,[339] — ist jedoch fast aus dem Andenken der Geschichte verschwunden, so sehr wird er verdunkelt durch den Ruf seines Sohnes, des allbekannten Tyrannen Polykrates, der, obgleich nur der Mittlere von drei Brüdern, um **532** vor Chr. G. durch Mord und Verrath zur Herrschaft gelangt, diese mit einer über alle Schranken des Rechts sich hinwegsetzenden Thätigkeit, begünstigt von einem seltenen und beharrlichen Glücke in der kurzen Zeit eines Jahrzehends zu einer solchen Ausdehnung und Macht erhob, dass sein Name im Alterthume zugleich zu den gehasstesten und angestauntesten unter den griechischen Gewaltherrschern gehört und nur von denen eines Periander in Korinth oder eines Phalaris in Agrigent erreicht wird; — bis ein tragischer Tod — er wurde von dem persischen Satrapen Orötes mit tückischer Hinterlist nach Jonien gelockt und dort an's Kreuz geschlagen — ihn zu einem furchtbaren Beispiel der Nemesis machte.

Geburt und Jugend.

Unter diesen Verhältnissen ward Pythagoras geboren (**569** vor Chr. G.), fast gleichzeitig mit der entstehenden Herrschaft des Polykratischen Hauses. Mnesarchos, des Pythagoras Vater, vereinigte in sich die beiden Hauptrichtungen der Samier: den Handel und die Kunstbetriebsamkeit; denn er war ein reicher Kaufmann,[341] der mit seinen Schiffen Handel nach Phönikien und Sizilien trieb, und daneben mehr der Ehre als des Gewinnstes wegen die Steinschneidekunst übte,[341] in der ja Samos den jüngeren Theodoros, den Sohn des Telekles, als einen unübertrefflichen Meister besass.[342] Auf einer seiner Handelsreisen nach Phönikien, auf welchen Mnesarch nach der Weise noch der heutigen griechischen Inselbewohner seine Familie mit sich führte, gebar ihm denn auch, nach dem Stoiker Kleanthes, seine Frau Pythais in Tyrus den Pythagoras als den dritten seiner Söhne;[343] auf einer anderen Fahrt nach Italien, dessen griechische Städte: ein Kroton, Sybaris, Tarent jetzt in der höchsten Blüthe, und mit den Kleinasiaten im lebhaftesten Verkehr standen, soll Pythagoras seinen Vater noch als Kind begleitet haben.[344] Bei dem bewegten Leben seefahrender Inselbewohner enthalten denn auch diese Nachrichten so wenig Unwahrscheinliches, dass sie höchstens einen stubensitzenden Gelehrten des Festlandes befremden können.

Des Pythagoras Jugend fiel in eine sehr glänzende Kultur-Epoche seiner Vaterstadt. Denn Samos und insbesondere der Hof des Polykrates, sowohl des älteren um

diese Zeit als des jüngeren in späterer, war literärisch eben so gebildet als künstlerisch. Dichter wie Ibykus und später Anakreon, und Künstler wie Theodorus fanden sich hier am Hofe des Polykrates. Aber auch Gelehrte, wie Hermodamas müssen hier einen literärischen Mittelpunkt gehabt haben, da Polykrates neben Pisistratus der Erste ist, der eine noch in dem späteren Griechenland berühmte grosse Bibliothek anlegte.[345] An den günstigsten äusseren Vorbedingungen zu einer guten Erziehung fehlte es also nicht.

Die erste Jugendbildung, nach gewöhnlicher griechischer Sitte hauptsächlich in Lesung von Dichtern und Erlernung der Musik bestehend, erhielt Pythagoras in seiner Heimath durch einen Samier Hermodamas,[346] aus dem Geschlechte jenes als Zeitgenosse und Gastfreund des Homer bekannten Samiers Kreophilus. Dass aber dieser Unterricht nicht in den Gränzen des Gewöhnlichen blieb und in dem Gemüthe des Knaben tiefere Wurzeln schlug, zeigt sich sowohl in der persönlichen Zuneigung, welche Pythagoras noch in seinen höheren Jahren für seinen Jugendlehrer an den Tag legte, als auch in der dauernden Vorliebe zur Musik, die er nicht blos selbst lebenslänglich praktisch und theoretisch eifrig pflegte, sondern auch mit seiner Lehre und Erziehungsmethode so eng verband, dass diese Vorliebe sich sogar auf seine Schule fortvererbte. Auch ist es wohl mit ein Verdienst des Hermodamas, den angeborenen Wissenstrieb des Jünglings genährt und auf die eben erwachte Wissenschaft hingelenkt zu haben.

Denn als Pythagoras in seinem achtzehnten Jahre den Entschluss fasste, sich auswärts jene höhere Bildung anzueignen, die ihm, wie ein alter Berichterstatter sagt, vor Allem am Herzen lag, weil sich Alles, was zur höchsten Vollendung gelangen soll, auch schon frühzeitig und rasch zu regen beginnt,[347] — so war es Hermodamas, der dem Jüngling zu seinem Vorhaben behülflich war, indem er ihn bei nächtlicher Weile auf seiner Flucht aus Samos

begleitete.[348] Offenbar weil die, wie die Nachrichten sagen, jetzt schon beginnende Gewaltherrschaft des Polykrates die reicheren Bürger misstrauisch beobachtete und die Entfernung eines jungen Mannes von bedeutendem Vermögen in's Ausland beargwohnte, so dass eine öffentliche Abreise unthunlich war. Die Männer der Wissenschaft, welche des Pythagoras Augen auf sich ziehen konnten, waren damals, 551 vor Chr. G., Thales, Anaximander und Pherekydes, — denn Anaximenes, nur ein Jahr jünger als Pythagoras, war um diese Zeit selbst noch Jüngling und Schüler, — Thales 88, Anaximander 60 und Pherekydes 47 Jahre alt; alle Drei in der nächsten Nähe von Samos: auf den Inseln und dem Festlande Joniens lebend, alle Drei auf dem Gipfel ihres Ruhmes stehend, alle Drei als die ersten wissenschaftlichen Schriftsteller auch über den engeren Kreis der mündlichen Mittheilung und der unmittelbaren Schüler hinaus durch die Neuheit ihres Ideenkreises die Geister anregend. Unter diesen Männern war es Pherekydes,[348] an den sich Pythagoras zunächst wandte, vielleicht weil er sich damals in Lesbos aufhielt, wo Pythagoras einen Oheim Zoilus hatte, bei dem er dessen Unterricht geniessen konnte.[349] Die Wahl gerade dieses Mannes war aber für die ganze künftige Entwicklung des Pythagoras von entscheidendem Einfluss, da es sich leicht begreift, dass durch seinen Unterricht, in den ersten empfänglichen Jugendjahren eingesogen, auch seine eigenthümliche Richtung auf Pythagoras überging. Wir haben aber gesehen, dass Pherekydes neben Thales und Anaximander, die ja auch aus der ägyptischen Wissenschaft schöpften, sich durch seine vorwiegend religiöse Auffassungsweise des ägyptischen Ideenkreises auszeichnete, und dass seine Schrift die ägyptische Glaubenslehre in ihrer unveränderten religiösen Färbung darstellte. Die religiöse Richtung, welche der Lehre des Pythagoras ein so eigenthümliches Gepräge gab, erhielt also Pythagoras durch den Unterricht des Pherekydes schon gleich bei seinem

Eintritte in die Wissenschaft. Pherekydes wird daher auch nach der einstimmigen Ansicht des Alterthums als der eigentliche Lehrer des Pythagoras betrachtet[350] und dessen Aufenthalt bei ihm muss also auch wohl eine längere Zeit gedauert haben; etwa zwei von den vier Jahren, zwischen der Abreise von Samos, **551** vor Chr., und der Ankunft in Aegypten, **547** vor Chr.

Von Pherekydes schiffte Pythagoras um **549** v. Chr. zu Anaximander und Thales nach Milet,[351] deren Umgang und Unterricht er gleichfalls genoss. Von Anaximander wurde er in seinen naturwissenschaftlichen Ideenkreis eingeführt[352] und auch Thales theilte ihm sein Wissen mit, so weit es, wie die Berichte sagen,[353] sein hohes Alter, — Thales war mindestens ein Neunundachtziger, — und seine abnehmenden Kräfte zuliessen. Zugleich, wie derselbe Berichterstatter hinzufügt, wurde er von Thales aufgemuntert, nach Aegypten selbst zu reisen, um dort an der Quelle die ägyptische Wissenschaft kennen zu lernen. „Auch Thales," so lautet der Bericht, „nahm ihn bereitwillig auf, bewunderte sein Hervorragen über andere junge Leute, das er noch grösser fand als seinen ihm vorausgegangenen Ruf, und indem er ihm von seinen Kenntnissen mittheilte, soviel er konnte, sein Alter und seine abnehmenden Kräfte bedauernd, ermunterte er ihn nach Aegypten zu schiffen, und sich besonders an die Priester von Memphis und Diospolis (Theben) zu wenden; denn von diesen habe auch er mitgebracht, was ihn in den Augen der Menge zum Weisen mache; während er doch weder von der Natur noch durch die Erziehung der Begünstigungen theilhaftig geworden sei, die er an Pythagoras erblicke, so dass er ihm aus Allem die günstige Vorherverkündigung gebe, er werde, wenn er sich an die genannten Priester anschliesse, der göttlichste und weiseste unter allen Menschen werden." Wenn auch dieses Bruchstück aus einer alten Lebensbeschreibung des Pythagoras stark nach der lobpreisenden und vergötternden Weise schmeckt, in

welcher die späteren Pythagoreer von ihrem Meister zu reden pflegten, so enthält es doch nicht allein Nichts für die Personen selbst Unpassendes, — denn es ist völlig begreiflich, dass Pythagoras schon als Jüngling den künftigen grossen Mann verrieth, und dass ein Thales, der selbst über das Gemeine hervorragte, einen verwandten Geist erkannte, sondern es ist auch den früher geschilderten Sach- und Zeit-Verhältnissen so vollkommen angemessen, dass es zum wenigsten beweist, wie genau die Kenntnisse der Alten von den Anfängen der griechischen Wissenschaft und ihrer Abstammung aus Aegypten waren.

Einen Rath, der seiner eignen Neigung in so hohem Grade entsprach, konnte Pythagoras nur begierig ergreifen. Er entschloss sich also nach Aegypten zu reisen. Nach Allem, was im Vorhergehenden über die enge Verbindung und den lebhaften Verkehr der kleinasiatischen Griechen mit Aegypten, so wie über ihre bevorzugte Stellung in diesem Lande, nach Anleitung der Quellen berichtet wurde, ist es hoffentlich unnöthig, diese Reise erst noch gegen die Zweifel der neueren Kritik zu vertheidigen; in der That, wenn irgendwo die Skepsis aus Unwissenheit entstand, aus grober Unkenntniss der Sachverhältnisse, so ist es hier. Eben so überflüssig würde nach den bisherigen und früheren Untersuchungen die nochmalige Nachweisung seyn, dass es für Pythagoras in Aegypten allerdings Etwas zu lernen gab. Was er dort lernte, wird sich bei der Auseinandersetzung seiner Lehre herausstellen. Innere Gründe gegen die Wahrscheinlichkeit oder gar Möglichkeit dieser Reise sind also durchaus keine vorhanden; äussere Hemmungen fanden eben so wenig statt. Aegypten und die sämmtlichen Länder Vorderasiens genossen des Friedens, und die Zustände schienen für lange Zeit gesichert. Lydien blühte unter Krösus, Aegypten unter Amasis, Phönikien, unter babylonischer Oberhoheit, erholte sich nach und nach von den

Eroberungszügen Nebukadnezars, und die neue Kriegsflamme, die sich von dem entlegenen Persien aus durch Kyros zunächst über Medien nach Kleinasien und Lydien, dann über Babylon, und zuletzt unter des Kyros Nachfolger bis nach Aegypten wälzen sollte, obgleich um diese Zeit bereits entzündet, — denn Kyros hatte sich schon um **560** gegen die medische Herrschaft aufgelehnt, — war doch dem Gesichtskreise der Griechen und Kleinasiaten noch entrückt, und sie konnten nicht ahnen, welche Stürme ihnen in den nächsten Jahrzehenden bevorstünden. Es ist demnach nicht das Mindeste aufzufinden, was zu einer Abweichung von den überlieferten Nachrichten berechtigen könnte.

Reise nach Phönikien.

Den alten Nachrichten zu Folge schiffte Pythagoras um **548** vor Chr. G. zunächst nach Phönikien, und zwar nach Sidon, theils weil Phönikien sein Geburtsland war, theils weil er von da eine leichtere Ueberfahrt nach Aegypten hatte.[354] Vorzugsweise nach Sidon wandte er sich aber wohl desshalb, weil Sidon um diese Zeit wieder die bedeutendste Stadt in Phönikien war, nachdem Tyrus, das ihm bisher an Grösse und Macht überlegen gewesen, durch eine Reihe widriger Geschicke seinen alten Glanz verloren hatte. In jenen Kämpfen zwischen Babylon und Aegypten, — die auch das kleine jüdische Reich so ganz vernichtet hatten, dass das Land nach der Zerstörung Jerusalems durch die Wegführung seiner besseren Bewohner nach Babylon und die Flucht des Restes nach Aegypten völlig verlassen und öde lag, — hatte natürlich auch Phönikien hart gelitten, und Tyrus, das an der Spitze der kleinen phönikischen Staaten stand, hatte die Stürme doppelt empfunden. Während der Eroberungszüge Nebukadnezars hatte es eine 13jährige Belagerung ausgehalten und fiel mit dem ganzen Lande unter babylonische Botmässigkeit; dann hatte es bei dem unmittelbar darauffolgenden Angriffe des ägyptischen Königs Apries in einer unglücklichen Seeschlacht den Rest seiner Seemacht verloren;[355] und wurde endlich in Folge dieser Unglücksfälle auch noch von inneren Partheikämpfen zerrüttet, die das alte Königthum stürzten, eine aristokratisch-republikanische Verfassung unter Richtern, Suffeten, einführten und häufige Auswan-

derungen nach Karthago zur Folge hatten. Von allen diesen Schlägen erholte sich Tyrus erst wieder unter den von Babylon aus eingesetzten Vasallenkönigen, von denen als der letzte um diese Zeit (548 vor Chr.) Hiram, Eiromos, regierte, dessen 20jährige Herrschaft bis zum Sturze Babylons und bis in die persische Oberherrschaft hinein reichte.[356] Doch gelangte es nie ganz wieder zu seinem alten Glanze, und Sidon erscheint auch noch unter den Persern an der Spitze Phönikiens, und sidonische Könige stehen in den persischen Kriegen an der Spitze der persisch-phönikischen Flotte.

Ausserdem scheint aber Sidon auch der Sitz einer Priesterschule gewesen zu seyn, und mochte darum eine besondere Anziehungskraft auf Pythagoras üben, da ja Pherekydes, sein Lehrer, die phönikische Priesterliteratur gekannt haben soll, und ihn also auch wohl auf sie hingewiesen hatte. Es wird nämlich berichtet,[357] dass Pythagoras hier in Sidon mit einem Priestergeschlechte zusammentraf, — sie werden Propheten genannt, wie die höheren Priesterklassen auch bei den Aegyptern und Griechen, — bei dem er die Lehren einer alten phönikischen Natur-Spekulation kennen lernte, die einem noch vor den Zeiten des trojanischen Krieges lebenden Sidonier Mochos zugeschrieben wurde, dessen Nachkömmlinge diese Priester waren.

So befremdend diese Angabe im ersten Augenblicke lautet, so hat sie doch nichts weder innerlich Unmögliches, noch den geschichtlichen Verhältnissen Widersprechendes. Bei den Phönikern wie bei den Hebräern, Chaldäern, Aegyptern, Indern, war das Priesterthum erblich, und pflanzte sich in gesonderten Stämmen fort. Nachkömmlinge eines älteren Priesters, — und ein solcher musste Mochos schon nach dem Inhalte seiner Lehre seyn, auch wenn seine Schrift, wie es den Anschein hat, ein der Genesis ähnliches Geschichtswerk war, eben so wie die Schrift des Sanchuniathon,[358] — Nachkömmlinge eines solchen Priesters

sind also selbst nach einem Zeitraume von vielen Jahrhunderten etwas sehr wohl Mögliches; haben doch die Juden ihre Leviten und unter diesen die mit Ehrenrechten bevorzugten Nachkommen Aarons noch bis auf diesen Tag, obgleich das Priesterthum nach der zweiten Zerstörung des Tempels schon so viele Jahrhunderte aufgehört hat; hatten ja doch eben so die Griechen ihre bis in's graue Alterthum hinaufreichenden Priestergeschlechter, z. B. die der Keryken und Eumolpiden bei dem eleusinischen Weihedienst. Die Nachricht von einem solchen sidonischen Priestergeschlecht ist also vollkommen in der Ordnung, und beweist, dass der alte Berichterstatter, der sie erwähnt, über phönikische Bräuche und Sitten sehr wohl unterrichtet war.

Dass aber Mochos selbst und seine Lehre geschichtlich wirkliche Dinge waren, wird noch durch ein anderes Zeugniss erhärtet, das aus den Schriften des bekannten Stoikers Posidonius herrührt. Posidonius war aus Apamea in Syrien gebürtig, — also durch seine Geburt mit dem betreffenden Sprachen- und Literatur-Kreis vertraut, — er war als Philosoph hochverehrt, — er stand in seinem späteren Alter in Rhodus einer philosophischen Schule vor, die einen solchen Ruf hatte, dass Cicero kam, sich bei ihm auszubilden, und dass selbst Pompejus auf der Höhe seines Ruhmes den Greis auf seinem Krankenbette aufsuchte, um einen Vortrag von ihm zu hören, und seine philosophischen Schriften theologischen, moralischen und logischen Inhalts, genossen eines eben so hohen Ansehens; — zugleich war er ein angesehener Geschichtschreiber, — er hatte eine Geschichte der Zeiten nach Polybius in 50 Büchern verfasst, die bei seinen Zeitgenossen in solchen Ehren stand, das Cicero das Jahr seines Consulates von ihm dargestellt wünschte; — dabei war er ein eben so grosser Sternkundiger, Naturforscher, Mathematiker und Geograph, von dem Cicero z. B. eine künstliche Sphäre erwähnt, welche alle Bewegungen der Gestirne darstellte, und zugleich hatte er auch über alle diese Zweige des Wissens geschrieben; —

und endlich hatte er für seine Studien sogar ausgedehnte Reisen gemacht, wie er denn z. B., nach Strabo's Bericht, selbst zu Gades (Cadix) in Spanien gewesen war, um die Erscheinungen der Ebbe und Fluth zu beobachten, die er in seiner Schrift über den Ocean schon richtig auf den Einfluss des Mondes zurückführte. Er war also ein Mann, der in jeder Beziehung vollgültige Sachkenntniss besass; ein von seinen Zeitgenossen hochverehrter und bewunderter Mann, dessen Zeugniss mithin vollwichtig in die Wagschale fällt. Von Posidonius nun berichten Strabo und Sextus Empirikus,[359] dass er die Lehre von den Urbestandtheilen der Materie für eine ganz alte erklärt habe, indem er sie dem Sidonier Mochos beilege, der schon vor den troischen Zeiten lebte. Wenn daher unser Berichterstatter den Mochos einen Physiologen nennt, in dem bekannten Sinne der Alten, so wird dies durch das Zeugniss des Posidonius bestätigt und zugleich erklärt. Denn nun ergibt sich durch die Zusammenstellung der verschiedenen Nachrichten, dass die Schrift des Mochos mit der des Sanchuniathon, die im vorhergehenden Theile dieses Werkes besprochen wurde, gleichen Inhalt und gleiche Form gehabt haben muss: eine Darstellung der phönikischen Geschichte in Chronikenform, die mit einer Götter- und Welt-Entstehungslehre begann, in welcher auch das Dogma von der Urmaterie seine Stelle einnahm. Dies ist aber die allgemeine Form der Geschichtschreibung bei allen alten Völkern. So begann Manetho seine ägyptische Geschichte mit der Weltentstehung; so Moses die hebräische, so Akusilaos die griechische; so beginnen noch die mittelaltrigen Chronikenschreiber die Geschichten ihrer Zeiten mit der Erschaffung der Welt.

Auf das Daseyn und das hohe Alter der phönikischen Priesterliteratur überhaupt aber nochmals zurückzukommen, wird, nach dem was im früheren Theile hierüber gesagt wurde, und nach den Darstellungen über das höhere Alter selbst des griechischen Schriftenthumes in diesem vorliegenden Bande, jetzt wohl unnöthig seyn. Wenn auch

die phönikische Literatur bis auf einzelne wenige Namen und eben so vereinzelte kärgliche Bruchstücke für uns untergegangen ist, so können uns doch die Schrift-Ueberreste eines ganz nahen, sprach- und stammverwandten Volkes, der Hebräer, von der phönikischen Literatur eine annähernde Vorstellung gewähren. Denn obgleich die uns erhaltenen alttestamentlichen Bücher nur zu einem kleineren Theil in ein höheres Alterthum hinaufreichen, so eröffnen sie uns doch durch ihre Quellen-Angaben einen Blick in eine bei der Abfassung dieser Bücher noch vorhandene ältere Literatur von Geschichtswerken, Volksliedern und religiösen Gesängen; und die Genesis selbst bietet in einem verengerten Rahmen ein Ebenbild dar von jenen Kosmogonien des Sanchuniathon und Mochos. Wenn aber ein so kleines und geschichtlich so unbedeutendes Volk, wie die Hebräer, das keinen Welthandel, keine selbstständige Kunst, keinen ausgebildeteren religiösen Ideenkreis, keine höhere Wissenschaft: weder Philosophie, noch Astronomie, noch Mathematik besass, doch einer Literatur nicht entbehrte, so ist es von selbst klar, wie viel mehr dies bei dem phönikischen Volke der Fall seyn musste, welches dieselbe Sprache redete, mächtig und reich war, Welthandel und Seefahrt trieb, mit den hochgebildeten Aegyptern in so engem Verkehre stand, dass es in Memphis ein eigenes Stadtviertel inne hatte, wegen seines frühen Gebrauches und seiner weiten Verbreitung der Schrift berühmt war, und sich durch seinen Handel und seine Seefahrt auf die Ausbildung der Rechnung und der Himmelskunde mit Nothwendigkeit hingewiesen sah. Die in Cypern gefundene Inschrift der Idalischen Bronzetafel, die Proklamation eines den Cyprioten von Aegypten diktirten Friedens enthaltend, welche der Verfasser dieser Zeilen entziffert und übersetzt hat, — ein historisches Dokument an und für sich schon von grosser Wichtigkeit, — gewährt uns von dem hohen Stande der Ausbildung, den die vorderasiatischen Literaturen erreicht hatten, ein

höchst überraschendes Zeugniss, und ist ganz geeignet, das eben Gesagte zu bestätigen und über das blos Hypothetische hinauszuheben. Was uns also von den Alten über phönikische Literatur und Wissenschaft berichtet wird, so karg und lückenhaft es auch ist, kann demnach in keiner Weise bezweifelt werden. Ist doch auch die nahverwandte karthagische Literatur bis auf ganz wenige Ueberreste eben so spurlos untergegangen, obgleich sie, nach den uns erhaltenen griechischen und römischen Nachrichten von einzelnen ihrer Werke, hoch ausgebildet gewesen seyn muss, da die Karthager bei ihrer nahen Verbindung mit den griechischen Städten Siziliens auch die griechische Literatur kannten, und ein Hannibal zum Beispiel eben so wohl in seiner Muttersprache als im Griechischen Schriftsteller war.

Für den durch die Unterweisung eines Pherekydes, Thales und Anaximander in die Naturspekulation schon eingeführten Pythagoras musste aber die Lehre des Mochos allerdings auch einen grossen Reiz haben, denn sie war ja nur eine ältere Form desselben Ideenkreises, den diese Männer in ihren Schriften dargestellt oder verarbeitet hatten, des einzigen, welcher das damalige höhere Wissen ausmachte, und aus welchem sich die Anfänge der eigentlichen, späteren griechischen Wissenschaft eben erst entwickelten. Ueberdies war er, wie im ersten Theile nachgewiesen wurde, aus derselben Quelle geflossen, wie derjenige der griechischen Denker: aus Aegypten nämlich, und war also mit der ägyptischen und der aus ihr entlehnten griechischen Naturspekulation stammverwandt. Jene phönikischen heiligen Bücher, welche Pherekydes bei der Abfassung seiner eigenen Schrift vor Augen gehabt haben soll, wären demnach ähnliche Darstellungen desselben Ideenkreises gewesen; die ganz ägyptische Färbung der pherekydischen Schrift spricht wenigstens nicht gegen solche phönikische Quellen, da diese ja mit den ägyptischen ganz übereinstimmen mussten, und, wie früher

wahrscheinlich gemacht wurde, zum Theil geradezu Uebersetzungen ägyptischer Originale sein mochten.

Auf diese Weise klärt sich das Dunkel auf, das für den ersten Anblick über jener Nachricht von des Pythagoras Verkehr mit Nachkömmlingen des Mochos in Sidon verbreitet schien. Dass aber diese mit der phönikischen Spekulation gemachte Bekanntschaft auf die Lehre des Pythagoras nicht ohne Einfluss blieb, werden wir später sehen.

Ausserdem verkehrte Pythagoras auch mit den übrigen Priestern und Tempel-Vorstehern, Hierophanten, und liess sich in alle bedeutenderen Weihedienste Syriens, d. h. Phönikiens, zu Byblus, Tyrus u. s. w. aufnehmen.[360] Hier zeigt sich nun schon die vorwiegend fromme, rein religiöse Richtung, in welche Pythagoras von Pherekydes eingeführt worden war, und die er nicht nur selbst durch sein ganzes Leben beibehielt, sondern auch seiner Schule mittheilte, wodurch er dieser gerade ihr so eigenthümliches Gepräge aufdrückte. Für Pythagoras war offenbar Gottesdienst und Glaube nicht blos in soweit anziehend, als sie ein Erkenntniss-Element, Bestandtheile eines wissenschaftlicher Ausbildung fähigen Ideenkreises enthielten, wie z. B. Thales den ägyptischen Ideenkreis auffasste, sondern der Gottesdienst selbst, die Art der Gottes-Verehrung in ihrer grösseren oder geringeren Vollkommenheit und Reinheit, hatte für sein Gemüth, sein frommes von dem Schauer der Gottheit durchdrungenes Gefühl, einen Werth an sich. Diese religiöse Gesinnung ist es, die ihn, nach dem schon früher angeführten Ausdrucke des Isokrates, bewog, „sich mit den Opfern und gottesdienstlichen Gebräuchen ernster und eifriger, als irgend ein Anderer, zu beschäftigen", d. h. mit schärfer bestimmten Worten: auch als religiöser Verbesserer des Gottesdienstes aufzutreten. Da dieser Theil des Geisteslebens bei Pythagoras, und den griechischen Denkern überhaupt, den Neueren ganz abhanden gekommen zu seyn scheint, sei es

aus einseitiger Beschränktheit der eigenen Ausbildung, oder aus dem Vorurtheile, dass bei einem Hellenen oder Philosophen dergleichen als dem Volkscharakter oder der philosophischen Denkweise fremd und ungeziemend nicht vorkommen könne, so ist es zweckdienlich, diese Seite einstweilen mit besonderer Betonung hervorzuheben. Die ersten Kundgebungen dieser religiösen Richtung bei Pythagoras verdienen aber noch insbesondere bemerkt zu werden, weil sie zeigen, dass schon im Jüngling sich regte, was später der Greis in Ausübung brachte.

Daneben aber kommt bei dem alten Berichterstatter eine andere Bemerkung zum Vorscheine, die ebenfalls der Notiznahme werth ist. Nach seiner Meinung erregten der phönikische Gottesdienst und Glaube auch deshalb des Pythagoras Aufmerksamkeit, weil ihm ihre nahe Verwandtschaft mit ägyptischem Gottesdienst und Glauben, ja ihre Abstammung von dorther wohl bekannt war, so dass er die Einführung in die phönikischen Weihen als eine Vorbereitung zu den ägyptischen ansah. „Pythagoras", sagt der alte Berichterstatter,[361] „that dies nicht, wie etwa Einer kurzweg denken möchte, aus Aberglauben, sondern aus Wissbegier und aus Sorgfalt, dass ihm nicht etwas Wissenswerthes aus den Weihen und Geheimdiensten der Götter entginge, da er zum Voraus wusste, dass die dortigen phönikischen Heiligthümer Abkömmlinge und gewisser Maassen Pflanzungen der ägyptischen seien, und da er hoffte, dann der reineren, höheren, ägyptischen um so eher theilhaftig zu werden." Die im vorigen Bande nachgewiesene Verwandtschaft, ja Einerleiheit der phönikischen Glaubenslehre mit der ägyptischen, geradezu entstanden durch die Abstammung der ersteren von der letztern, war also eine im Alterthume wohlbekannte Thatsache; die gegebene Nachweisung dieses Verhältnisses und die vorliegende Stelle bestätigen einander wechselseitig. Zugleich ist es vollkommen begreiflich, warum er glaubte, die phönikischen Weihen würden ihm den Zutritt

zu den ägyptischen erleichtern können. Wenn er, wie nicht zu zweifeln ist, eine Vorstellung von den Schwierigkeiten hatte, die ihm als einem Fremden, in den Augen der Aegypter Unreinen, zu überwinden bevorstanden, ehe er in die ägyptischen Weihen eintreten konnte, die nicht einmal allen Aegyptern selbst, sondern nur dem Priestergeschlecht, und selbst in diesem nur den höchsten Klassen, nur den Söhnen der Propheten und Hierogrammateis zugänglich waren, so mussten ihm die phönikischen Weihen, da sie ihm doch wenigstens priesterlichen Charakter ertheilten, allerdings als eine sehr passende vorbereitende Reinigung erscheinen, die ihm die Aufnahme in die ägyptischen Weihen nothwendig erleichtern mussten.

So bereiste Pythagoras Phönikien bis zur Gränze Palästinas, wo der Höhenzug, welcher Jerusalem und Samaria auf seinem Rücken trägt, seine Spitze in's Meer streckt und das Vorgebirge Karmel bildet, auf welchem sich ein Heiligthum befand, das noch bis in die spätere römische Zeit berühmt war, — Vespasian empfing von dessen Priester die erste Vorherverkündigung seiner nachmaligen Grösse,[362] — und das auch von Pythagoras besucht wurde.[363] Das verwüstete Jerusalem und Palästina konnte wohl dem Pythagoras Nichts bieten, und so schiffte er vom Karmel aus mit ägyptischen Bootsleuten in einer ungestörten Fahrt von 3 Tagen und 2 Nächten nach Aegypten, nachdem er noch einer Gefahr, die ihm von den Schiffern selbst drohte, — indem sie anfangs vor hatten, ihn als Sklaven zu verkaufen, — durch sein ruhiges, ihnen Ehrfurcht einflössendes Betragen glücklich entgangen war, eine Episode, die der wundersüchtige spätere Darsteller auf eine lappische Weise in's Halb-Uebernatürliche auszuschmücken sich abmüht.[363]

Aufenthalt in Aegypten.

So befand sich also Pythagoras im Lande seiner Wünsche; Aegypten mit seinen Wundern: seinen Pyramiden, seinem Labyrinthe, seinen Sphinxen, seinen von Hieroglyphen bedeckten Tempeln und Prachtbauten aller Art stand vor ihm, und die grosse Wasserstrasse des Nil mit ihren wimmelnden Barken öffnete sich, um ihn nach den volkreichen Städten zu führen, welche zwischen den gelben Wüstengebirgen des Ostens und Westens längs der grünenden Ufer des Stromes jene aus dem grauesten Alterthume durch Jahrtausende vererbte und angesammelte Bildung in ihrem Schoosse einschlossen, nach der seine Wissbegierde dürstete.

Der alte Berichterstatter gibt nicht an, wo die ägyptischen Schiffer den Pythagoras an's Land setzten. Einem griechischen Schiffe wäre der Weg vorgezeichnet gewesen. Es hätte durch die kanobische Mündung nach Naukratis segeln müssen, da dies die einzige erlaubte Landungsstätte für die Fremden war, offenbar um auf diese Weise den Fremdenzufluss überwachen zu können.[364] Wo indessen auch Pythagoras gelandet seyn mochte, so war wohl das nächste Ziel seiner Reise Naukratis, der Mittelpunkt des griechischen Handels, und das weitere Memphis, oberhalb der Spitze des Nildeltas, auf der westlichen Seite des Niles, die jetzige Hauptstadt Aegyptens und die Residenz des

Amasis, das Endziel des gesammten Fremdenzuflusses. Schon die Grösse und Pracht dieser Residenz musste geeignet seyn, dem griechischen Ankömmling das Gefühl zu erwecken, dass er hier den Boden eines alten mächtigen Reiches und einer mehrtausendjährigen Kultur betrete. Denn Memphis war eine Weltstadt, wie Paris, grösser noch als das heutige Kairo, das in der Nähe seiner jetzigen Ruinen jenseits auf der östlichen Seite des Niles liegt; es hatte einen Umfang von 150 Stadien, d. h. achthalb Wegstunden. Diese gigantische Häusermasse mit ihren Tempeln, Pallästen, öffentlichen Plätzen, Gärten und Vorstädten, lagerte sich um die Burgstadt, die selber wieder mit einer Mauer umgeben und eine schwer einnehmbare Festung bildend, ein Drittel der ganzen Stadt ausmachte, und neben dem ausgedehnten Königspallast auch den berühmten grossen Tempel des Phtah, des weltbildenden Urfeuers, einschloss, den Herodot wegen seiner grossartigen Bauten und Kunstwerke: seinen Monolithen, Kolossen und Obelisken zu den vorzüglichsten Sehenswürdigkeiten des an Sehenswürdigkeiten so reichen Aegyptens rechnet. In dieser Burgstadt wohnten jetzt auch die jonische und karische Besatzung, die Amasis aus ihrem früheren Standorte an der pelusischen Nilmündung als Leibwache in die unmittelbare Nähe seines Pallastes gezogen hatte. Ausser dem Heiligthume des Phtah war die Stadt noch reich an Tempeln zum Theil von bedeutender Ausdehnung, als z. B. der der Isis, des Osiris, des Re (der Sonne), der Kabiren, — wie es sich von einer ägyptischen Hauptstadt erwarten lässt, die nicht blos königliche Residenz war, sondern auch der Sitz eines Oberpriesters des Phtah und einer zahlreichen und gelehrten Priesterschaft, eine der Hauptpflegestätten des ägyptischen Wissens. Zugleich war Memphis seiner natürlichen Lage gemäss eben so der Hauptstapelplatz des ägyptischen Handels nach dem Norden und dem mittelländischen Meere, wie Theben für den des Ostens und

Südens, des persischen und des indischen Meeres, und des inneren Afrikas, und die Phöniker, die Vermittler des ägyptischen Verkehres mit dem Auslande vor den Griechen, hatten in Memphis ein eigenes Stadtviertel. Neben diesen geräuschvollen Wohnungen der Lebenden breitete sich im Westen, jenseits zwischengelegener Seen, auf der libyschen Wüstenhöhe nicht minder gross die schweigsame Nekropolis aus, von der in einem Abstande von kaum einer Stunde bis nach dem entfernteren nördlichen und südlichen Horizonte hin die Gipfel der Pyramiden, jener stolzen Königsgraber, herrüberragten. Griechenland, wenn auch reich an blühenden Städten, — Samos selbst und Syrakus kamen Memphis wohl am nächsten — und schon um diese Zeit angefüllt mit Prachtbauten und Werken der Kunst, bot doch Nichts, was von ferne mit dieser Majestät und Pracht Aegyptens verglichen werden konnte.

In beiden Städten, sowohl in Naukratis als in Memphis, fand Pythagoras zahlreiche Landsleute; nicht blos Hellenen im Allgemeinen, sondern insbesondere Jonier, und vor Allen Milesier und Samier; denn diese gehörten ja mit den Aegineten zu den in Aegypten vorzugsweise begünstigten griechischen Staaten. Hatte Pythagoras, wie ein Thales, Solon, Pherekydes vor ihm, sich blos mit dem begnügen wollen, was ihm Umgang und gelegentliche Mittheilung der Priester von ägyptischer Bildung zugänglich machen konnte, so stand ihm Aegypten offen, und die seit Psammetich gestiftete Dollmetscher-Kaste, ägyptische Jünglinge in griechischer Sprache erzogen, konnten ihm die Vermittler werden, so lange er des Aegyptischen noch nicht mächtig war, bis ihm ein längerer Aufenthalt so viel Kenntniss der Sprache erworben hatte, dass er ohne Hülfe mit den Eingeborenen in Verkehr treten konnte. Aber des Pythagoras Absichten gingen weiter. Er wollte an dem Priester-Unterrichte selbst Theil nehmen [369a] (*τῶν Αἰγυπτίων ἱερέων τῆς ἀγωγῆς μετασχεῖν*) — d. h. offenbar er wollte die ägyptische Wissenschaft förmlich erlernen und aus den Quellen

der priesterlichen Bildung selbst schöpfen. Dieses Ziel war also gleich von Anfang an höher gesteckt, als das seiner Vorgänger und wenn man die Schwierigkeiten überdenkt, die dessen Erreichung entgegenstanden, so muss man über die muthige Begeisterung erstaunen, die vor einem solchen Unternehmen nicht zurückschreckte. Denn nun war es nicht mit der Aneignung der Sprache abgethan, wie sie auch aus dem täglichen Verkehre mit den Eingeborenen erlangt werden konnte, es bedurfte dazu eines förmlichen gelehrten Unterrichtes und der Erlernung einer so schwierigen und zusammengesetzten Schrift, wie die hieroglyphische ist, in welcher die gesammte priesterliche Literatur abgefasst war; eine Schwierigkeit, die nur der ganz ermisst, der, wie der Schreiber dieser Zeilen, Jahre-lange Arbeit an die Lesung hieroglyphischer Texte verwandt hat. Eine solche gelehrte Bildung konnte sich aber Pythagoras nur durch die Zulassung in eine Priesterschule möglich machen. Wie sollte aber Er, der Fremde, der Unbeschnittene, — alle Aegypter und insbesondere die Priester waren beschnitten,[365] — der in den Augen der streng-Gläubigen Unreine, vor dessen Berührung sie zurückschracken: dessen Kuss sie vermieden, aus dessen Becher sie nicht tranken, mit dessen Messer sie nicht assen,[366] — wie sollte Er in diese Heiligthümer gelangen, die sogar dem geborenen Aegypter verschlossen waren, wenn er nicht zum Priesterstande gehörte, da ja nicht einmal den unteren Priesterklassen das Studium derjenigen heiligen Schriften erlaubt war, in welchen den Söhnen der höheren Klassen, der Propheten und Hierogrammateis, die ausgedehntere Wissenschaft der Natur-, Götter- und Rechts-Lehre überliefert wurde.[367] Nur der niedere Schulunterricht, Rechnen und Lesen und Schreiben der Volksschrift, der demotischen, der Geschäftsschrift des täglichen Lebens, war Gemeingut der ganzen Nation,[367] alle höhere, eigentlich wissenschaftliche Bildung und insbesondere das Studium der hieroglyphischen Schrift und

Literatur war Eigenthum der Priester, je nach ihren verschiedenen Rangstufen erblich, und Einer aus dem Volke konnte sich nicht einfallen lassen, auf diese gelehrte Bildung Anspruch zu machen, geschweige denn ein Nicht-Aegypter, ein Fremder. Diese Schranken der Volks- und Standes-Vorurtheile und des geheiligten Herkommens zu übersteigen, war ein unerhörtes Beginnen. Und dieses unternahm Pythagoras. Vor der begünstigten Stellung, welche Psammetich und seine Nachfolger, besonders der jetzt herrschende König Amasis, den Griechen eingeräumt hatten, wäre ein solches Vorhaben geradezu eine Unmöglichkeit gewesen, und erst die Umwälzung, die unter diesen letzten Königen dadurch eingetreten war, dass sie ihre Herrschaft auf griechische Soldtruppen stützten, konnte einen solchen Gedanken aufkommen lassen. Indessen auch so bot er noch Schwierigkeiten genug. Denn er verlangte, dass der Priesterstand, zu allen Zeiten der hartnäckigste Vertheidiger seiner Vorrechte, einem nicht zur Kaste Gehörigen, ja einem Ausländischen, einem ganz Unreinen, den ausschliesslichen Besitz seines Stammes mittheilen sollte.

Der Grösse dieser Schwierigkeiten angemessen waren daher auch die Hebel, welche Pythagoras in Bewegung setzte, um zu seinem Zwecke zu gelangen. Die Macht des königlichen Ansehens selbst sollte ihm die verschlossenen Pforten öffnen. Die Gunst, welche Amasis den Hellenen zuwandte, war bekannt und wird von Herodot ausdrücklich bezeugt.[368] Es galt also diese Gunst des Königs in Anspruch zu nehmen. Für einen Namenlosen wäre dies bei der Unerhörtheit des Gesuches wohl unmöglich gewesen. Pythagoras benutzte also das enge Freundschafts-Verhältniss, das, wie wir gesehen haben, zwischen Polykrates, dem Beherrscher von Samos, und zwischen Amasis bestand, indem er an Polykrates die Bitte richtete, er möge sich durch ein Schreiben bei dem König Amasis, seinem Verbündeten und Gastfreund, dafür verwenden,

dass er zum Unterricht der Priester zugelassen werde.[369b] Der anfängliche Argwohn, den die Auswanderung des Pythagoras bei Polykrates erregt hatte, musste unterdessen geschwunden seyn, wenn Polykrates hörte, wozu Pythagoras seine Abwesenheit anwandte. Die Seltenheit einer solchen Lernbegierde und die Ungewöhnlichkeit des Wunsches selbst mochten des Polykrates Theilnahme für das Gesuch erregen, die in Samos zurückgebliebenen Anverwandten, Vater und Brüder des Pythagoras, selber reich und angesehen, mochten es unterstützen, und Polykrates die Gelegenheit gern ergreifen, sich durch eine seine Interessen in Nichts gefährdende Gefälligkeit einen angesehenen Mann wie Mnesarchos zu verbinden, kurz Pythagoras erhielt das gewünschte Schreiben. Wie aus den Worten des alten Berichterstatters hervorgeht, und von Diogenes Laertius ausdrücklich bezeugt wird,[370] war Pythagoras schon in Aegypten, als er dies Empfehlungsschreiben von Polykrates erhielt, indem er sich offenbar des zwischen den Samiern in Naukratis und der Heimath ununterbrochen bestehenden Seeverkehres bediente, um von Aegypten aus, wahrscheinlich durch die Vermittlung seiner Familie, sein Gesuch an Polykrates zu richten.

Diese Angabe hat denn in der That auch innere Wahrscheinlichkeit. Denn ein solches Gesuch von einem kaum 18jährigen, der Wissenschaft noch ganz fremden und völlig unbekannten jungen Menschen, wie es Pythagoras bei seiner Abreise von Samos war, würde geradezu ganz abentheuerlich gewesen seyn, während Pythagoras jetzt nach einem Zwischenraum von vier Jahren, in welchem er mit den berühmtesten Weisen Joniens: einem Pherekydes, Anaximander, Thales, auch schon mit den phönikischen Priestern als Schüler in Verbindung getreten war, allerdings über die gleichgültige Menge hervorragte, und eine Theilnahme, wie eine solche Empfehlung sie voraussetzt, wohl in Anspruch nehmen durfte.

Mit dem Schreiben des Polykrates wandte sich nun

Pythagoras nach Memphis an Amasis, und der König erfüllte wirklich seinen Wunsch, indem er ihm seiner Seits ein Schreiben an die Priester ertheilte.[369c] So ausgerüstet ging nun Pythagoras zunächst nach Heliopolis an der Spitze des Nildelta in der Nähe von Memphis. Heliopolis, Memphis und Theben (Diospolis) waren nämlich die drei Hauptsitze der Priesterschaft; Memphis und Theben verdankten dies ihrem Rang als Hauptstädte, — Memphis als die jetzige, Theben als die frühere. — Heliopolis aber war vorzugsweise nur Priesterstadt. In jeder dieser Städte waren förmliche Priesterkollegien (συστήματα) und Priesterschulen, geradezu eine Art von priesterlichen Universitäten, in welchen der Kreis der höheren Priesterwissenschaften: Theologie, Astronomie, Rechtskunde u. s. w. gelehrt und gelernt wurden, die also den eigentlichen Gelehrtenstand Aegyptens in sich fassten, wie denn z. B. der höchste ägyptische Gerichtshof der Dreissige aus je zehn rechtskundigen Priestern jeder dieser drei Städte zusammengesetzt war.[371] Eine ähnliche Anstalt, nach dem Vorbilde dieser älteren Priesterkollegien eingerichtet, war unter den Ptolemäern die gelehrte Versammlung (σύνοδος) des Museums in Alexandrien,[372] und obgleich sie unter der herrschenden griechischen Dynastie, wie die Regierung Aegyptens zu damaliger Zeit selbst, grösstentheils aus Fremden, d. h. Griechen zusammengesetzt war, so hatte sie doch wenigstens einen ägyptischen Priester zum Vorstand. In Heliopolis sah noch Strabo[373] bei seiner Bereisung Aegyptens um Christi Geburt die Gebäude des ehemaligen Priesterkollegiums, obgleich sie nun leer und verödet standen, wozu offenbar die Blüthe des benachbarten alexandrinischen Museums beigetragen hatte; wie denn das Aufblühen der griechischen Gelehrsamkeit und Gelehrtenschulen in Alexandrien den Verfall der alten einheimischen ägyptischen Priesterwissenschaft nach sich ziehen musste.

An die Priester in Heliopolis wandte sich also Pythagoras zunächst, jedoch erfolglos. Sie wollten, wie sich leicht begreift, eine von allen bisherigen Bräuchen so abweichende Neuerung nicht auf sich nehmen, und wiesen Pythagoras an das Priesterkollegium von Memphis, der Hauptstadt, als das ältere,[369d] d. h. offenbar, als das früher gegründete, dem desshalb eine Entscheidung eher zukomme. Aber auch dieses lehnte die Entscheidung von sich ab, und wies den Pythagoras unter Angabe derselben Gründe an das Priesterkollegium von Theben,[369e] offenbar als das älteste, auch im Ansehen der höchsten Gelehrsamkeit stehende. Noch Strabo sagt von ihnen:[374] die dortigen Priester gelten für die höchsten Astronomen und Philosophen.

Nothgedrungen musste denn Pythagoras nilaufwärts seine Durchwanderung des Landes bis nach Oberägypten fortsetzen, wohl schwerlich in der nöthigen Gemüthsstimmung, um des Anblickes ganz zu geniessen, der sich ihm bot: der Hunderte von Städten längs der fruchtbaren Ufer des Flusses mit ihren zahllosen Werken der Kunst und Architektur, ihren mit Götterbildern gefüllten Tempeln, ihren kunstreichen Dämmen und Kanälen, ihren ehrwürdigen Gräberstädten, die mit ihren Todtenkammern die benachbarte libysche Bergkette aushölten; Werke, die noch jetzt in ihren verödeten Trümmern das Staunen der Reisenden erregen.

So kam Pythagoras nach Theben, das um diese Zeit, wenn es auch nicht mehr dauernder Sitz des Königs war, doch noch unvermindert seine alte Grösse und seinen Glanz bewahrte, da erst seit des Kambyses Zeit jene Verwüstung eintrat, in welcher es später Strabo sah,[375] und von der es sich nie mehr erholen konnte. Noch aber stand es in seiner vollen Pracht, wie es vor einem Jahrtausend von den grossen Herrschern der älteren Dynastien mit der Beute unterjochter Nationen geschmückt worden war. Auf den beiden Ufern des Flusses die ausgedehnte Nilebene zwischen den entfernteren arabischen Gebirgen

im Osten und den näheren libyschen im Westen ausfüllend, hatte es gleich Memphis einen Umfang von 140 Stadien, d. h. 7 Wegstunden, und war nicht weniger volkreich, als die nordische Hauptstadt, denn Diodor sagt uns, die Häuser Thebens hätten 4 und 5 Stockwerke gehabt. Es gehörte demnach zu den grössten Städten der alten Welt, und wurde nur noch von Babylon übertroffen, dessen Ringmauern im Viereck einen Umfang von 300 Stadien, 18 Wegstunden umschlossen; einen Raum, den aber natürlich die darin liegende Stadt nicht ausfüllte. Bei Theben dagegen, das keine solche Ringmauern hatte, nahm die Häusermasse selbst den angegebenen Umfang ein, und noch jetzt verbreiten sich seine Ruinen an beiden Seiten des Nils über eine Strecke von vier Stunden. Wenn die jetzigen Besucher mit Staunen und Bewunderung vor diesen Trümmern der einstigen Weltstadt stehen, von der nur die kolossalsten Monumente der Zerstörung der Zeit und der Menschen widerstanden, und noch in ihrer Zertrümmerung mit der Majestät ihres Baustyles und ihrer Kunstwerke: ihrer Kolossen, Sphinxe, Obelisken, und mit dem Reichthume ihrer Hieroglypheninschriften, halberhobenen Bildwerke und Malereien, Ehrfurcht einflössen, welchen überwältigenden Eindruck musste die Stadt erst damals dem Fremden machen, als alle diese Bauwerke noch völlig unversehrt aufrecht standen und, über die umgebende Häusermasse hervorragend, mit dem Schmuck ihrer unzähligen Pylone der Stadt schon bei Homer, wie Diodor erklärt, den Namen der „Hundertthorigen" erwarben. Keiner der modernen Herrschersitze hält, nach dem einstimmigen Zeugnisse der Reisenden, einen Vergleich aus weder an Zahl noch an Grösse der öffentlichen Bauten und Kunstwerke mit dieser untergegangenen Königin der Welt-Städte. Unter vier Tempeln von bewundernswürdiger Schönheit und Grösse, sagt Diodor, hatte einer der ältesten 13 Stadien, fast $\frac{5}{4}$ Stunden, im Umfang, und eine Höhe von 45 Ellen, 75 Fuss; seine Mauern waren 24 Fuss breit.

Und in der That entsprechen die noch vorhandenen Ruinen dieser Angabe. Sie beginnen auf der Ostseite, dem Flusse zunächst, mit einem Tempelgebäude, das zwischen seinen Ruinen das heutige Dorf Luxor trägt und selber schon nach unsern Begriffen gigantisch genug ist, denn es nimmt, auf einer künstlichen 10—20 Fuss hohen Backstein-Terrasse ruhend am Nil hin eine Länge von 2000 und eine Breite von 1000 Fuss ein. Von diesem Tempel führte eine Allee von kolossalen Sphinxen, gegen 600 an der Zahl, eine halbe Stunde, 6000 Fuss weit, nach einem zweiten ungeheueren Tempelgebäude, dem Tempel des Ammon Knuphis, des göttlichen Ur-Geistes, bei dem heutigen Dorfe Karnak, der noch jetzt mit den ihn umgebenden Trümmern einen Raum von 2500 Toisen, oder 15,000 Fuss, d. h. von fünfviertel Wegstunden im Umfang ausfüllt. In das Einzelne dieses riesigen Baues einzugehen, ist hier ganz unmöglich; es genüge die Erwähnung eines seiner Säle, der ein Areal von 47,000 Quadratfuss hat, — gross genug, dass die ganze Kathedrale von Paris in ihm Platz fände, — und 134 Säulen zählt, welche seine aus Steinplatten zusammengefügte Decke tragen, und von denen die mittlere Doppelreihe, ein höheres Schiff bildend, zwöf, die übrigen 7 Fuss im Durchmesser haben; das ganze Innere mit einer solchen Menge von Bildwerken ausgeschmückt, dass sie nicht gezählt, vielweniger abgezeichnet werden konnten; selbst die Aussenseite dieses ungeheuren Baues war verschwenderisch mit bemalten Skulpturen bedeckt. Kaum minder kolossal waren die Prachtbauten auf der westlichen Seite des Flusses in der Ebene nach den libyschen Kalksteinbergen hin. Neben mehreren kleineren Pallästen und Tempeln, deren Reste in grösserer oder geringerer Zerstörung erhalten sind, und zu deren einem ebenfalls ein 40 Fuss breiter Gang von 200 kolossalen Sphinxen führte, erhoben sich stromaufwärts vom Nil entfernter und fast am Fusse der libyschen Bergkette drei ungeheuere

Gebäudemassen. Zuerst der Pallast und das von den Griechen so benannte Grabmal des Osymandias, von dessen Wundern Diodor berichtet; jetzt grösstentheils gewaltsam zerstört, aber selbst noch in diesen Trümmern gewaltig. Ein Theil der Pylonen, Peristyle und Säle ist erhalten, die das Gebäude schmückenden Kolosse: die Bildnisse des Sesostris, seiner Mutter und Gattin sind aber zerschlagen und der 60 Fuss hohe Koloss des Sesostris liegt zerbrochen zu Boden. Die Angabe Diodors, dass die Wände des Gebäudes mit Darstellungen aus einem Feldzuge gegen die Baktrer geschmückt gewesen seyen, wird durch die noch übrigen Ruinen wenigstens in so weit bestätigt, dass die Wände eines Säulenganges und eines Saales mit bemalten Skulpturen bedeckt sind, die eine Schlacht und die Erstürmung einer Stadt darstellen.

Hierauf folgte, weiter stromaufwärts, der Pallast Amenophis des III., der nach den Spuren der Grundmauern, — denn er ist jetzt ganz zerstört, — mit seinen Pylonen, Höfen, Säulengängen und Sälen ebenfalls eine Länge von nicht weniger als 1800 Fuss gehabt haben kann. Er muss an Grossartigkeit mit den übrigen Bauten wetteifert haben, denn man zahlt auf seiner Bodenfläche an 17 Kolosse, theils ganz, theils halb aufrecht, theils umgestürzt. Zwei dieser Kolosse, sitzende Statuen, sind noch ganz erhalten und haben mit ihren Piedestalen eine Höhe von 60 Fuss; die eine derselben ist die berühmte tönende Memnonssäule, mit Inschriften späterer Besucher bedeckt, welche das angebliche Wunder des bei den ersten Strahlen der aufgehenden Sonne klingenden Steines bezeugen.

Noch weiter nach Süden hin, in der Nähe des früher hier stehenden Städtchens Medinet Abu, lag der dritte Pallast und Tempelbau, dessen Bildwerke und Malereien die Thaten Rhamses des III. verherrlichen. Hinter der kleineren Burg erhebt sich das grosse, durch seinen gedrungenen Styl imponirende Tempel-Gebäude. Zwei

abgestumpfte Pyramiden, von 66 Fuss Höhe, die das Hauptthor in ihre Mitte einschliessen, bilden den Eingang und führen in Säulenhöfe, deren Gallerien durch Säulen und Pilaster, mit Götterkolossen vor sich, getragen werden. Sie flössen durch ihre gewaltigen Massen und durch die feierlichen Reihen der versammelten Götterkolosse, nach der Aussage der Augenzeugen, noch dem heutigen Besucher ein schwer zu beschreibendes Gefühl religiöser Ehrfurcht ein, wie viel mehr dem alten Aegypter, für den der Ideenkreis dieser Kunstwerke religiöse Weihe und Wahrheit hatte. Nicht minder grossartig musste der Eindruck der Skulpturen seyn, von denen noch heute die Aussenseiten des Gebäudes und die inneren Wände der Gallerien bedeckt sind. Denn sie verewigen das Gedächtniss eines der ruhmvollsten Abschnitte der ägyptischen Geschichte, die Feldzüge eines Königs, Rhamses des III., der hinter dem den Griechen bekannteren Sesostris um Nichts zurücksteht. Die Aussenwände stellen eine Reihe von See- und Land-Gefechten dar, die Wände der Säle die Siegs- und Triumph-Aufzüge des rückkehrenden Helden.

Den Schluss dieser ungeheueren Bauten machte endlich ein grosser künstlicher See, gebildet von hohen Dämmen in einem länglichen Rechteck, über den die Leichenbarken nach den jenseitigen Gräbern im libyschen Gebirge hinüberschifften.

In demselben Maasse, wie Theben die übrigen Städte Aegyptens überragte, war auch seine Nekropole, die Begräbnissstätte, welche Theben wie jede andere ägyptische Stadt besass, vor allem einzig durch den verschwenderischen Reichthum ihrer Kunstwerke: ihrer Skulpturen und Malereien. Auf beiden Seiten der libyschen Bergkette, welche die thebanische Nilebene gegen Westen einschliesst, und in ihren Seitenthälern waren im Laufe der Jahrhunderte in einer Ausdehnung von mehreren Stunden lange Reihen von Katakomben entstanden:

künstliche, in die Felsen eingehauene Grotten mit einem Labyrinthe von Gängen, Kammern und Sälen, in welchen die unzähligen Mumien: sorgfältig einbalsamirte Leichen, aufgehäuft lagen. Auch diese Wohnungen der Todten schmückte das wunderbare Volk mit einem so unerschöpflichen Schatze von Bildwerken aus, dass durch sie noch zu dem heutigen Geschlecht eine reiche Kunde des ägyptischen Lebens aus dem fernsten Alterthume herüberdringt, und uns den Verlust seiner untergegangenen Literatur wenigstens zum Theil ersetzt. Denn sie enthalten nicht blos Darstellungen religiöser Gegenstände: gottesdienstliche Handlungen, Opfer und Weihungen, Scenen der Belohnung und Bestrafung in der Unterwelt nach dem bis in's Einzelnste so ausgebildeten ägyptischen Glaubenskreise, sondern auch Scenen des häuslichen Lebens und des täglichen Verkehres: des Ackerbaues, der Schifffahrt, des Handels, der Jagd, des Fischfanges u. s. w. Zugleich aber erhielten uns diese Grüfte einen Reichthum von Schriftdenkmälern, denn sie wimmeln nicht allein von hieroglyphischen Inschriften, sondern aus ihnen stammen auch die zahlreichen Papyrusrollen, welche in unsern Museen aufbewahrt werden. Es war Sitte der Aegypter, den Todten nicht allein Familienurkunden aller Art mitzugeben, sondern auch religiöse Schriften, die mit ihrem Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode und an ein künftiges Leben in Bezug standen. Das Höchste aber an Kunst und Pracht bieten die Königsgräber in einem Felsenthale der libyschen Bergwand, deren die Alten an 50 zählten, und von denen über 20 in der neueren Zeit wieder aufgefunden wurden, wie z. B. das von Belzoni im Jahr 1815 eröffnete Grab des Königs Sethos. Der Reichthum der in den Gängen und Sälen der Gruft an ihren Wänden befindlichen Skulpturen und Malereien war so gross, dass ihre Nachbildung und Zeichnung den damit beschäftigten Künstler neun volle Monate kostete. Es fanden sich 180 Figuren in natürlicher Grösse, mehr als

800 Figuren von 3 bis 4 Fuss Höhe, an 2000 hieroglyphische Figuren von 1 bis 6 Zoll hoch, und im ersten Gange allein waren mehr als 22,000 hieroglyphische Schriftzeichen. Ein sprechenderes Zeugniss von dem Stande der Bildung und Kunst dieser Zeit kann nicht gedacht werden als diese Grabgruft, in deren Mitte der alabasterne Sarkophag des Verstorbenen stand, selber an der äusseren und inneren Fläche mit Skulpturen überdeckt, auf denen in mehreren hundert kleinen, 2 Zoll hohen, halberhabenen Figuren der feierliche Leichenzug mit allen religiösen Symbolen der Bestattung auf das Vollendetste dargestellt war.

Es ist also nicht übertrieben, was die Alten von der Höhe der ägyptischen Kultur erzählen, und Pythagoras mochte bei seinem Eintritt in diese Weltstadt von einem eben so überwältigenden Eindruck ihrer Grösse ergriffen seyn, als einer der jetzt Lebenden bei seinem Eintritt in eine unserer grossen Metropolen.

Neben dieser monumentalen Pracht hatte Theben aber auch einen hohen Reichthum; denn es war der Mittelpunkt des ägyptischen Handels nach dem Süden von Afrika und nach Arabien und Indien. Seine Lage in der Nähe des rothen Meeres, nach dessen Ufer eine Karavanenstrasse durch das unwegsame Felsgebirge im Osten des Niles führte, richtete naturgemäss den Gang des Handels und Verkehrs durch die Wasserstrasse des rothen Meeres an die Küsten jener Länder, aus denen Aegypten die kostbaren Produkte des Südens zog. Ein eben so bedeutender Verkehr fand statt nilaufwärts und auf den Handelsstrassen durch die Oasen nach dem Innern Afrikas.

Eben so natürlich waren daher die Eroberungszüge, die von Theben ausgingen, wie z. B. die des Sesostris, entweder nach Arabien und Indien und den angränzenden Ländern des südlichen und mittleren Asiens gerichtet, oder nach dem Süden Inner-Afrikas; eben so natürlich, wie von Memphis aus die Land- und Wasserstrasse

nach den Ländern Vorderasiens führte und so die nördlichen Heereszüge bestimmte.

Als alte Hauptstadt war Theben endlich auch der Sitz einer zahlreichen und mächtigen Priesterschaft; und es ist bemerkenswerth, dass gerade hier in der alten Kapitale des Reiches, die den ersten Rang unter den ägyptischen Städten einnahm, auch die höchste der ägyptischen Gottheiten: Ammon Knuphis, die geistige Urgottheit, verehrt wurde, während die Schutzgottheit von Memphis, der zweiten Hauptstadt des Reiches, nur eine der innenweltlichen Gottheiten zweiten Ranges war: Phtah das Urfeuer, der materielle Weltbildner. Dieser hohen Stellung gemäss galt denn auch die thebanische Priesterschaft, wie Strabo sagt, als die angesehenste und gelehrteste, und Theben nach Diodor als der Ursitz der ägyptischen Wissenschaft: der Philosophie, und insbesondere der Astronomie, zu deren Pflege die Beschaffenheit des Klimas, der ewig heitere Himmel gleichsam von selbst einlud.

Nach dem bisher Gesagten kann es also wohl nicht mehr befremden, wenn nun auch diesen Priestern eine ausgedehnte Literatur zugeschrieben, wenn von Diodor im Pallaste des Osymandias ein Büchersaal geschildert wird, der sich noch in den heutigen Ruinen dieses Prachtbaues wiederfindet, und wenn also schon in einem so frühen Alterthume, ein volles Jahrtausend vor den in Griechenland jetzt erst entstehenden Büchersammlungen in Aegypten schon mindestens eben so grosse vorhanden waren; es kann dies um so weniger befremden, als die Aegypter von den frühesten bis in die spätesten Zeiten des Alterthumes durch den ausschliesslichen Besitz des hauptsächlichsten Schreibmateriales, der Papyrusstaude, begünstigt waren, und den Papyrus in solcher Menge besassen, dass sie selbst ihren Todten Papyrusrollen mit hieroglyphischer Schrift zum Theil von grosser Ausdehnung mit in die Gräber gaben.

Es schien nicht überflüssig, hier Alles dies kurz zu erwähnen — wenn auch noch so skizzenhaft und dem überschwellenden Reichthume des Stoffes keineswegs genügend, — um in der Phantasie des Lesers wenigstens einigermassen ein Bild jener untergegangenen Kulturwelt hervorzurufen, und dadurch die selbst bei einem Theil der Gelehrten trotz aller neueren Forschungen noch immer herrschende Unkunde in Bezug auf die altägyptischen Zustände zu verdrängen; weil gerade sie eine Quelle unreifer Skepsis wurde. Denn man ist immer geneigt, zu bezweifeln, was man nicht kennt.

Hier in Theben musste nun Pythagoras die Erledigung seines Anliegens finden; ein bestimmtes Ja oder Nein musste ihm werden, denn die thebanische Priesterschaft konnte das bisherige Mittel der Abweisung nicht mehr anwenden, da sie das höchste Priesterkollegium Aegyptens war; zugleich zwang die Rücksicht auf den König zu einer Entscheidung. Man legte also dem Pythagoras die Bedingungen seiner Zulassung vor, indem man ihn, wie der alte Berichterstatter meint, dadurch vielleicht von seinem Unternehmen noch abzuschrecken dachte; denn sie wären hart und für die hellenische Sitte und Lebensweise fremd und abstossend gewesen.[369 f] Offenbar sind hiermit die Reinigungen und Entsühnungen gemeint, die Pythagoras als Fremder und religiös-Unreiner vor seiner Zulassung zu bestehen hatte, wie deren ähnliche auch den gebornen Aegyptern vor ihrer Zulassung zu den Weihediensten auferlegt wurden: Waschungen, Scheren des ganzen Körpers, Fasten, Enthaltsamkeiten mancherlei Art u. dgl., vor Allem aber die Beschneidung, als etwas nach hellenischer Denkweise Anstössiges und Unanständiges; „die Aegypter beschneiden sich," sagt Herodot, „weil ihnen die Reinlichkeit höher steht, als die Wohlanständigkeit."[376] Bei den Aegyptern war aber die Beschneidung einheimisch und alt, und kam, nach Herodot, erst von ihnen zu den Hebräern, Syrern, Phönikern,

Kolchern, in so weit diese von den Aegyptern abstammten oder mit ihnen in engerer Verbindung standen, während im Gegentheile diejenigen Phöniker, welche mit Griechenland vorzugsweise in Verkehr waren, die hellenischen Schicklichkeitsbegriffe annahmen und die Beschneidung aufgaben.[377] Alle diese Bräuche, und insbesondere die Beschneidung, machten aber einen Theil der religiösen Reinigkeits-Gesetze aus, die namentlich bei den Priestern zur Verrichtung des Gottesdienstes und der Opfer unerlässlich waren. Die dem Pythagoras gestellten Bedingungen waren also nicht eine blosse Quälerei zur Abschreckung, sondern etwas nach ägyptischen Begriffen unumgänglich Nothwendiges, wenn er überhaupt mit den Priestern in einen engern Verkehr treten wollte, wie es doch der priesterliche Unterricht voraussetzte.

Pythagoras unterwarf sich jedoch bereitwillig allen Bedingungen,[369e] und es wird ausdrücklich berichtet, dass er sich auch beschneiden liess.[378] Indem er so vor keinem Opfer und keiner Schwierigkeit zurückschrack, bewies er nicht blos, wie hoch er den Unterricht der Priester schätzte, und wie ernst sein Streben gemeint war, sondern zeigte auch eine Beharrlichkeit und Begeisterung, die, an sich schon selten, an einem Fremden eine doppelt auffallende und in ihrer Art einzige Erscheinung war; so dass er sich die Bewunderung und Liebe der Priester erwarb, und von ihnen nicht blos zur Theilnahme an ihren Studien, sondern sogar zur Verrichtung der Opfer zugelassen, d. h. förmlich in den Priesterstand aufgenommen wurde;[369h] was, wie der alte Berichterstatter sagt, ausser ihm keinem Fremden mehr widerfuhr, und in der That bei der ägyptischen Denkweise gänzlich ausser dem gewöhnlichen Gang der Dinge lag und etwas völlig Alleinstehendes war. So sah sich also Pythagoras am Ziel seiner Wünsche, und die muthige Beharrlichkeit, mit welcher er den Rath des Thales, vielleicht noch über dessen ursprüngliche Tragweite hinaus, in's Werk gesetzt hatte, konnte

ihm ein Unterpfand für die hervorragende Stelle unter den griechischen Weisen seyn, die ihm Thales vorherverkündigt.

Nun begann denn der eigentliche Unterricht, und der Oberprophet Sonchis wurde sein Lehrer.[379] Schon dessen hohe Stellung, als eines Vorstehers der obersten Priesterklasse, verbürgt, dass derselbe auch in der ägyptischen Wissenschaft, wie sie im vorhergehenden Bande nach den Angaben der Alten dargestellt wurde, einen gleich hohen Rang einnahm, und befähigt war, dem Pythagoras das ganze Gebiet dieses Wissens aufzuschliessen. Dieser ertheilte ihm aber nicht blos den mündlichen wissenschaftlichen Unterricht, sondern eröffnete ihm auch die priesterliche Literatur. Denn es wird uns überliefert, dass Pythagoras ausser der ägyptischen Sprache auch die zusammengesetzte ägyptische Schrift erlernte, nicht blos die demotische, oder epistolographische, die Volksschrift des bürgerlichen Verkehres, sondern auch die gelehrte Priesterschrift: die hieroglyphische in ihren verschiedenen Unterarten.[380] Die mit dieser Nachricht verbundene kurze Ueberlieferung über die ägyptische Schrift und ihre verschiedenen Arten ist vollkommen richtig, beweist also, dass der Berichterstatter wohl unterrichtet war, wird von anderen Nachrichten[381] erläutert und ergänzt, und in allen ihren Theilen von den noch vorhandenen hieroglyphischen Texten nach ihrem durch die bisherigen Arbeiten wiedergewonnenen Verständniss vollkommen bestätigt. Durch dieses wiedergewonnene Verständniss der Hieroglyphen erhalten wir aber auch zugleich wieder einen Begriff von der Priesterliteratur, welche Pythagoras studirte. Denn wenn auch die ägyptischen heiligen Schriften selbst für uns verloren sind, so enthält doch das sogenannte Todtenbuch noch Bruchstücke aus ihnen, und wir sind dadurch in den Stand gesetzt, die Oede in den bisherigen Kenntnissen von ägyptischer Literatur und Lehre durch positive Forschungen auszufüllen. Nur durch die Entzifferung der Hieroglyphen war es möglich, den Gang der grossen

Kultur-Entwicklung wieder aufzufinden, dem die europäische Menschheit ihre Wissenschaft verdankt; wie dieses Werk es sich zur Aufgabe gesetzt hat. Für den Verfasser insbesondere war der Gedanke, dass uns die Gunst des Schicksals durch die Entzifferung der Hieroglyphen jene Quellen wieder geöffnet hat, aus denen auch die Begründer der griechischen Philosophie ihren Ideenkreis schöpften, ein ermunternder Sporn bei seinen mühseligen Arbeiten zur Lesung und Erklärung jener ehrwürdigen Urkunde, und mehr als einmal hat ihn die Auffindung der Vorbilder pythagoreischer Lehren in ihrer oft so fremdartigen ägpptischen Form wie das Wiedersehen alter Bekannten angeheimelt. Aus dem grossen Umfange der ägyptischen Priester-Literatur und Wissenschaft, welche das gesammte Gebiet des damaligen Wissens: Theologie, Jurisprudenz, Medicin, Astronomie und Mathematik, und zugleich einen Schatz aller seit Jahrhunderten aufgezeichneten und angesammelten Beobachtungen und Ueberlieferungen aller Art: astronomischer und geschichtlicher,[382] in sich fasste, eignete sich Pythagoras neben der eigentlich strengeren Wissenschaft in Astronomie und Mathematik,[382] seiner uns schon bekannten Richtung gemäss, vorzugsweise den so eigenthümlichen religiösen Ideenkreis an, welcher eine Spekulation über Welt und Gottheit, die als Eines Wesens aufgefasst werden, und eine sehr ausgebildete Vorstellung von dem Gesammtleben des Alls, seiner Lenkung und Leitung durch die Gottheit, und seinem Verhältnisse zum Menschengeschlechte enthielt; so dass Theologie mit Kosmologie, Astronomie und Astrologie ein für unsere Denkweise äusserst fremdartiges Ganzes bildeten, das zugleich die Keime der eigentlichen Naturwissenschaften in sich trug. Diesen religiös-naturwissenschaftlichen Ideenkreis, den wir im vorhergehenden Bande als ägyptische Glaubenslehre kennen lernten, werden wir daher auch als Grundlage der pythagoreischen Lehre wiederfinden.

In Theben muss nun Pythagoras für längere Zeit

seinen dauernden Wohnsitz aufgeschlagen haben, da seine hier begonnenen Studien schon wegen der damit verbundenen Erlernung der Sprache und Schrift jedenfalls eine Reihe von Jahren in Anspruch nahmen. Zugleich aber scheinen die Nachrichten anzudeuten, dass er auch noch den Unterricht anderer Priester an anderen Priesterschulen genoss;[382b] sie berichten, dass er seinen Aufenthalt auch dazu benützte, sowohl die berühmtesten Männer, als auch die merkwürdigsten Weihedienste und sehenswürdigsten Oertlichkeiten Aegyptens zu besuchen und kennen zu lernen, was also wiederholte Bereisungen desselben voraussetzt. Jedenfalls blieb er von nun an mit dem Priesterstande in engster Verbindung und wurde geradezu als eines seiner Glieder betrachtet, da er bei der Einnahme Aegyptens durch Kambyses ganz in die Schicksale der ägyptischen Priesterschaft verflochten wurde.

Diesen ägyptischen Aufenthalt benutzte aber Pythagoras nicht blos zum Studium, sondern auch, wie es allen Anschein hat, zugleich zur Ausarbeitung einer Reihe von Schriften, in welchen er, offenbar nach den ägyptischen Quellen: den heiligen Priesterbüchern, das Ganze der ägyptischen Religion in Lehre und Kult darstellte. Insbesondere seine berühmte Schrift: „Die heilige Sage“ oder „das heilige Wort“ (ἱερὸς λόγος), die er später dem religiösen Lehrbegriff seiner Schule zu Grunde legte und die für die Pythagoreer eine förmliche „heilige Schrift“ war, muss schon hier in Aegypten unmittelbar aus den Quellen entstanden seyn. Ausdrückliche Nachrichten[383] und Inhalt der noch vorhandenen Bruchstücke bezeugen gleichmässig ihren ägyptischen Ursprung. Die grosse Zahl der erhaltenen Bruchstücke beweist, dass es eine genaue und ausführliche Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre in ihrem ganzen Umfange war: von der Theogonie und Kosmogonie an bis in die letzten Theile der ägyptischen Sagengeschichte hin, in derselben Ordnung und Reihenfolge, wie im vorhergehenden Bande die ägyp-

tische Glaubenslehre aus den Quellen dargestellt wurde. Die Uebereinstimmung ist so genau, das ägyptische Kolorit, die ägyptischen Götternamen, Anspielungen auf die hieroglyphischen Göttergestalten in ihrer oft so ganz fremdartigen, dem hellenischen Geschmack so ganz widersprechenden Eigenthümlichkeit, wie sie noch bis auf diesen Tag in den uns erhaltenen hieroglyphischen Schriften vorkommen, — alle diese charakteristischen Züge sind so getreu beibehalten, dass nur eine Uebersetzung aus unmittelbar vorliegenden ägyptischen Quellen eine solche Erscheinung erklärt. Pythagoras selbst in späterem Alter würde nicht im Stande gewesen seyn, aus der Erinnerung alle diese Einzelheiten so genau und treu wiederzugeben, geschweige denn irgend ein Dritter, selbst der vertrauteste Schüler aus dem blossen Hören seines Vortrages. Neben dem dichterischen Verdienste der Darstellung, — denn „die heilige Sage" hatte die herkömmliche episch-hexametrische Form in episch-jonischer Mundart, in der auch die Früheren: ein Thales, Chilon, Solon, und selbst noch Zeitgenossen und Spätere: ein Theognis, Xenophanes, Parmenides und Empedokles ihre Lehrgedichte abgefasst haben, — war zugleich der denkerische Werth in den einer solchen Ausbildung fähigen allgemeineren Theilen eines Pythagoras durchaus würdig. Wie wir dies Alles seiner Zeit genauer sehen werden.

Unter diesen Beschäftigungen verlebte Pythagoras **22** volle Jahre in Aegypten,[384] seine beste Jünglings- und Manneszeit, von seinem **22.** bis zu seinem **44.** Lebensjahre, von **547** bis **525** vor Chr. G. Es waren die **22** letzten Regierungsjahre des Amasis, und zugleich die letzten der politischen Selbstständigkeit des ägyptischen Staates; Zeiten der Ruhe und des Friedens unter der weisen Verwaltung eines Königs, der auch in der Reihe der ägyptischen Gesetzgeber eine rühmliche Stelle einnimmt; Zeiten, auf welche die Aegypter später als eine Periode des Glückes und Segens zurücksahen.

Während so Aegypten der tiefsten Ruhe genoss, war ganz Vorderasien bis zum Indus hin von den Kriegszügen des Kyros erschüttert, der auf den Trümmern der früheren asiatischen Reiche seine neue Weltherrschaft gründete, indem er sich an die Spitze der Perser stellte, welche bisher noch nicht in der Geschichte aufgetreten waren. Nachdem er durch seinen Sieg über Astyages bei Pasargadä (**559** vor Chr. G.) das Joch der Meder abgeschüttelt und sich durch Feldzüge im Osten bis nach Indien hin zum Herrn des medisch-assyrischen Reiches gemacht hatte, überschritt er dessen Gränze und überzog zunächst Vorderasien und Lydien (um **550** vor Chr. G.) Er besiegte den Krösus und nahm (**546** vor Chr.) dessen Hauptstadt Sardes ein, wodurch auch die griechischen Städte Kleinasiens, theils durch Eroberung, theils durch freiwillige Unterwerfung, wie z. B. Milet, unter persische Oberhoheit kamen. Nur die griechischen Inseln längs der kleinasiatischen Küsten: Chios, Lesbos, Samos, blieben frei und unabhängig, weil die Perser noch keine Seemacht hatten, und der jüngere Polykrates konnte ungestört von der entstehenden persischen Macht seine Tyrannis auf Samos gründen und in einem Jahrzehend zu einer schwindelnden Höhe erheben.

So erstreckten sich die Gränzen des persischen Reiches im Westen bis an die Küsten des griechischen Meeres, und Persien wurde unmittelbarer Nachbar Griechenlands. Diese unmittelbare Nachbarschaft Persiens bestimmte von nun an vorwiegend die politische Entwicklung der Griechen, von der nur die Italioten und Sikelioten unberührt blieben, und übte zu gleicher Zeit auf die Ausbildung ihres wissenschaftlichen Ideenkreises einen sehr fühlbaren Einfluss. Denn einerseits drehten sich nun alle allgemeineren Angelegenheiten Gesammt-Griechenlands um die Rivalität mit der persischen Macht; an den Kämpfen mit den Persern wurden die Griechen erst gross, und lernten sich in Glück und Unglück erst als Ein zusammen-

gehörendes, von Einem gemeinsamen Geschicke getragenes Volk fühlen, und der ganze glänzende Aufschwung ihres Volksbewusstseyns und Staatslebens ging erst aus den glücklichen Erfolgen dieser Kämpfe hervor; andererseits werden wir die Einwirkung des persisch-baktrischen Glaubenskreises, der Lehre Zoroasters, auf die griechische Philosophie bald wahrnehmen. Dieser Einfluss Persiens auf Griechenland dauerte fort, bis die politische und geistige Bildung der Griechen so hoch gestiegen war, dass sie selbst angriffsweise gegen die persische Macht auftreten, unter Alexander dem Grossen das persische Reich stürzen und dem Scepter griechischer Herrscher unterwerfen konnten, wodurch nun ihrerseits die griechische Bildung: griechische Sprache, griechische Sitte und griechische Wissenschaft sich über die Länder des persischen Reiches, über ganz Vorderasien bis an den Indus, verbreitete, und sich bei den gebildeten Ständen aller dieser Nationen als Gemeingut geltend machte, ja zum Theil selbst bis in die unteren Schichten der asiatischen Nationen eindrang.

Nach der Unterjochung Kleinasiens zog Kyros sodann gegen Babylon (538 vor Chr.). Mit dem Falle Babylons kamen auch dessen Provinzen: Phönikien und Syrien, zum persischen Reiche, so dass dieses nun seine Gränzen längs der ganzen Ostküste des mittelländischen Meeres bis nach Aegypten erstreckte und auch dieses bedrohte. Da starb Kyros (530 vor Chr.) auf seinem unglücklichen Zuge gegen die Massageten. Sein Sohn und Nachfolger Kambyses hielt aber an des Vaters Plänen fest, und im Jahr 526 vor Chr. G., kurz nach dem Tode des Amasis, als sein Nachfolger Psamminit kaum ein halbes Jahr regiert hatte, fiel ein persisches Heer in Aegypten ein, entthronte den König und unterjochte das Land unter schrecklichen Verwüstungen. Zwar scheiterten die weiteren Eroberungspläne des Kambyses gegen Afrika an dem Sande der Wüste, und gegen Karthago an dem

Widerstreben der Phöniker, welche die persische Seemacht bildeten und nicht gegen ihre Stammgenossen kämpfen wollten; das unglückliche Aegypten musste aber nur um so heftiger die Wuth des Kambyses fühlen, die sich vornehmlich gegen die höheren Klassen und insbesondere die Priesterschaft richtete, von denen Widerstand zu befürchten war. So wurden denn Tausende von Aegyptern, und insbesondere die Priester nach der alten Politik der asiatischen Eroberer in die entfernteren Gegenden Asiens verpflanzt, und mussten, wie einst die Juden, aus ihrem Vaterlande nach Susa und Babylon auswandern.[385]

Unter diesen unglücklichen Verbannten befand sich nun auch Pythagoras, der das Loos der ägyptischen Priester, unter die er aufgenommen worden war, jetzt theilen musste; auch er wurde unter den Gefangenen nach Babylon abgeführt.[386] So griffen die kriegerischen Stürme, welche Asien und Aegypten umkehrten, auch in sein bisher so ruhiges Privatleben ein, und mussten die friedliche Sendung fördern helfen, die er, durch Uebertragung von orientalischer Bildung und Wissenschaft nach dem Occident, in der Kulturgeschichte erfüllen sollte.

Auf dem Zuge aus Aegypten nach Babylon musste nun Pythagoras nothwendig das peträische Arabien durchschneiden, das zwischen Aegypten und Babylon in der Mitte lag. In die Zeit dieses Zuges muss daher jene Unterredung mit einem arabischen Könige fallen, auf welche die Quellen als eine bekannte Begebenheit in seinem Leben ohne nähere Angaben anspielen,[387] und die von den Neueren mit gewöhnlichem Unverstande, man sieht nicht ein warum, unter die Mährchen gerechnet wird.

Aufenthalt in Babylon.

In Babylon betrat Pythagoras eine neue Welt, die der älteren ägyptischen nicht nachstand. An den beiden Ufern des Euphrat gelegen und eine Strecke von achtzehn Wegstunden, 360 Stadien, mit dem Vierecke seiner Ringmauern umspannend, an Umfang also noch grösser als London, war Babylon schon in früheren Jahrhunderten die Hauptstadt eines ausgedehnten Reiches gewesen, dessen Gründung in ein graues Alterthum zurückging, und das in der jüngsten Vergangenheit unter der Dynastie der Chaldäer auf seiner höchsten Blüthe gestanden. Zwar hatte die Stadt selber diesen ungeheueren Raum niemals ausgefüllt, — selbst noch in späterer Zeit war ein grosser Theil des innerhalb den Mauern eingeschlossenen Raumes Ackerland, — und die Mauern dienten mehr als Festungswerke gegen äussere Angriffe. Aber auch so war die Stadt immer noch ausgedehnt genug, grösser noch als die grossen ägyptischen Städte, die an den Bergreihen des Nilthales ihre natürlichen Schranken hatten. Zugleich war Babylon der Mittelpunkt des asiatischen Handels und Verkehres und der Sitz einer alten religiösen und wissenschaftlichen Kultur mit einem eignen Priesterstande: den Chaldäern oder Magern. Wenn auch in der letzten Zeit der Selbstständigkeit beraubt, war es nichts desto weniger auch unter den Persern neben Susa und Ekbatana eine der drei Hauptstädte des Reiches: die Winter-Residenz der persischen Könige, und weder sein Glanz noch seine Wichtigkeit, als Mittelpunkt des Verkehrs und der Bildung hatten sich irgendwie vermindert. Die Pracht seiner Bauwerke, so wie der Reichthum und Luxus seiner Bewohner machten es zu einer der glänzendsten asiatischen Städte. In dem älteren Theile, auf der Westseite des Euphrat, befand sich der allbekannte Tempel des Bel (der babylonische Thurm der heiligen Schrift) und der grosse Palast der Semiramis; der neuere Theil auf der östlichen Seite, der seine Verschönerung hauptsächlich der chaldäischen Dynastie verdankte, enthielt den Palast des Nebukadnezar und den berühmten hängenden Garten der Nitokris, seiner Gemahlin. Der ausgedehnte Umfang dieser Stadt umfasste ein buntes Völkergewimmel; denn nicht blos die verschiedenen Provinzen des grossen Reiches lieferten seine Bewohner, — so waren z. B. unter Nebukadnezar Juden hierher verpflanzt worden, wie jetzt Aegypter, und hatten hier ihre bleibenden Wohnsitze genommen, — sondern auch die auswärtigen Völker bis zu den Indern und Ostasiaten hin vereinigten sich hier als in einem der grossen Verkehrs-Mittelpunkte Vorderasiens. Denn Babylon trieb einen ausgedehnten Handel, sowohl zu Land durch Mittel- und Hoch-Asien hin über Baktrien bis in's Land der Serer nach China, als zu Wasser längs dem Euphrat durch den persischen Meerbusen hin bis an die Mündungen des Indus. Unter Darius waren die Inder zinspflichtig, und Herodot erwähnt ihrer daher am Hoflager der persischen Könige und kennt Inder, sowohl der weissen, als auch der schwarzen, äthiopischen Rasse: Inder und Kalatier;[388] und Pseudo-Jesaias, der hier in Babylon während der letzten Jahre des babylonischen Exils, kurz vor der Eroberung Babylons durch Kyros, seine Weissagungen abfasste, kennt die Chinesen, Sinim, an den äussersten Gränzen des Ostens.[389]

Zugleich war aber Babylon auch der Sitz einer alten und hoch entwickelten geistigen Bildung, deren Träger, wie bei den Aegyptern und den übrigen asiatischen Völkern, ein eigner Priesterstand war, früher ein einheimischer

babylonischer, später unter der chaldäischen Dynastie ein chaldäischer: eigentlich Mager, d. h. Priester, gewöhnlicher aber nach ihrem Volksnamen Chaldäer genannt.

Wie bei den Aegyptern waren diese chaldäischen Mager zugleich Priester und Rechtskundige und Aerzte, und ihre priesterliche Wissenschaft: die Magie im älteren Sinne des Wortes, umfasste daher in ganz ähnlicher Weise, wie bei den Aegyptern, das gesammte Wissen dieser Völker: neben Theologie, Jurisprudenz und Medizin, auch die Anfänge der Naturwissenschaften, insbesondere die Mathematik und Astronomie, mit welcher letzteren, wie bei den Aegyptern, auch der Aberglaube der Astrologie in seiner mannichfaltigen Anwendung auf das tägliche Leben: durch Sterndeuterei und Nativitätsstellerei, und auf die Heilung der Krankheiten: durch Sympathien, Amulete und Zaubermittel aller Art, verbunden war. Dies ist die Magie, wie sie sich in Wort und Begriff noch bis auf den heutigen Tag erhalten hat, wie sie aber auch schon in dem späteren Alterthume von Griechen und Römern aufgefasst wurde; wie z. B. von Plinius, der in seinem Sammelwerke eine grosse Zahl solcher magischen Mittel der After-Medizin erhalten hat. Wie alt und ausgebildet aber die Pflege der Astronomie bei den Babyloniern war, erhellt aus der grossen Reihe von astronomischen Beobachtungen, welche die Griechen unter Alexander dem Grossen bei den Chaldäern vorfanden,[390] und welche nach der Angabe des Rhodiers Epigenes, eines glaubwürdigen Schriftstellers, — gravis auctor in primis sagt Plinius, der uns die Nachricht überliefert, — 720 Jahre vor Alexander den Grossen zurückgingen, indem sie auf gebrannte Ziegel, coctilibus laterculis, eingegraben waren. Eine ähnliche Nachricht gibt Simplicius im zweiten Buche seines Kommentars zu des Aristoteles Schrift vom Himmel; nach ihm begannen die astronomischen Beobachtungen der Aegypter 1450 Jahre vor unserer Zeitrechnung, und die der Babylonier noch um einige Jahrhunderte früher.

Bisher war man sehr geneigt, diese und ähnliche Nachrichten unter die Fabeln zu rechnen; denn in der That: Ziegel mit astronomischen Beobachtungen, was konnte unwahrscheinlicher lauten! eine backsteinerne Literatur, welches Mährchen! Alle diese scheinbaren Mährchen haben aber durch die neuesten Nachgrabungen in Mesopotamien eine höchst unerwartete Bestätigung erhalten. Man hat, wie mein Freund und früherer Zuhörer Oppert berichtet, zu Ninive, zu Kalah (Nimrud), zu Babylon, zu Orchoë (Warkah), zu Kalneh (Nittar), zu Elassar (Kala-Schergât), solche Thontafeln in zahlreicher Menge, zu Tausenden sagt Oppert, gefunden, theils an der Sonne, theils im Feuer gehärtet, die man, so lange sie noch weich waren, geradezu als Schreibmaterial benutzte, indem man mit Elfenbein-Griffeln in mikroskopischer Kleinheit die Schriftzeichen des Landes, die Keilschrift, auf ihre Oberfläche einritzte, und sie dann im gehärteten Zustande als Schrifttafeln, als förmliche Bücher, aufbewahrte. Ein aufgegrabener Saal in einem der Schutthügel zu Ninive enthielt eine förmliche Bibliothek, aus solchen aufgespeicherten Thontafeln bestehend, deren Inhalt jetzt einen der Schätze des britischen Museums ausmacht; und die begonnene Entzifferung dieser Tafeln lehrte, dass sie auf Befehl des letzten ninivitischen Königs, des allbekannten Sardanapal, in der Mitte des siebenten Jahrhunderts vor Chr. G., wenige Jahre vor dem tragischen Ende dieses Königs, förmlich zum Zwecke der öffentlichen Belehrung, als Staatsbibliothek, aufgestellt worden waren. Die verschiedenen wissenschaftlichen Fächer in dieser Bibliothek unterschieden sich zum Behufe des leichteren Aufsuchens durch die verschiedene Färbung der Thontafeln: schwarz, grau, bläulich, violett, roth, gelb, braun, weiss; und in der That ist ihr wissenschaftlicher Inhalt von gleicher Mannichfaltigkeit: Mythologie, Geschichte, Geographie und Statistik, Botanik, Zoologie, Astronomie und Astrologie, Kalender, Arithmetik, Architektur und Grammatik. Diese

letztere Abtheilung ist nicht die mindest interessante, denn es zeigt sich zu unserer grossen Verwunderung, dass die Assyrier im 7. Jahrhundert vor Chr. G. schon eine ältere Literatur, in älteren Schriftzügen und in einer fremden Sprache besassen, die schon nicht mehr allgemein verständlich war, sondern einer gelehrten philologischen, grammatisch-lexikalischen Erklärung bedurfte, um gelesen werden zu können; dass es also bei den Assyriern in so früher Zeit schon eine grammatische, literärisch-philologische Gelehrsamkeit gab. Diese ältere Literatur und Sprache ist eine turanisch-skythische; die Schriftzeichen dieser älteren Literatur, aus der hieroglyphischen Schrift herstammend und zu einem grossen Theil, gleich dieser, Begriffs-Zeichen enthaltend, werden daher geradezu durch das Assyrisch-Semitische erklärt, und es finden sich demgemäss Thontafeln, welche Syllabarien als Anleitungen zum Lesen, lexikalische Wortregister als förmliche Bruchstücke von Lexiken in zwei Sprachen, Konjugations-Paradigmen u. dgl. grammatische Gegenstände abhandeln, und auf diese Weise kostbare Hülfsmittel zu ihrer eigenen Entzifferung darbieten. Also auch hier, wie überall, in denselben Kulturzuständen dieselben literärischen und wissenschaftlichen Erscheinungen. Und das Alles schon im 7. Jahrhundert vor Chr. G. Es bedarf solchen Thatsachen gegenüber nicht erst noch langer Beweisführungen um die beschränkten Vorurtheile der bisherigen philologischen Schulen in ihrer ganzen Lächerlichkeit und Abgeschmacktheit hinzustellen.

Wie in Aegypten war also auch der Priesterstand dieser vorderasiatischen Nationen im Besitze einer alten und ausgedehnten Wissenschaft und Gelehrsamkeit. Eben so wie bei den Aegyptern hatten daher auch diese chaldäischen Priester ihre förmlichen Lehranstalten; theils in Babylon und Borsippa selbst, wo noch Strabo eines eignen ihnen eingeräumten Gebäudes erwähnt,[391] theils in andern benachbarten Städten Mesopotamiens: Hipparene (Chaldaeorum doctrina clarum et hoc), Orchoë (tertia Chaldaeorum doctrina),[392] etc. Es werden daher sogar verschiedene philosophische Lehrmeinungen und Schulen der Chaldäer erwähnt, welche nach den Namen dieser Lehranstalten benannt waren: Orchener, Borsippener, Hipparener.[393] Diese Schulen dauerten noch bis ins spätere Alterthum fort, denn Strabo erwähnt sie noch; und als sich durch die Feldzüge Alexanders des Grossen griechische Bildung in Asien verbreitete und die Asiaten sich die griechische Sprache aneigneten, traten Einzelne aus den chaldäischen Gelehrten selbst als griechische Schriftsteller auf, wie ein Berosus aus Babylon, Seleukos von Seleukia u. A. Diese vorderasiatische Wissenschaft war also sehr alt, sehr entwickelt und dauerte noch bis in die späteren Zeiten fort.

Rufen wir uns nun zur Vervollständigung dieses Kultur-Bildes in die Erinnerung zurück, was in dem vorhergehenden Bande von dem überraschenden und weitreichenden geistigen Aufschwung berichtet wurde, der um diese Zeit bei allen bedeutenderen Völkern Asiens fast gleichzeitig stattfand. Sowohl die Chinesen, als die Inder und Baktrer sahen in diesem Jahrhunderte Männer aufstehen, die als Lehrer den Ideenkreis ihrer Nationen umbildeten und mittelbar oder unmittelbar mit den Wirkungen ihrer Reformen noch bis auf die Gegenwart reichen. In China lebte Confucius von **550** bis **477** vor Chr. G.; nach den politisch-moralischen Grundsätzen seiner Schule und von seinen Anhängern wird China noch regiert bis auf diesen Tag. In Indien lebte Buddha von **540** bis **468** vor Chr., und die von ihm gestiftete Religion, nach blutigen Religionskriegen aus ihrer Heimath verdrängt, ist in Mittelasien und China noch jetzt herrschend und weit verbreitet. Bei den benachbarten Baktrern lebte Zoroaster von **599** bis **522** vor Chr., und obgleich nur noch eine kleine Gemeinde seiner Anhänger in Indien übrig ist, so sind doch die Hauptideen seiner Lehre im Judenthum und

Christenthum noch unverändert erhalten. Zoroasters Lehre und Gottesdienst war in Baktrien schon seit Jahrzehenden allgemein angenommen und eingeführt, und schon dadurch wohl den verwandten Priesterstämmen Kleinasiens bekannt; sie ward aber auch unmittelbar nach Zoroasters Tode durch den **521** vor Chr. auf den persischen Thron erhobenen Darius herrschende Staatsreligion Persiens, und war als solche ohne Zweifel auch in Babylon von einer in der königlichen Residenz lebenden persischen Priesterschaft vertreten; wenn auch der eigentliche chaldäische Priesterstamm seiner eignen älteren Glaubenslehre sollte treu geblieben seyn, wie es allerdings den Anschein hat. Denn Darius war trotz seiner Vorliebe für die zoroastrische Lehre doch, nach Diodors Darstellung, von religiöser Beschränktheit weit entfernt, und bewies sich auch gegen die ägyptische Priesterschaft in demselben Sinne freisinnig und duldsam.[394] Nichts desto weniger begreift es sich, dass eine von dem Herrscher begünstigte religiöse Reform sich schon desshalb schnell und leicht im ganzen Reiche ausbreitete. Ihre Verbreitung, die für viele Theile des Reiches mit einer Veränderung in der äusseren Form des Kultus, und für alle mit einer tief eingreifenden Umbildung des Glaubenskreises verbunden war, im Gefolge weit ausgedehnter Eroberungen und damit zusammenhängender Umgestaltungen der früheren politischen Zustände, musste daher in den Gemüthern einen Umsturz und eine Gährung hervorbringen, die nicht geringer waren als die vorausgegangene politische Revolution selber. Bei der vorhandenen Handelsverbindung Baktriens und Babylons mit Indien und Hinterasien ist es desshalb keineswegs unmöglich, dass Gerüchte von der in Vorderasien stattfindenden geistigen Bewegung und ihrem Urheber bis in den fernen Osten drangen, und den Confucius zu jenem von den chinesischen Buddhisten so oft citirten Ausspruch bewogen: Auch die Reiche des Westens besitzen Weise.[395]

Dies waren die Zustände, mit denen Pythagoras

während seines Aufenthaltes in Babylon in Berührung kam. Aus diesem geschichtlichen Hintergrunde erklären sich nun die überlieferten Nachrichten vollständig.

Es lässt sich erwarten, dass Pythagoras diese Gelegenheit, neue Ideenkreise kennen zu lernen und die Wissenschaft der Mager sich anzueignen, begierig ergriffen habe. Wenn also die Alten berichten,[396] dass er auch mit den Chaldäern oder Magern in Verkehr getreten sei und ihre Götterverehrung, ihre Astronomie, Mathematik und Medizin kennen gelernt habe, so ist dies Nichts weiter, als was sich auch ohne die ausdrücklichen Angaben der Alten fast von selbst verstanden hätte. Es konnte dies für ihn, der schon Priester war und in die Priesterwissenschaft eingeweiht, auch keine besonderen Schwierigkeiten haben.

Um so überraschender dagegen ist die mehrfach überlieferte Nachricht,[397] dass Pythagoras in Babylon auch den Zoroaster angetroffen und ihn zum Lehrer gehabt habe. Indessen so auffallend diese Nachricht beim ersten Anblick auch scheinen mag, so kann sie bei genauerer Prüfung durchaus nicht als mährchenhaft verworfen werden. Durch die Untersuchungen des ersten Bandes wurde nachgewiesen, dass Zoroaster **599** vor Chr. geboren und **522** vor Chr. in einem Alter von **77** Jahren gestorben sei, nachdem er in seinem vierzigsten Jahre als Lehrer und Religions-Verbesserer aufgetreten war und **37** Jahre lang seine Lehre verbreitet hatte. Wir sehen also, dass Zoroaster und Pythagoras allerdings Zeitgenossen waren. Diese Gleichzeitigkeit beruht auf den übereinstimmenden chronologischen Angaben der morgen- und abendländischen Schriftsteller, und steht ganz ausser allem Zweifel. Selbst die angegebene Lebensdauer Zoroasters, sein Geburts- und Sterbejahr, beruhen auf unmittelbaren Quellen-Aussagen, können also nicht willkührlich geändert werden, und sind durch die im ersten Bande nachgewiesene Uebereinstimmung aller Quellen so gesichert, wie nur irgend ein

anderer Punkt der Chronologie. Etwas wirklich Gegründetes ist gegen diese Nachweisung noch nicht vorgebracht worden, und wird auch ohne neue Quellen nicht vorgebracht werden. Nur vollgültige Beweise entscheiden aber in solchen Dingen, und nicht blosse Hypothesen, oder Vorurtheile hergebrachter Schulmeinungen. Die fabelhafte Hinaufrückung Zoroasters in eine vortrojanische Zeit rührt, wie schon früher nachgewiesen wurde, nur davon her, dass Zoroaster als der Reformator des Feuer-Kultes mit dem Stifter desselben unter Achämenes verwechselt wurde, und erhält auf diese Weise ihre vollkommen genügende Aufklarung.

Zugleich wurde auseinandergesetzt, wie Hystaspes in den Feldzug gegen die Skythen und Massageten verwickelt wurde, den Kyros von Baktrien aus unternahm. Dadurch gerieth Baktrien nach dem unglücklichen Ausgange dieses Feldzuges und dem Tode des Kyros in einen langjährigen Krieg mit den Skythen, in welchem die Hauptstadt Baktra von ihnen erobert und verwüstet wurde. In dieses Schicksal Baktra's ward auch Zoroaster verflochten, indem er bei der Eroberung der Stadt nach den Einen fiel, nach den Andern flüchtig werden musste. Hier knüpfen sich nun die griechischen Nachrichten an, denen zu Folge Pythagoras den Zoroaster in Babylon trifft. Nach ihnen hätte sich also Zoroaster bei seiner Flucht aus Baktra nach Westasien in die Gegenden seines Geburtslandes gewendet, — Zoroaster war ja aus der Provinz Atropatene, aus Urmia am Spauta-See, nahe bei den Quellen des Tigris gebürtig, und wäre so nach Babylon gekommen, in eine der Hauptstädte des persischen Reiches, zu welchem Baktrien als Vasallenstaat und unterworfene Provinz gehörte. Dies liegt demnach in den vorhandenen Verhältnissen natürlich genug.

Hierzu gesellte sich wohl noch ein anderer Beweggrund. An dem persischen Hofe, in der unmittelbaren Nähe des Königs, lebte Darius, des Hystaspes Sohn, als

Einer der königlichen Leibwache; derselbe, welcher später König von Persien wurde und nach seiner Thronbesteigung, den vorhandenen Keilinschriften zu Folge, sich als einen so begeisterten Anhänger des Ormuzd- und Feuer-Kultes, des zoroastrischen Glaubens und Gottesdienstes zeigte, dass er sich in der Aufschrift seines Grabmales den Titel eines Meisters in der Magie, d. h. in der zoroastrischen Lehre und Priesterwissenschaft, als eine ehrende Auszeichnung beilegte. Diese Anhänglichkeit an die zoroastrische Lehre erklärt sich wohl dadurch, dass Darius in der neuen Lehre nach ihrer Einführung durch Hystaspes, seinen Vater, schon auferzogen war. Er hatte also auch wohl für Zoroaster, den Stifter dieser Lehre, Verehrung und persönliche Begeisterung, da er ihn bei dessen hervorragender Stellung an dem Hofe seines Vaters persönlich näher kennen musste. Auch aus diesem Grunde demnach konnte sich Zoroaster bewogen fühlen, sich nach Babylon, als einer der persischen Residenzstädte, zu wenden, weil er sich da von Darius, dem Sohne seines Königs, eines kräftigen Schutzes gewärtigen durfte.

Da sich also die Anwesenheit Zoroasters in Babylon hinreichend erklärt, und die Nachrichten von seinem Zusammentreffen mit Pythagoras von mehreren Alten in ähnlicher Weise berichtet werden, so ist kein Grund vorhanden, diese Angabe aus der Reihe der Thatsachen zu verweisen; und man muss demnach zugeben, dass Pythagoras durch eine wahrhaft überraschende Fügung der damaligen politischen Verhaltnisse sich auch noch der Begünstigung erfreute, den Reformator Baktriens und Persiens in dessen letzten Lebensjahren kennen zu lernen und dessen Lehre aus seinem eigenen Munde zu hören. Pythagoras muss in der That zu den seltenen Menschen gezählt werden, bei denen der innere Drang und das angeborene Streben auch durch das Zusammentreffen äusserer, fast zufallig scheinender Ereignisse, ja selbst durch die widrigen Schicksale ihres Lebens gefördert wird.

Ungewöhnlichen Naturen sind auch die äusseren Verhältnisse dienstbar.

Wenn ferner ein anderer alter Gewährsmann,[398] nicht etwa ein Jude, oder einer der christlichen Kirchen-Schriftsteller, die auf das auserwählte Volk Gottes in majorem Dei gloriam auch die griechische Philosophie zurückzuführen suchen, sondern ein Heide, ein Grieche[399] die Nachricht gibt, Pythagoras sei auch mit Hebräern zusammengekommen, so hat auch diese Nachricht durchaus nichts der wahrsten geschichtlichen Wirklichkeit Widersprechendes.[400] Denn schon früher in Aegypten konnte Pythagoras auf Juden treffen, die, nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar in grosser Zahl dahin geflüchtet, seitdem fortwährend bis in die spätere christliche Zeit dies Land bewohnten; und hier in Babylon konnte Pythagoras wohl kaum eine belebtere Strasse oder einen Marktplatz überschreiten, ohne einem Angehörigen dieses Volkes zu begegnen, das, von Nebukadnezar hierher verpflanzt, trotz der von Kyros erhaltenen Erlaubniss, in die verödete Heimath zurückzukehren, zum grössten Theil hier geblieben war, wo es sich eingewöhnt hatte und sich wohl befand. Nur sind die von den Kirchen-Schriftstellern hieraus gezogenen Folgerungen: von einer Abstammung der pythagoreischen Lehre aus den mosaischen Schriften, oder von einem Unterricht des Pythagoras durch einen der im Exil lebenden Propheten desshalb noch keineswegs mit bewiesen. Denn wir haben die Schriften Mosis und der Propheten vor uns und können also eine Vergleichung anstellen; und es ist kaum nöthig zu sagen, dass nicht viel Scharfsinn dazu gehört, diese Behauptungen für das zu erkennen, was sie sind: für leere Träumereien.

Dass aber endlich Pythagoras auch noch die Brachmanen und Galater gehört habe,[401] oder, wie die spätere Fabel lautet,[402] zu den brachmanischen Weisen in Indien selbst, oder gar zu den keltischen Druiden gereist sey, beruht auf dem handgreiflichen Missverständniss einer

Nachricht, nach welcher Pythagoras in Babylon auch mit Indern und Kalatiern zusammengetroffen seyn muss. Denn Babylon konnte Pythagoras, als Verbannter und Gefangener, gar nicht verlassen, und nur einem günstigen Zufalle verdankte er seine spätere Befreiung. Inder und Kalatier waren aber, wie wir gesehen haben, am Hofe des Darius, und konnten also auch in Babylon seyn. Dass aber die hier erwähnten Brachmanen und Galater den Indern und Kalatiern des Herodot entsprechen, ist auf den ersten Anblick klar. Inder ist der allgemeine Name des Volkes, Brachmane der speciellere des indischen Priesters alten Glaubens, den Anhängern Buddhas gegenüber, welcher den späteren Griechen allerdings auch bekannt war.[403] Bei dem Namen Galater aber, in dieser Verbindung mit Brachmane, kann nur ein ganz Sachunkundiger, verführt durch den Gleichklang der Namen, an die im nördlichen Kleinasien von früheren Kelten-Einfällen übrig gebliebenen Galater denken; und die Einmengung der Druiden, des Priesterstammes der Kelten, ist nur eine aus diesem Missverstande hervorgegangene Folgerung der Neueren; begünstigt durch einen allerdings schon dem höheren Alterthume wohlbekannten Zusammenhang der nordischen Glaubenslehre mit der pythagoreischen Schule, auf den, als eine sehr merkwürdige Kultur-Verbindung, wir noch später des Genaueren zurückkehren werden.

So entwirren sich alle diese Angaben, aus denen die neueren Darsteller einen lächerlichen Knäuel von Schwierigkeiten gebildet hatten, um mit einer wohlfeilen Skepsis ihren kritischen Scharfsinn zu zeigen. Der aufgeregte Staub verzieht sich, die Aussicht klärt sich auf, und vor unsern Augen eröffnet sich ein nicht unbedeutender Blick in die alte Kulturgeschichte. Freilich sind unsere jetzigen Kenntnisse von ihr Nichts als Bruchstücke, spärliche Reste untergegangener reicherer Kunde; aber sie gewähren uns doch wenigstens eine Ahnung von der grossen geistigen Bildung, auf welcher die damalige Welt stand; und

dienen, wie die Aufgrabung der Trümmerhaufen jener Gegenden, zum wenigsten dazu, ein Stück der alten Geschichte, das für den beschränkten Gesichtskreis der Neueren schon ganz zu einem Mährchen der Fabelwelt geworden war, dem Boden der Wirklichkeit wieder zuzueignen.

Dass der Aufenthalt in Babylon, der Umgang mit den Priestern der Chaldäer und Perser, ja die persönliche Bekanntschaft mit Zoroaster selbst, woneben der an sich unbedeutendere Verkehr mit fremden Nationalitäten, wie mit den Indern und Hebräern ganz verschwindet, — auf Pythagoras und seinen Ideenkreis nicht ohne Einfluss werde geblieben seyn, wird bei näherer Ueberlegung bald wahrscheinlich. Nicht blos der Kreis seiner Kenntnisse in Astronomie, Mathematik und Naturwissenschaften, soweit sie von diesen Priestern gepflegt wurden, musste sich bereichern und erweitern, sondern auch sein Ideenkreis selbst, so scheint es, musste Veränderungen und Umbildungen erleiden. Durch die Bekanntschaft mit Zoroasters Lehre lernte Pythagoras eine religiöse Spekulation kennen, die einen von der ägyptischen Auffassungsweise wesentlich verschiedenen Gottesbegriff enthielt, und auch in anderen wesentlichen Lehren, wie z. B. in der Lehre von den letzten Dingen, der Zukunft des Weltalls, von der ägyptischen abwich, wenn beide auch in vielem Einzelnen Aehnlichkeit hatten und im Allgemeinen aus einer verwandten Anschauungsweise der Erscheinungswelt hervorgegangen waren. Die Aegypter hatten ihre Viereinigkeitslehre, die Perser ihren Monotheismus mit dem untergeordneten Dualismus der entgegengesetzten Principien; jene hatten ihre Seelenwanderungslehre, diese ihre Lehre vom dereinstigen Himmelreiche auf Erden u. s. w. Entweder hatte also Pythagoras zwischen beiden Ideenkreisen zu wählen, oder er musste suchen beide mit einander zu vereinigen. Die Annahme des Letzteren wird noch gestützt durch die Wahrnehmung, dass später in der

pythagoreischen Schule eine solche Verschmelzung ägyptischer und zoroastrischer Lehren unläugbar Statt fand, nicht ohne Beeinträchtigung der strengeren inneren Folgerichtigkeit des Ideenkreises, so dass ihm schon Heraklit Kakotechnie, Mangel an künstlerisch einheitlicher Form vorwirft. Beide Ideenkreise finden sich noch dazu in der pythagoreischen Schule sogleich seit ihrem Beginne neben einander vor, und durch das Vorherrschen des einen oder des andern werden die unter den Pythagoreern Statt findenden Lehr-Unterschiede hervorgebracht. Ein Theil der Pythagoreer nämlich hielten an dem ägyptischen Ideenkreise in seinem ganzen Umfange, namentlich an der Viereinigkeitslehre fest, während andere, ebenfalls zu den Pythagoreern gerechnete Denker, wie z. B. Empedokles und Philolaos, der zoroastrischen Gotteslehre mit ihrem Dualismus anhängen. Die persische Lehre wiegt bei den Späteren sogar vor, offenbar weil später die Griechen mit Persien und dem persischen Hofe vielfach in Berührung kamen, und Gelegenheit genug hatten, die zoroastrische Lehre dort kennen zu lernen und nach Griechenland mitzubringen; wie sich denn immer Griechen als Aerzte, z. B. Demokedes und Ktesias, oder als Officiere, oder Gesandte oder als Geschäftsleute und Bittsteller der mannichfachsten Art am persischen Hofe aufhielten. Und gerade durch diese Verschmelzung beider Ideenkreise wurde die pythagoreische Lehre für Andere zum freien Selbstdenken um so anregender, indem sie durch die Ueberlieferung verschiedener religiöser Ansichten zur eigenen Prüfung und Wahl veranlasste und so ein wohlthätiges fermentum cognitionis in die Gemüther legte; während die Kenntniss blos Eines Ideenkreises bei den Meisten nur gedankenlose Gläubigkeit hervorbringt. Nichts desto weniger kann nach dem genaueren Ausweis der Quellen diese Verschmelzung beider Ideenkreise auf Pythagoras selbst nicht zurückgeführt werden, sondern er blieb der ägyptischen Lehre, in die er sich seit seiner

Jugendzeit während einer so langen Reihe von Jahren hineingelebt hatte, in ihrer ganzen Ausdehnung, in allen ihren theologisch-spekulativen Glaubenssätzen treu, und ausser einzelnen namentlich genannten wissenschaftlichen, besonders mathematischen Sätzen, welche auf die Phöniker und Babylonier zurückgeführt werden, scheint nur ein Theil der Reformen im äusseren Gottesdienste, die dem Pythagoras von den Alten zugeschrieben werden, durch seine Bekanntschaft mit dem einfachen zoroastrischen Kulte veranlasst worden zu seyn. Denn wenn man liest, dass die strengeren Pythagoreer nur unblutige Opfer, Thiere aus Honig und Mehl nachgebildet, unter Weihgesängen und Räucherungen darbrachten, so fühlt man sich unwillkührlich versucht, dies als eine Nachahmung des zoroastrischen, noch einfacheren Opfer-Rituales zu betrachten, bei welchem Butter und reines Gras unter Absingung religiöser Hymnen und Gebete in's Feuer geworfen die einzigen Gegenstände der Opferung ausmachten. Damit stimmen nun auch die Angaben der Alten, dass Pythagoras seine Götterlehre, also den ganzen eigentlich theologischen und religiösen Theil seiner Lehre von den Aegyptern, den mathematisch-astronomischen Theil von den Aegyptern, Phönikern und Chaldäern, Gottesdienst und Ritual aber von den Magern, d. h. von Zoroaster entlehnt habe.[404] Das Genauere werden die weiteren Untersuchungen seiner Zeit nachweisen.

Rückkehr nach Griechenland.

So hatte Pythagoras in Babylon zwölf Jahre zugebracht:[405] die drei letzten Regierungsjahre des Kambyses, die kurze Zwischenherrschaft des falschen Smerdes, und die neun ersten Jahre nach der Thronbesteigung des Darius, — und hatte wohl schon ganz die Hoffnung aufgegeben, sein Vaterland wiederzusehen, — denn als Verbannter und Staatsgefangener durfte er ohne die ausdrückliche Erlaubniss des Königs Babylon nicht verlassen, — als die Schicksale zweier gleich ihm aus ihrer Heimath verschlagener Griechen, des Demokedes von Kroton und des Gillos von Tarent durch ein fast zufälliges Zusammentreffen von Umständen in sein Leben eingriffen und ihm die Freiheit verschafften.[406] Dies kam so. Bei dem früher erwähnten tragischen Tode des Polykrates durch Orötes, den Statthalter von Lydien (522 vor Chr. G.) war des Polykrates Leibarzt Demokedes, ein Krotoniate, gefangen genommen und unter die Sklaven des Orötes gesteckt worden. Nachdem Orötes wegen aufrührerischer Handlungen gegen Darius seinerseits eines gewaltsamen Todes gestorben war, kam Demokedes mit des Orötes Hausgesinde in Lumpen und Ketten nach Susa. Hier liess ihn nach einiger Zeit Darius, auf das Gerücht von seiner ärztlichen Geschicklichkeit, aus seinen Fesseln befreien, und übertrug ihm die Heilung seines auf einer Jagd verrenkten, und von seinen ägyptischen Aerzten erfolglos behandelten Fusses. Der glückliche Ausgang dieser Kur machte ihn zum königlichen Leibarzt und erhob ihn auf

den höchsten in seiner ärztlichen Laufbahn möglichen Gipfel des Glückes und der Ehren. Dies fiel also in die ersten Jahre von des Pythagoras Aufenthalt in Babylon, um **520** vor Chr. G. etwa. Trotz seiner neuen glücklichen Stellung, doppelt glücklich nach den vorhergegangenen schroffen Schicksalswechseln, hatte aber Demokedes das Heimweh, und brachte es durch die Gemahlin des Königs, Atossa, die er von einer bösen Brust geheilt hatte, dahin, dass er mit einer persischen Begleitung als Kundschafter nach Griechenland geschickt wurde, gegen welches Darius schon jetzt den später von Xerxes ausgeführten Kriegszug im Sinne trug; — natürlich unter dem Versprechen der Rückkehr. Dies muss ungefähr in die Jahre **515** oder **514** vor Chr. G. fallen. Als Demokedes mit seinen Begleitern, von Sidon aus die griechischen Küsten umschiffend, zu Tarent in Italien ankam, ward er wortbrüchig, entrann, unter der Begünstigung des Aristophilidas, des Beherrschers von Tarent, nach Kroton, und wurde hier von den Krotoniaten gegen die ihn verfolgenden Perser geschützt, so dass diese ohne ihn absegeln mussten. Ihres Führers beraubt, wurden diese nun an der Küste von Japygien, dem heutigen Kalabrien, in der Umgegend von Tarent von einem Sturm überfallen, litten Schiffbruch und geriethen in Knechtschaft. Da kaufte sie Gillos, ein verbannter Tarentiner, los und führte sie zum König Darius zurück, um durch dessen Vermittlung die Rückkehr in seine Vaterstadt zu erlangen. Zur Belohnung dieses Dienstes gewährte ihm Darius nicht allein die erbetene Vermittelung, — jedoch ohne den gehofften Erfolg, — sondern bewilligte ihm auf seinen Wunsch auch die Freilassung des Pythagoras,[407] mit welchem ihn wohl ein Zufall bekannt gemacht und das in der Fremde so wirksame Band der Landsmannschaft befreundet hatte. Durch eine solche fast mährchenhafte Verkettung von Umständen erhielt Pythagoras **513** vor Chr. G. seine Freiheit wieder, und kehrte im

56. Jahre seines Alters nach seiner Vaterstadt Samos zurück.[408]

In Griechenland fand Pythagoras nach so langer Abwesenheit die Zustände sehr verändert. Den blühendsten und mächtigsten Theil Griechenlands bildeten jetzt nicht mehr die jonischen, sondern die unteritalischen und sizilischen Pflanzstädte, die sich über den ganzen unteren Fuss Italiens und das dicht daran stossende Dreieck Siziliens in grosser Zahl ausbreiteten und das sogenannte Grossgriechenland, Gross-Hellas, bildeten. Sie übertrafen schon an Flächenausdehnung, ganz insbesondere aber durch Boden-Ertrag und Güter-Reichthum aller Art, das kleinere und zugleich unergiebigere und dürftigere Hellas[409] des griechischen Festlandes so sehr, dass um diese Zeit keine der Städte dieses eigentlichen Griechenlandes,[410] selbst Athen nicht ausgenommen, den bedeutenderen griechischen Städten Italiens und Siziliens: einem Sybaris, Kroton, Syrakus, Agrigent, weder an Grösse und Macht, noch an Reichthum auch nur entfernt gleich kam. Es begreift sich daher auch leicht, wie dies vereinigte unteritalische und sizilische Land zur Zeit seiner Blüthe, dem kleineren und ärmeren eigentlichen Griechenland gegenüber, zu seinem Namen „Gross-Hellas, Grossgriechenland" kommen konnte. Denn in dieser ausgedehnteren Bedeutung, die allein Sinn und Verstand hat, und nicht in der heut zu Tage üblichen Beschränkung auf Unteritalien allein, brauchten die Alten den Namen, wie Strabo ausdrücklich angibt.[411]

Die kleinasiatischen Griechen dagegen waren von dem Höhepunkt ihres Glanzes schon herabgestiegen, und wenn auch Wohlstand und Bildung unter ihnen fortdauerten, so hatten sie mit dem Verlust ihrer Selbstständigkeit durch die persische Eroberung auch ihren bisherigen Vorrang unter den Griechen eingebüsst. Die früher freien jonischen Städte Kleinasiens, jetzt dem persischen Reiche zugehörig, wurden von Herren, Tyrannen, regiert, welche der „grosse

König“ eingesetzt hatte; so Milet von Histiäus, Phokäa von Leodamas, Chios von Strattis. Auch Samos hatte seine Selbstständigkeit verloren und befand sich unter persischer Oberhoheit, seitdem Syloson, des Polykrates Bruder, um 519 vor Chr. die Einführung in die Herrschaft seines väterlichen Hauses durch persische Truppen von Darius erbeten und erhalten hatte. Beherrscher von Samos war jetzt der Sohn des Syloson Aeakes, der zu dieser Zeit (513 vor Chr.) mit andern Herren kleinasiatischer Städte den Darius auf seinem Zuge gegen die Skythen begleitete.[412]

In seiner Familie hatte Pythagoras, wie aus anderweitigen Nachrichten erhellt, die Freude, seine hochbetagten Eltern, sowohl seine Mutter als seinen Vater noch am Leben zu finden; denn seine Mutter wird später noch während seines Aufenthaltes in Kroton erwähnt, und von seinem Vater erhielt er, wie erzählt wird, nach seiner Rückkehr zwei Sklaven: den Aristäus und den Thraker Zamolxis zum Geschenk,[413] denen wir ebenfalls später wieder begegnen werden. Auch seine beiden Lehrer, Hermodamas und Pherekydes, fand er noch am Leben, Thales und Anaximander dagegen waren schon über dreissig Jahre gestorben. Pherekydes, nun ein Fünfundachtziger,[414] brachte seine letzten Tage in dem benachbarten Delos zu und Pythagoras war nur gerade zurückgekehrt, um ihm die letzte Pflege zu erweisen und ihm die Augen zu schliessen. Denn als Pherekydes an der schrecklichen Phthiriasis erkrankt und durch die Natur seines Uebels von aller Welt abgeschnitten war, reiste Pythagoras zu ihm nach Delos,[415] und brachte, selbst schon ein Mann in höheren Jahren, dem sterbenden Greise den Tribut eines dankbaren Schülers dar; eine Handlung, die Beide gleichmässig ehrt. Dabei vergessen die Berichterstatter nicht zu erwähnen, dass Pythagoras bei seinem Aufenthalte in Delos seine Andacht ausschliesslich an dem unblutigen Altare des Apollo Genetor verrichtete, auf

dem blos Früchte und Backwerk, aber keine Thieropfer dargebracht wurden;[416] ein Zeichen, dass Pythagoras mit dem unblutigen persisch-zoroastrischen Kulte vertraut, schon damals sich mit der Umgestaltung des Opfer-Rituales trug, die er später in seiner Schule einführte und die hauptsächlich in einem Gottesdienst ohne blutige Opfer bestand. Nach dem Abscheiden des Pherekydes kehrte Pythagoras wieder nach Samos zurück; hauptsächlich, wie die Nachrichten sagen,[417] weil er mit seinem Jugendlehrer Hermodamas zusammen zu leben wünschte, der sich jetzt ebenfalls im höchsten Greisenalter befinden musste.

Diesen Nachrichten zu Folge fällt also der Tod des Pherekydes in den Herbst des Jahres 513 vor Chr. G. Pherekydes war geboren in der 45. Olympiade (von 600 bis 597 vor Chr. einschl.), ward 85 Jahre alt, starb also innerhalb des Zeitraums von 515—512 vor Chr.; Pythagoras aber, da er nach der Eroberung Aegyptens (525 vor Chr.) 12 Jahre in Babylon zubrachte, kann nicht vor 513 vor Chr. nach Samos zurückgekehrt seyn; es bleiben also nur die Jahre 513 und 512 als die möglichen Todesjahre des Pherekydes übrig. Nun zeigt aber die eben angeführte ausdrückliche Nachricht: „Pythagoras sei nach dem Tode des Pherekydes sogleich wieder nach Samos zurückgekehrt, aus Verlangen, mit Hermodamas zusammen zu seyn“ (*πόθῳ τοῦ συγγενέσθαι Ἑρμοδάμαντι*), dass Pythagoras dieses Verlangen vorher noch nicht hatte befriedigen können, dass also der Tod des Pherekydes kurz nach seiner Rückkehr, also noch im Jahr 513 vor Chr., eintrat. Wie vollkommen aber diese Zeitbestimmung mit allen übrigen genaueren Nachrichten über des Pythagoras Lebenszeit stimmt, haben wir früher schon gesehen.

Religiöse Zustände in Griechenland.

Den nächsten Sommer (Ende der 66. und Anfang der 67. Olympiade, 512 vor Chr. G.)[418] benutzte Pythagoras, um sein nach so langer Entfernung ihm fremd gewordenes Vaterland wieder kennen zu lernen. Er reiste zunächst nach Kreta,[419] wo er sich von Epimenides in die Mysterien des kretischen Zeus einführen liess,[420] und von da über Sparta[421] nach Elis, um der Feier der Olympischen Spiele[422] beizuwohnen. Dann ging er über Sikyon nach Phlius,[423] das für ihn wohl seiner Abstammung wegen ein besonderes Interesse hatte, da seine Vorfahren ausgewanderte Phliasier waren, und von da den Krissäischen Meerbusen durchschneidend, nach Delphi.[424] Hier im Mittelpunkte des religiösen Lebens nicht blos der gesammten Griechen, sondern auch der benachbarten Völker Kleinasiens und Italiens muss er viel mit den Priestern, und besonders mit einer der Priesterinnen, Themistoklea, verkehrt haben, da man späterhin einen Theil seiner Sittenlehre auf ihren Unterricht zurückführen wollte.[425] Von Delphi aus besuchte er dann, wie es scheint der gewöhnlichen Heerstrasse über den Parnass nach dem Norden Griechenlands folgend, — die heilige Strasse genannt, weil sie nach Delphi führte, — das nahe Thessalien und das berühmte Tempethal, und liess sich an dessen Ausgange zwischen dem Fusse des Olympus und der Meeresküste im altthrakischen Libethri, dem Ursitze der jetzt über ganz Griechenland verbreiteten orgiastischen Dionysien, von einem Weihepriester Aglaophamus in die

von Orpheus gestifteten Mysterien des Dionysus aufnehmen,[426] — wie dies ausdrücklich in den Anfangsworten einer Schrift von Telauges, des Pythagoras Sohne, berichtet wird. Die Rückkehr nach Samos zur See, etwa über die nahegelegenen Inseln Samothrake und Imbros, deren Weihedienste Pythagoras ebenfalls gekannt haben soll,[427] wäre dann die natürlichste Annahme, da sich ohnehin kein anderer Zeitpunkt in des Pythagoras Leben auffinden lässt, in welchem er diese Weihedienste hätte kennen lernen können. Dass er aber auf seinem Rückwege diejenigen Kultusstätten noch aufgesucht habe, die er bis dahin auf seiner Reise noch nicht gesehen, sagt eine andere Nachricht ausdrücklich: „Nach allen Orakelplätzen schiffte Pythagoras, und auf dem Rückwege nach Hause liess er sich es angelegen seyn, die bis dahin übergangenen noch aufzusuchen.“[428]

Die nackte Nebeneinanderstellung dieser Nachrichten ergibt schon die vorwiegend religiöse Tendenz dieser Reise. Denn wenn auch berichtet wird, Pythagoras habe sich in Kreta und Sparta mit den Gesetzgebungen des Minos und Lykurg beschäftigt, — was leicht begreiflich ist, da sie im Alterthume so hoch gepriesen waren, — so tritt dies doch in den Hintergrund vor dem Besuche der Heiligthümer und Kultusstätten, welcher Anfang, Mitte und Ende der Reise ausmacht, mit dem sie beginnt und schliesst. Und zwar ist es bemerkenswerther Weise ein und derselbe Kultuskreis, dem diese Besuche und Weihungen gelten: der Kultus der unterweltlichen Gottheiten, die dem Leben nach dem Tode vorstehen, der Kultus des chthonischen Zeus in Kreta, — der des Dionysos, welcher in Libethri und auch in Delphi verehrt wurde, — und der des Hades in Verbindung mit Demeter und Persephone im Kabirenkulte zu Samothrake. Die Einerleiheit des Dionysos und Hades ist aus der früher schon angeführten Stelle des Heraklit bekannt;[429] aber auch der kretische Zeus erscheint, wie wir sehen werden, durch den ganzen Ritus

seines Weihedienstes als ein unterweltlicher Gott.[430] Ja, alle diese Gottheiten, der kretische Zeus sowohl als der delphische und thrakische Dionysos, und der samothrakische Hades, sind nichts als verschiedene Formen eines und desselben Götterbegriffes: des Osiris, des Vorstehers und Beherrschers der Unterwelt, dessen Weihedienste auch in Aegypten hochgefeiert und allgemein verbreitet waren. Alle diese Gottheiten hatten daher mit Osiris ganz die Form sagengeschichtlicher Persönlichkeiten gemein, die auf Erden gelebt hatten, geboren und verstorben waren; bei allen finden sich daher Bruchstücke aus dem Sagenkreis des Osiris wieder: bei dem kretischen Zeus die Sagen von der Geburt und der geheimen Erziehung, um den Nachstellungen des Vaters, Kronos, und der Titanen zu entgehen, und wenn auch ohne Angabe der genaueren Einzelheiten die Sage von seinem Tode;[431] — bei Dionysos dagegen auch die genaueren Einzelheiten, die Sagen von der Tödtung und Zerreissung durch die Titanen,[432] d. h. da die Osiridenfamilie, wie wir sehen werden, selbst zu den Titanen, Kabiren, grossen Göttern gerechnet wird,[433] durch seinen Bruder Bore-Seth; eben so wurde endlich in den korybantischen[434] und samothrakischen Mysterien ebenfalls die Ermordung eines der Kabiren durch seinen Bruder gefeiert;[435] von allen Dreien also wird gleichmässig der Tod gemeldet, und berichtet, wo sie begraben waren, ja von zweien wurden sogar die Gräber gezeigt, ganz so wie die Gräber des Osiris in Aegypten, — das des kretischen Zeus in einer Grotte auf dem Idagebirge in Kreta,[436] das des Dionysos in Delphi und anderwärts,[437] da die griechischen Stämme, wie sie den ganzen Glaubenskreis durch Anknüpfung an die Oertlichkeiten ihres Landes einheimisch gemacht hatten, so auch diese Gräber bei sich lokalisirten. An alle diese Göttergestalten knüpften sich nun auch dieselben Weihedienste, Mysterien, in Form von Todtendiensten, die auch durch ganz Aegypten häufig waren, indem sie entweder Osiris-Zeus-Dionysos selbst

als Vorsteher der Unterwelt feierten und die Eingeweihten sammt ihrem Schicksal nach dem Tode unter den Schutz des Todtenherrschers stellten, oder indem sie die ganze Osiriden-Familie: Osiris-Dionysos mit seiner Mutter Netpe-Demeter und seiner Schwester und Gattin Isis-Persephone als die gemeinsamen Herrscher des Schattenreiches umfassten, wie die samothrakischen Mysterien, in welchen Demeter mit Hades und Persephone, oder wie die Mysterien zu Eleusis, wo Demeter mit Dionysos und Persephone, Sohn und Tochter, Koros und Kora, gemeinschaftlich verehrt wurden. Eine noch vollkommnere Uebereinstimmung in Mythe, Begriff und Kult ist kaum denkbar.

Alle diese Kulte mit ihren alten, den ägyptischen Vorbildern noch so nahestehenden Vorstellungskreisen mochten in der jetzigen griechischen Welt, dem populären Glaubenskreise gegenüber, schon ziemlich fremdartig dastehen, da dieser durch seine veränderte Auffassungsweise und eine Beimischung national-griechischer Elemente die alten Götterbegriffe längst umgestaltet hatte: den des Zeus durch seine Auffassung als Himmels- und Götter-König, der vom ewig heiteren Olymp herab die Welt regiert, wozu eine Herrschaft über die Unterwelt und ihr düsteres Todtenreich nicht mehr stimmte; den des Dionysos durch die Verschmelzung mit dem thebanischen Heros, dem Sohne der Semele, der bei der späteren Nachwelt in den Gott selbst übergegangen war, dessen Kult er einst als eifriger Diener über Hellas verbreitet hatte;[438] den des Hades endlich durch seine völlige Absonderung von Zeus und Dionysos, während im ägyptischen Ideenkreis Osiris alle verschiedenen Aemter dieser drei Götterbegriffe in sich vereinigt, da er zugleich als himmlischer Gott mit der Sonne den Himmelsraum durchfährt, als irdischer Gott Stifter des Weinbaues ist, und als unterirdischer Gott Beherrscher des Todtenreiches.

Dem Pythagoras aber, der in der ägyptischen Lehre

heimisch geworden, mussten diese Ueberreste der grauen Vorzeit als Das erscheinen, was sie wirklich waren: als Nachklänge der früheren unvermischteren Lehre, in seinen Augen durch Alter und Reinheit doppelt ehrwürdig, während ihm die griechische Volksreligion, mit ihrem ägyptischen Urbilde verglichen, nur einen Zustand äusserster Entartung darbieten konnte. Sein Interesse, die alten griechischen Weihedienste kennen zu lernen, begreift sich hiernach sehr gut.

Aus diesem Grunde liess er sich also zuerst in die kretischen Weihen aufnehmen. „Als Pythagoras nach Kreta gekommen war," heisst es in einer Stelle des Diogenes (ἐν τοῖς ὑπὲρ Θούλην ἀπίστοις), bei Porphyr und Photius,[439] „wandte er sich an die Mysten des Morgos, eines der idäischen Daktylen." Die Daktylen und Kureten, die pelasgischen Urbewohner Kretas, bildeten nämlich die ältesten Priester und Diener des Idäischen Zeus und seiner Mutter, der Demeter Kybele, der „Mutter vom Berge", und waren, als die Pfleger und Wärter des Zeuskindes in dessen Mythus verflochten, jetzt selbst Gegenstände des Kultes; der Weihedienst dieser Daktylen ist also mit dem des Zeus selbst, zu dem sie gehören, identisch. „Von den Weihepriestern der Daktylen wurde Pythagoras nach den alten Bräuchen gereinigt und entsühnt, zuerst durch die Berührung mit einem Donnerstein", — als vom Himmel gefallene Aërolithen, oder nach der Volksmeinung als von Zeus mit dem Blitze herabgeschleuderte Donnerkeile bei den Alten überall, in einem Weihedienste des Zeus aber natürlich doppelt heilig, — „dann des Morgens an dem Meere, auf's Antlitz hingestreckt, und während der Nacht am Flusse", — Beides, Fluss- und Meerwasser, waren ja auch Sühnungsmittel, — „bekränzt mit Wollenbüscheln von einem schwarzen Widder", — ein Zeichen, dass die Weihe einer unterirdischen Gottheit galt, denn diesen kamen die düsteren dunkelen Farben, den himmlischen dagegen die heiteren, hellen zu. „Gleichfalls in schwarzes Wollvlies gehüllt, stieg er hierauf in die idäische Grotte hinab, und verweilte hier die gesetzlichen dreimal neun Tage", also einen ganzen Mondsmonat, — auch die Neunzahl ist bezeichnend, denn auch sie war in den Todtenfeierlichkeiten gebräuchlich. — „Dann brachte er dem Zeus das sühnende Leichenopfer, worauf er zum Anblick des alljährlich dem Gotte mit frischen Decken überbreiteten Thrones, d. h. zum Eintritt in das innerste Heiligthum, das Adyton, die Wohnung des Gottes selbst, in seine unmittelbare Nähe zugelassen wurde. Eine hexametrische Inschrift auf einer Stele neben dem Grabe, des Inhaltes: „Hier liege Zan, gemeinhin Zeus genannt, nach seinem Tode begraben," wurde von den Späteren dem Pythagoras beigelegt, und als eine Reliquie seines hiesigen Besuches betrachtet; ob mit Recht, mag dahin gestellt bleiben.

So fremdartig nun auch dieser ganze Kult und die ihm zu Grunde liegende Vorstellung von einem Tode des Zeus nicht blos für unsere Ideen ist, sondern auch selbst für das Alterthum war, wo sie schon dem ungläubigen Lukian[440] Veranlassung zu dem Spotte gab: ob Zeus es sei, welcher donnere, sei mehr als zweifelhaft, da man von den aus Kreta Kommenden hören könne, dass dort sein Grab sei mit einer Stele daneben, welche besage, wie er schon längst verstorben; — so ist doch Alles bis in die kleinsten Einzelheiten wohlbezeugt. Das alte Zeus-Heiligthum auf der Spitze des Ida in der Nähe von Knosos, zu welchem von dieser Stadt aus ein Weg führte, auf dem Plato sein Gespräch über die Gesetze gehalten werden lässt;[441] mit allen Umständen seiner Oertlichkeiten: mit seiner Grotte,[442] seinem Grab und dessen Inschrift; von den zum Heiligthume gehörenden Bergwiesen[443] bis zur fruchttragenden Schwarzpappel herab, die am Eingange der Grotte stand, wo sich die Weihgeschenke befanden,[444] — Alles dies war im Alterthume wohlbekannt; die Zeus-Mysterien hochgefeiert und dazu öffentlich,[445] d. h. nicht

wie die Eleusinien nur den Stammes-Angehörigen und nur zu bestimmten Zeiten, sondern Allen und jederzeit zugänglich; das Zeusgrab noch bis in die späteren Jahrhunderte nach Christi Geburt viel besucht;[446] ja sogar die Inschrift, wenn auch nicht ihre Herkunft von Pythagoras wird mehrfach erwähnt.[446]

Trotz der Fremdartigkeit der überlieferten Nachrichten steht also ihre Wirklichkeit fest, und gerade um so grösser musste das Interesse an diesem Weihedienst für Pythagoras seyn, und um so begründeter ist die Geschichtlichkeit seines kretischen Aufenthalts.

Eben so wenig lässt sich eine andere Nachricht in Zweifel ziehen, nach welcher Pythagoras auf Kreta mit Epimenides zusammengetroffen[447] und von ihm in die Mysterien des Zeus eingeführt worden sei. Gewöhnlich will man nur von Einem Epimenides wissen, der zu Solons Zeiten, in der 46. Olympiade, 596 vor Chr., auf Anordnung des delphischen Orakels von Kreta nach Athen geholt worden war, um die Stadt von der Kylonischen Blutschuld zu sühnen. Er war um diese Zeit schon ein Sechsziger, und starb bald nach seiner Rückkehr in Kreta, wie ausdrücklich angegeben wird.[448] Dieser konnte also begreiflicher Weise jetzt nicht mehr leben. Nun erwähnt aber Plato in einer Stelle seines Dialogs über die Gesetze, der in Kreta spielt, im 1. Buche,[449] einen Epimenides, der 10 Jahre vor dem persischen Zuge in Athen war, d. h. nach einer andern Stelle im 3. Buche desselben Dialoges,[450] vor jenem ersten persischen Zuge (490 vor Chr.), der 10 Jahre vor der Schlacht von Salamis (480 vor Chr.) Statt fand. Dieser athenische Aufenthalt des späteren Epimenides fiele demnach in's Jahr 500 vor Chr., 12 Jahre nach seinem Zusammentreffen mit Pythagoras auf Kreta. Beide Angaben: die des Plato über des Epimenides Anwesenheit in Athen, und die vorliegende über sein Zusammentreffen mit Pythagoras stützen also einander, um so mehr, da sie völlig unabhängig von einander sind.

Bentley verwirft nun zwar die Angabe Plato's schlechtweg,[451] indem er sagt: „Der grosse Mann habe sich an die Genauigkeit der Zeitrechnung nicht gebunden;“ aber nach einem Beweise dieser Verwerfung, nach einer Widerlegung der platonischen Nachricht sieht man sich vergebens um. Bei den Neueren gilt es demungeachtet für eine ausgemachte Sache, dass der grosse englische Philologe den platonischen Irrthum widerlegt habe. Für den Uneingenommenen ist aber Nichts ausgemacht, als die urtheilslose Blindheit der Neueren in der Unterwerfung unter einen einmal zur Autorität gelangten Namen. Denn bewiesen hat der englische „Theologe“, — das nämlich war er, ein von allen Standes-Vorurtheilen seiner Zeit erfüllter anglikanischer Geistlicher, — bewiesen hat er gar Nichts, und sein Ausspruch ist Nichts als eine jener kecken Willkührlichkeiten, mit denen er unbequeme Quellenangaben beseitigt, oder vortheilhaft scheinende ausbeutet, ob sie an und für sich Wahrheit enthalten, oder nicht, wie es gerade sein Interesse oder seine verletzte Leidenschaft erheischt; so dass gar nicht selten eine seiner späteren Beweisführungen eine andere frühere umwirft. Denn augenblickliche Widerlegung des Gegners mit jedem Mittel ist sein Ziel. Man kann sich daher auch nicht auf Eine seiner Ausführungen, sobald sie geschichtliche Sachverhältnisse betreffen, ungeprüft verlassen, und nur in der Wortkritik ist er wirklich gross. Von den höheren Gebieten, zu welchen ein weiterer Gesichtskreis und allgemeinere Studien nöthig sind: von der Kombination geschichtlicher Verhaltnisse, von der Auffassung der Kulturzustände, von einem geistigen Verständnisse des Alterthums überhaupt hat er gar keinen Begriff; dazu ist er zu enggeistig, narrow minded, und zu beschränkt. Seine Kritik der pythagoreischen Lebenszeit ist daher geradezu erbärmlich und bietet Nichts als rabulistische Advokatenkniffe. Wenn seine Landsleute ihn so hoch stellten, so wären sie zu entschuldigen; denn er ist einer

der Ihren, und Nationalstolz, selbst missverstandener, ziert ein Volk. Aber erst wir, die neueren deutschen Philologenschulen sind es, die den Mann als den Reigenführer der negativen, Alles niederreissenden und Nichts wieder aufbauenden Kritik auf den Altar der Anbetung gestellt haben, und gerade uns Deutschen, im Gebiete der Wissenschaft, in einem Gebiete, das man vorzugsweise als das unsrige betrachtet, und welches durchaus zugleich das der Wahrheit und Vorurtheilslosigkeit seyn sollte, uns steht ein solcher Güldenkälberdienst doppelt schlecht.

Den überlieferten Nachrichten zu Folge lebte also ein kretischer Epimenides wirklich um diese Zeit. Nun ist bei den Griechen Nichts gewöhnlicher, als dass in einer Familie ein und derselbe Name wiederkehrt, und zwar meist in der Reihenfolge von Grossvater auf Enkel, denn der Enkel erhielt häufig aus einer gewissen Pietät den Namen des Grossvaters, besonders wenn dieser sonst rühmlich bekannt war. Verwechslungen verschiedener Persönlichkeiten von den kopflosen späteren Kompilatoren in den verschiedensten Gebieten der Literatur sind daher zur Plage der Forscher in chronologischen Dingen durchaus keine Seltenheit. So wird z. B. der Philosoph Empedokles[452] sowohl mit seinem Grossvater, der in den olympischen Spielen mit einem Viergespann siegte, als mit seinem Enkel, dem tragischen Dichter, der zur Zeit der athenischen Expedition gegen Sizilien in Syrakus lebte, bei Bestimmung der Zeitangaben vermengt, weil sie alle Drei den Namen Empedokles führten. Eine nach dieser Vermengung berechnete Lebensdauer würde natürlich sehr in's Ungewöhnliche fallen. Eine noch weit grössere Abentheuerlichkeit findet sich aber gerade in der Lebensdauer auch bei Epimenides wirklich, da ihm **154** oder **157** oder gar **299** Jahre beigelegt werden,[453] mit einem **57**jährigen Schlaf dazwischen,[454] statt dessen ihn aber Andere, „Aufgeklärtere" während dieser Zeit botanisiren gehen lassen.[455] (Wurzeln suchen, ῥιζοτομεῖν.) Die gleiche

Verwechslung verschiedner Persönlichkeiten liegt also auch hier auf flacher Hand. Da aber in unsern Philologenschulen förmlich Muth dazu gehört, gesunden Menschenverstand zu haben, und Beides natürlich nicht Jedem zuzumuthen ist, so findet statt dessen ein ergötzlicher Wettstreit Statt, diesen „übernatürlichen Wundermann", um den sich ein so tiefsinniger Mythenkreis zusammennebelt, in dem Tiegel der mythologischen Wissenschaft in mystischen Dunst aufzulösen;[456] während der Unschuldige, ein Mensch wie wir, seinen Mythenkreis nur der Unwissenheit der späteren Zeiten und der Kopflosigkeit der Auszügler verdankt, durch deren unselige Hände der grösste Theil unserer geschichtlichen Nachrichten auf uns gelangte, da die ausführlicheren Geschichtswerke untergingen.

Damit es nicht scheine, als ob auch nur Ein Wort zu viel gesagt sei, so möge als Probe dieser unbegreiflichen Verirrung eine Stelle Ottfried Müller's, des in der That geistreichen Vertreters und Anführers dieser Richtung wörtlich hier stehen:[456] „Im Zeitalter der sieben Weisen erscheinen mehrere Männer dieser Art, die, hauptsächlich von Ideen und Gebräuchen des Apollokultes angeregt (Müller's fixe Idee), theils durch eine reine heilige Lebensweise, theils durch enthusiastische Zustände des Gemüthes einen wunderbaren Glanz um sich verbreiteten(!), der es uns noch jetzt schwer macht, mit unsern Blicken bis zum Kern ihres Wesens durchzudringen. (In der That ein wunderbarer Glanz!) Dahin gehört der Kreter Epimenides, ein älterer Zeitgenosse des Solon . . . . . , ein Mann von heiligem wunderbarem Wesen, der sich von den Nymphen nähren liess (wunderbar!), und dessen Seele den Körper verliess, so oft und so lange sie wollte (**57** Jahre lang! höchst wunderbar!), und dabei doch wirklich (wirklich!) ein Geist, der auf göttliche Dinge ein ahnungsvolles, begeistertes Sinnen und Denken richtete, wenn die Meinung Platons (wo?)

und anderer Alten (welcher?) von ihm nicht trügt.“ Solchen, theils leeren, theils geradezu unsinnigen Phrasen begegnet man in wissenschaftlichen Werken.

Dem gesunden Menschenverstand bleibt also nur das einfache Auskunftsmittel der früheren, noch nicht von der Mythendeutung angesteckten Gelehrten übrig, die den Quellenangaben gemäss einen älteren und einen jüngeren Epimenides glaubten scheiden zu müssen, trotz allen Geschreies von Unwissenschaftlichkeit, mit dem man geglaubt hat ein solches „Verfahren“ brandmarken zu können. Dann löst sich das Wunderbare einer so langen Lebensdauer und der 57-jährige Schlaf, — die Zwischenzeit von dem Auftreten des Einen bis zum Wiederauftreten des Andern, — und der ganze Mythenkram, und die ganze Mythenweisheit in Nichts auf.

Eine gleiche Zusammenhäufung findet nun auch in den dem Namen des Epimenides zugeschriebenen Schriftwerken Statt. Es sind theils poetische und theils prosaische.[457] Zur Zeit Solons kannte man nur eine poetische Literatur; Verse, gebundene rhythmische Rede waren gehobene Schriftsprache; wer keine Verse machen konnte, schrieb kein Buch. Dem älteren Epimenides können also nur Gedichte zukommen. Es werden deren namhaft gemacht, die theils religiösen Inhalts waren: Sühn- und Reinigungslieder (καθαρμοὶ), theils Gegenstände der kretischen Vorzeit betrafen: epische über die Kureten u. dgl.; wie sie für den Sühnpriester und den geborenen Kreter passend sind. Der jüngere Epimenides dagegen, obgleich den erhaltenen Nachrichten zufolge ebenfalls vorzugsweise Sühnpriester, stand schon in der Zeiten-Wende, wo zwar noch der alte Glauben und die alte priesterliche Dichtung lebendig waren, — machte doch ein Onomakrit an dem Hofe des Pisistratus zu Athen den dionysischen Sagenkreis in seiner alten Gestalt, der noch einen von den Titanen zerrissenen Gott kannte, zum Gegenstand seiner Dichtungen,[458] aber schon war auch die gelehrte kritische

Thätigkeit rege geworden. Denn Pisistratus hatte eine grosse Büchersammlung angelegt, — Er und Polykrates werden von den Alten als die Besitzer der ersten grossen Bibliotheken genannt,[459] — und durch die literärisch gebildeten Männer seines Hofes die Schriftwerke der früheren Periode sammeln und ordnen lassen, wie z. B. durch Onomakrit von Athen die Orakel des Musäos,[460] durch Onomakrit, Orpheus von Kroton, Zopyrus von Heraklea, die Gesänge Homer's, und durch Athenodorus, die späteren epischen Dichter, den sogenannten epischen Cyklus.[461] Die ersten philosophischen Werke, zum Theil in Prosa, waren in Jonien erschienen, und eben so die ersten in Prosa geschriebenen Geschichtsforschungen; und zwar, was für die Charakterisirung des erwachenden wissenschaftlichen Geistes bemerkenswerth ist, den überlieferten Sagenkreis auch dem Inhalte nach des poetischen Schmuckes entkleidend und in nüchterne, verstandesmässig erklärende Prosa auflösend.[462] Sogar die ersten gelehrten geographischen Werke waren vorhanden, die Umrisse der den Griechen bekannten Länder auf Erztafeln eingegraben und prosaische Völker- und Städte-Verzeichnisse dazu. Jetzt also konnte der jüngere Epimenides auch prosaische Werke schreiben. Es ist demnach kein Grund vorhanden, an der Möglichkeit und Wirklichkeit der unter seinem Namen angeführten Schriften zu zweifeln, und es ist nur zu bedauern, dass uns von ihnen Nichts als die blossen Titel erhalten sind, da sie theils Sagen des kretischen Alterthums betrafen, theils religiösen Inhalts waren. Nachrichten bei Damaskius[463] über die Entstehung der Welt aus den Urwesen, wahrscheinlich aus der dem Epimenides beigelegten Theogonie stammend, lassen schliessen, dass sich, wie neben dem alterthümlichen Kult des chthonischen Zeus noch der Dienst anderer Göttter, so auch neben dem Kreta eigenthümlichen lokalen Sagenkreise ebenfalls noch ein allgemeinerer Glaubenskreis erhalten hatte, ähnlich dem hesiodischen und wie dieser

dem ägyptischen verwandt; offenbar weil beide noch Reste, wenn auch verwitterte und entstellte Reste des alten pelasgischen, nach Griechenland übertragenen waren. Denn es werden Aether und Nacht und Tartarus als Urgottheiten erwähnt, aus denen das Welt-Ei als lebendes Wesen, und aus diesem alle übrigen Geschlechter hervorgegangen seien. Mehrere und schärfere Einzelheiten lassen sich der Stelle des Damaskius nicht entnehmen, da er seine Angaben in die Gestaltungen des spätesten Neuplatonismus entstellend einkleidet.

Mit diesem Epimenides nun traf Pythagoras in Kreta zusammen, und von ihm wurde er wahrscheinlich in die Mysterien des Zeus eingeweiht. Denn da die Familie des Epimenides ein Priestergeschlecht des kretischen Zeus war, — wurde doch der ältere Epimenides von den Zeitgenossen den Kureten, jenen alten Zeuspriestern der Sage gleichgestellt und der „neue Kurete" genannt,[464] — so ist es klar, dass Epimenides selbst zu jenen Mysten, Eingeweihten, des Morgos gehören musste, welche nach dem alten Berichterstatter den Pythagoras in die idäischen Weihen aufnahmen.

Jedenfalls erhellt aus den überlieferten Nachrichten so viel, dass Pythagoras durch seinen Aufenthalt in Kreta und sein Zusammentreffen mit Epimenides die jetzt noch vorhandenen Ueberreste des ältesten griechischen Kultes und Glaubenskreises kennen lernte.

In die volle Gegenwart des griechischen religiösen Lebens ward Pythagoras dagegen durch seinen Aufenthalt in Delphi versetzt, dessen Apolloheiligthum von Kreta aus durch Kretische Priester gestiftet worden war. Als das bedeutendste Orakel des Apollo, ja als die bedeutendste Orakelstätte Griechenlands überhaupt, die selbst bei nicht hellenischen Völkern: bei den Lydiern in Kleinasien, bei den Etruskern und Römern in Italien, im höchsten Ansehen stand, bildete Delphi fast den Mittelpunkt der griechischen

Glaubenswelt, und seine Priesterschaft, auch literärisch thätig — „delphische Theologen" werden von den Alten erwähnt,[465] — übte durch die Aussprüche der Pythia einen grossen nicht blos religiösen, sondern auch politischen Einfluss; sie berieth nicht nur die rathbedürftigen Einzelnen in schwierigen Lebenslagen, sondern sie unterstützte selbst die Staaten und ihre Lenker[466] mit dem Gewichte ihrer göttlichen Autorität. Der Glaube an ein unmittelbares göttliches Eingreifen in's Leben war allgemein verbreitet und veranlasste die zahllosen Gattungen der Weissagung: aus den Opferthieren, dem Vogelflug, dem Donner und Blitz, den Zeichen und Vorbedeutungen aller Art. Noch war diese Glaubenswelt von keiner Skepsis erschüttert und erst ein halbes Jahrhundert später sahen die Zeiten des peloponnesischen Krieges[467] mit den strengeren Sitten auch den frommen Glauben weichen, der sich nun auch von dem unterdess erwachten und nach Mündigkeit strebenden Denken in seinen Blössen angegriffen sah.[468] Wie immer litt unter dem Morschwerden der wandelbaren Schale zugleich der unvergängliche Kern ächter Religiosität, und mit dem Glauben an die Götter schwankte auch der Glauben an die Gottheit. Noch aber lebte eine sittliche Frömmigkeit in den Edelsten der Nation, und Volk und Priester waren gleichmässig von der Scheu des Gottes erfüllt, an den sie glaubten. In diesem Glauben wurzelte auch die Begeisterungsfähigkeit der Priesterinnen, durch deren Mund der Gott sprach, wenn sich auch natürlicher Weise die priesterliche Einsicht selber in die Abfassung und Auslegung des Götterspruches einmischte, und das priesterliche Interesse mit der Aufrechthaltung des religiösen Glaubens und der göttlichen Autorität Hand in Hand ging. Diese vereinten Wirkungen des religiösen Glaubens und des gesunden Menschenverstandes reichen vollkommen hin, — und man braucht weder zur Annahme von Teufelswerk, noch von Priestertrug zu greifen, um die Möglichkeit und Wirksamkeit

dieser für unsere Sitten so fremdartigen Institute zu erklären; fremdartig für uns, nicht als ob sich nicht auch bei uns die Schwäche regte, in entscheidenden Augenblicken des Lebens den Schleier der Zukunft lüften zu wollen, — denn die mannigfaltigsten Arten des Aberglaubens auf dem dunkeln Gebiete der Ahnungen sind nicht blos in unsern niederen Ständen verbreitet; sondern weil der moderne Ideenkreis in Opposition zu dem antiken Glauben und seinen Instituten, und in einer Zeit so allgemeiner Bildung und Aufklärung entstand, dass schon Cicero den Cato sagen lässt: mirari se quod non rideret haruspex, haruspicem quum vidisset;[469] und vielleicht auch weil jede Zeit ihre eigenen Schwächen hat. Im früheren Alterthum dagegen fand Weissagung und Orakelbefragung bei allen Völkern Statt: bei den Römern und Griechen so gut, wie bei den Aegyptern und Phönikern und Hebräern, wo David zur Bundeslade ging, um den Herrn zu befragen,[470] und der Hohepriester Orakel ertheilte.[471] Auch Pythagoras zweifelte nicht im Geringsten an der Wirklichkeit der Weissagung[472] und eben so wenig an der Existenz der griechischen Volksgötter.[473] Seine Reformen in Lehre und Kult sollten den vorhandenen Glauben nur reinigen und nicht zerstören; und diese Gläubigkeit ist ein durchaus wesentlicher Zug seiner Lehre.[474]

Es begreift sich also auch, dass Er, der Priester, in Verkehr mit den delphischen Priestern und Propheten[475] (ὁσίοις und προφήταις) trat, jenen Gelehrten und Theologen,[476] mit denen auch schon die früheren Weisen Griechenlands Freundschaft gepflogen hatten; noch zeigten die Wände des Tempels deren Sprüche: „Erkenne dich selbst, Nichts allzusehr“, und das berühmte hölzerne *Ei* (*E* die Zahl 5), das sie einst geweiht hatten, als sie zu Fünft in Delphi zusammen getroffen waren.[475] Jene Priesterin Themistoklea, mit der die Nachrichten den Pythagoras in Verbindung setzen, war ohne Zweifel eine der Pythien und sie brauchte ihm wohl kaum erst jene

religiöse Gesinnung einzuflössen, die man später in seiner Moral fand.

Dass aber Pythagoras überhaupt mit einer Priesterin in Verbindung gebracht wird, darf nicht befremden, denn die Priesterinnen nahmen im Allgemeinen eine angesehene Stellung bei den Griechen ein, und nicht etwa blos an einzelnen Orakelstätten und Tempeln, wie die Pythien hier in Delphi, oder die Zeuspriesterinnen in Dodona, oder die Herapriesterinnen in Argos, sondern als ein durch ganz Griechenland vorhandener Stand, der Opfer und Weissagung gleichmässig übte, und aus welchem Einzelne fast göttlichen Ansehens genossen, wie in früheren Zeiten die berühmte erythräische Sibylle, die aus Troas gebürtig und meist in Samos sich aufhaltend, in Klaros, Samos, Delos, und hier in Delphi ihre, nun schon gesammelten, Weissagungen ertheilt hatte,[477] oder wie die kumanische, im italischen Kumä, deren geschriebene Weissagungen von Tarquinius Superbus angekauft[477] in der Römischen Geschichte als Staats-Orakel eine so bedeutende Rolle spielen. Diese Orakelsammlungen weiblicher Weissagerinnen standen an Ansehen hinter denen der männlichen Weissager um Nichts zurück, und die sibyllinischen Bücher waren daher ganz analog den Orakelsammlungen eines Musäus, Bakis u. A., welche unter den Pisistratiden geordnet und in Athen auf der Akropolis niedergelegt, von den Athenern während der Perserkriege mit ehrfürchtiger Gläubigkeit befragt wurden, ja, von Hippias an den persischen Hof gebracht, auch bei Xerxes ein geneigtes Ohr fanden.[478] Pythagoras mit seiner religiösen Richtung war also ein ächter Sohn seiner Zeit, und wir werden uns daher auch durchaus nicht zu wundern haben, wenn wir Priesterinnen und Sibyllen bei seinen Schülern und Geistesverwandten, einem Heraklit[479] und Plato[480] in gleicher Verehrung wieder finden.

Ueberhaupt musste sich Pythagoras hier heimisch fühlen, und Delphi in seiner jetzt beginnenden Pracht

musste ihm lebhaft jene heiligen Priesterstädte Aegyptens zurückrufen, in denen er so lange geweilt. In der Mitte einer reichen, von dem Amphitheater der Felsgebirge eingeschlossenen Stadt erhob sich ein Heiligthum in dorischem Styl mit Façaden und Giebel in parischem Marmor, nach dem grossen Brande des früheren Tempels in der 58. Olympiade (548 vor Chr. G.) mit Hülfe einer allgemeinen Kollekte aller Griechen in allen Ländern, selbst in Aegypten, — wo auch Amasis mit königlicher Freigebigkeit aus den Erträgnissen seiner Natronseen beigesteuert hatte, — demnach als ein gemeinsames Denkmal nationaler und zeitgenössischer Frömmigkeit neu und prachtvoll aufgebaut, und zum Theil noch im Bau begriffen, — denn vollendet wurde es erst ein 30 Jahre später, — mit Götterbildern, Kunstwerken und Weihegeschenken aller Art ausgeschmückt. Dieses Heiligthum von einer zahlreichen Priesterschaft und einem noch grösseren Schwarm von Tempelsklaven erfüllt, die dem Gotte theils als ganze Stämme in früheren heiligen Kriegen dienstbar gemacht, theils von Privaten und Städten geschenkt worden waren, — Stadt und Tempel von einer aus allen Gegenden herzuströmenden Schaar von Pilgern und Wallfahrern, Opfernden und Orakelbefragenden wimmelnd, — dazu ein Tempelgebiet von mehreren Stunden im Umfang, das Ganze regiert von einer priesterlichen Aristokratie, — dies Alles gewährt in der That mehr das Bild einer orientalischen Priesterstadt, als das eines hellenischen Gemeinwesens nach den gewöhnlich herrschenden Vorstellungen.

Zugleich aber pflegte Delphi neben dem Kulte des Apollo einen gemeinhin zwar weniger beachteten, darum aber im Alterthum nicht minder hochgefeierten Dienst, den des unterweltlichen Dionysos.[481] Auf dem vorderen Giebelfelde des grossen Tempels thronte zwar Apollo mit Mutter und Schwester, Leto und Artemis, im Kreise der Musen, den Giebel der Rückseite füllte aber Dionysos mit

seinen begeisterten Thyiaden.[482] Dieser Dionysoskult hatte seine Heimath in Thrakien, und eine der vornehmen[483] delphischen Familien, aus denen die fünf Hauptpriester, die sogenannten „Heiligen", ὅσιοι,[484] gewählt wurden, und die ihre Herkunft aus dem alten, auf der Höhe des Parnass gelegenen, angeblich von Deukalion gegründeten Lykoreia ableiteten,[485] hiess noch in späterer Zeit die der Thrakiden.[486] Immer im dritten Jahr[487] wurde auf der Stätte des alten Lykoreias, auf den Waldhöhen des Parnass[488] der strenge Sühnkult mitten im Winter, zur Zeit der winterlichen Sonnenwende, in nächtlicher Weile gefeiert,[489] während die Ὅσιαι im Tempel des Apollo beim Grabe des Dionysos ein verborgenes Opfer brachten.[490] Schon der in diesen Gebirgsgegenden strenge Winter lässt auf einen ernsten religiösen Kult schliessen, sehr entfernt von jener Ausgelassenheit der mit der Weinlese verbundenen Dionysien, in denen der Gott zunächst als der heitere Weinspender verehrt wurde. In der That, der Aufenthalt in Gebirg und Wald zur Winterszeit mochte selbst in jenem südlichen Klima ein sehr geringes Vergnügen seyn, wenn, wie Plutarch erzählt, die den Dienst verrichtenden Priesterinnen auf der Höhe des Parnass im Sturm und Schnee einst beinahe erfroren wären.[491] Diese jedes dritte Jahr gefeierten winterlichen und nächtlichen Dionysien waren im Gegentheil ein dem Herrscher der Unterwelt geltender düsterer Sühnkult,[492] dessen grauenerregende Eindrücke, wie sie von den Dichtern geschildert werden, selbst wenn man den dichterischen Schmuck abzieht, allein den Fanatismus erklären können, mit dem die Weiber trotz der Ungunst der Jahreszeit an diesem Kulte hingen. Jenen Schilderungen zufolge[493] enthielten die nächtlichen Umzüge dieses Dienstes in der That Alles, was nur sinnenaufregend wirken konnte. In übergeworfene Hirschkalbfelle fremdartig vermummt, epheuumwundene Thyrsusstäbe schwingend und brennende Fackeln tragend, durchzogen die Feiernden die Nacht; unter dem Getöse

von Saiteninstrumenten, dem gellenden Blasen tiefer Pfeifen und den dumpfen Schlägen eherner Pauken religiöse Gesänge anstimmend und von Zeit zu Zeit Stiergebrüll nachahmendes Klaggeschrei erhebend. Dieser ganze dämonische Lärm in der Finsterniss von den umgebenden Wäldern und Bergen wiederhallend, musste in der That auch die nüchternste Phantasie überwältigen, und das Rasen[494] der Thyiaden und Bakchantinnen, der diese Umzüge feiernden Weiber, war wohl mehr als blosse Redensart.

Eben so düster, wie dieser Ritus, war auch der dem ganzen Kulte zu Grunde liegende Ideenkreis; es war ein Todtenkult, der einem von seinen Feinden getödteten und zerrissenen, dann aber neu belebten und als Herrscher der Unterwelt wiedererstandenen Gotte[495] galt. Zugleich war er ein Sühnkult, der ganz wie der ägyptische Osirisdienst die Feiernden von den im Leben begangenen Sünden reinigen und von den Strafen der Unterwelt erlösen sollte.[496] Bei den Griechen wurde der Gott jetzt meistens als ein Sohn des Zeus und der Persephone aufgefasst, verschmolz also ganz mit Harpokrates, Horus dem Kinde, dem Sohne der Isis und des Osiris, und wurde demzufolge vorherrschend als noch ganz junges Kind, als Wiegenkind, Lyknites, gedacht und bei seiner Festfeier dargestellt, das während der Beschäftigung mit seinem Spielzeuge von den Titanen überfallen und zerstückt wurde. Aber trotz dieser Umbildung waren doch die Züge der alten Osirissage noch kenntlich, und selbst das Verhältniss des Osiris-Dionysos zu Netpe-Demeter war noch nicht ganz verwischt, da er in noch gefeierten Kulten nicht blos als Beisitzer, Paredros, sondern auch als Sohn der Demeter[497] verehrt wurde. Selbst die scheinbar fremdartige Einmischung der Titanen klärt sich dadurch auf, dass die Kroniden ja auch von den Griechen zu den grossen Göttern, den Kabiren, und zu den Götterkämpfern, Titanen, gerechnet werden. Wenn also Osiris-Dionysos

von seinem Bruder Seth-Perseus ermordet wird, so ist dieser allerdings ein Titane. Die Ermordung eines Kabiren durch seinen Bruder haben wir aber ebenfalls auch schon als eine griechische Sage kennen gelernt. Daher die enge Verwandtschaft dieser dionysischen Weihen mit den eleusinischen der Demeter, in welchen Demeter auch mit Dionysos und Persephone, die Mutter mit Sohn und Tochter, Koros und Kora, Liber und Libera, verehrt wurde, obgleich Dionysos jetzt in dem populären Ideenkreis, als thebanischer Heros, Sohn der Semele war. Selbst noch die ägyptische Thiergestalt des Gottes hatte sich erhalten; griechische Münzen zeigen den Dionysos als Stier mit Menschengesicht,[498] bei den Argeiern hatte er den Beinamen des Stiergeborenen und die Eleierinnen riefen ihn an:[498] „Komm o Heros Dionysos an's Gestad zu dem heiligen Tempel, mit den Huldgöttinnen komm zum Tempel, einher mit dem Stierfuss stürmend." Plutarch[499] konnte daher in seiner an eine delphische Priesterin gerichteten Abhandlung über Isis und Osiris mit vollem Rechte sagen: „Dass Osiris mit Dionysos identisch ist, wer weiss das besser, als Du, o Klea, die Du selbst Anführerin der delphischen Thyiaden warst, und von Mutter und Vater her in die osirischen Mysterien eingeführt. Wenn wir auch alles Unenthüllbare bei Seite lassen, so sind schon die vor aller Welt verrichteten Gebräuche der ägyptischen Priester, wenn sie den Apis begraben und den Leichnam auf dem Schiffe begleiten, von den bakchischen in Nichts verschieden. Denn sie sind in Hirschkalbfelle gehüllt, sie tragen Thyrsusstäbe, sie stossen dieselben Wehklagen aus und machen dieselben Bewegungen, wie die an den Weihediensten des Dionysos Theilnehmenden. Stellen ja doch auch desshalb viele der Hellenen den Dionysos Stiergestaltig dar. Eben so stimmt auch das auf die Titanen Bezügliche und die Weih-nacht (νὺξ τελεία) mit den sogenannten Zerreissungen des Osiris und seinen Neubelebungen (ἀναβιώσεσι) und seinen Wiedergeburten (παλιγγενεσίαις).

Das Gleiche gilt in Bezug auf die Gräber. Denn die Aegypter zeigen vielfältig die sogenannten Theken, Gräber, des Osiris, und die Delpher behaupten, die Ueberreste des Dionysos lägen bei ihnen neben dem Orakelgebäude. Ja, es opfern die Priester (Ὅσιοι) ein nicht weiter besprechbares Opfer im Heiligthume des Apollo, zur Zeit, wo die Thyiaden den Liknites, das Dionysoskind in der Wiege, auferwecken," d. h. seine Auferweckung feiern. Denn auch bei den Griechen wie bei den Phönikern und Aegyptern stellten die den Dienst feiernden Weiber die Geschichte des Gottes nachahmend dar.[500] Die Zerreissung des Gottes wurde durch die Zerreissung des Opferstieres vorgestellt; die Stücke des Thieres wurden roh gegessen[501] (ὠμοφαγία), das gleiche Schicksal des Gottes andeutend; dann wurde der Verschwundene gesucht,[502] bis die Feier mit seiner fröhlichen Wiederauferweckung und seiner Rückkehr in den Himmel endete.[502]

Dieser Kult war aber nicht blos ein delphischer Lokalkult, sondern hatte sich längst schon über ganz Griechenland ausgebreitet.[503] Von Makedonien und Thrakien[504] aus, wo er seinen Hauptsitz hatte, erstreckte er sich über Theben und Böotien[505] nach den Inseln Thasos, Chios, Tenedos, Lesbos, Rhodos, Kreta[506] und weiter nach Kleinasien, wo die trieterischen Feste bei den Bithynen und ein stiergestaltiger Dionysos in Kyzikos vorkommen,[507] bis in das Innere von Lydien und Phrygien, wo er mit dem Kybeledienst verschmolz.[508] Auf dem griechischen Festlande war nicht blos Delphi und der Parnass einer seiner Hauptsitze, sondern er fand sich auch in Phokis,[509] bei den ozolischen Lokrern[510] und in Attika, von wo die Weiber zum Parnass wallfahrteten, um mit den Delphierinnen die Orgien gemeinschaftlich zu feiern;[511] eben so durch den ganzen Peloponnes und zwar gleichmässig auch in den Dorischen Staaten, bei denen man verwundert seyn müsste, ihn zu finden, wenn eben der Dorische Nationalcharakter, wie ihn die Ottfried-Müller'sche Schule herausgeputzt hat, mehr wäre als ein ungeschichtliches Phantasiebild. In Megara, Aegina, Korinth, Argos, Sikyon, Phlius, Pallene, Paträ[512] war der trieterische Dionysoskult angesehen und alt; in Elis war der stiergestaltige Dionysos Hauptgott;[513] in Messenien, Arkadien, Lakonien, insbesondere auf dem Taygetos, feierte man die Dionysischen Orgien mit grösstem Eifer, und selbst in dem „nüchternen" Sparta schwärmten die Weiber für den Gott.[514] Eben so angesehen und verbreitet war der Kult in Sicilien und Unteritalien, in Apulien und Kampanien,[515] ja selbst in Etrurien,[516] und später sogar in Rom, wo er in solche Gräuel ausartete, dass der Senat mit den strengsten Verboten gegen ihn einschreiten musste.[517] Durch alle diese Staaten war der Kult im Ganzen derselbe, wenn er auch nach Maassgabe des verschiedenen Bildungsstandes bei den Einen gröber, bei den Andern verfeinerter seyn mochte. Man kann also geradezu sagen, dass dieser Kult der verbreitetste in Griechenland, dass er der wahre Nationalkult war. Fasst man nun hinzu, dass wir nach unsern früheren Auseinandersetzungen denselben Kult, mit demselben Ideenkreis von einem getödteten und wiederaufgeweckten Gott, in Form eines Todtenkultes dem Osiriden-Dienst und Mythus nachgebildet, durch ganz Kleinasien, Syrien, Phönikien, ja sogar bei den Hebräern wiederfanden, und dass sein Urbild in Aegypten selbst weitaus der allgemeinst verbreitete war, ja der Einzige, der durch ganz Aegypten gefeiert wurde, während der Dienst der höheren und selbst der höchsten Gottheiten sich nur auf die einzelnen Städte und Bezirke beschränkte, — so bedarf die Wichtigkeit einer so weitgreifenden religionsgeschichtlichen Erscheinung nicht erst noch einer Erörterung.

In der That, es ist wunderbar und nachdenklicher Erwägung werth, in welche Formen der Mensch sein religiöses Bedürfniss eingekleidet hat, und mit wie befremdlichen Vorstellungen Frömmigkeit sich paaren kann. Denn

Das Gleiche gilt in Bezug auf die Gräber. Denn die Aegypter zeigen vielfältig die sogenannten Theken, Gräber, des Osiris, und die Delpher behaupten, die Ueberreste des Dionysos lägen bei ihnen neben dem Orakelgebäude. Ja, es opfern die Priester (Ὅσιοι) ein nicht weiter besprechbares Opfer im Heiligthume des Apollo, zur Zeit, wo die Thyiaden den Liknites, das Dionysoskind in der Wiege, auferwecken," d. h. seine Auferweckung feiern. Denn auch bei den Griechen wie bei den Phönikern und Aegyptern stellten die den Dienst feiernden Weiber die Geschichte des Gottes nachahmend dar.[500] Die Zerreissung des Gottes wurde durch die Zerreissung des Opferstieres vorgestellt; die Stücke des Thieres wurden roh gegessen[501] (ὠμοφαγία), das gleiche Schicksal des Gottes andeutend; dann wurde der Verschwundene gesucht,[502] bis die Feier mit seiner fröhlichen Wiederauferweckung und seiner Rückkehr in den Himmel endete.[502]

Dieser Kult war aber nicht blos ein delphischer Lokalkult, sondern hatte sich längst schon über ganz Griechenland ausgebreitet.[503] Von Makedonien und Thrakien[504] aus, wo er seinen Hauptsitz hatte, erstreckte er sich über Theben und Böotien[505] nach den Inseln Thasos, Chios, Tenedos, Lesbos, Rhodos, Kreta[506] und weiter nach Kleinasien, wo die trieterischen Feste bei den Bithynen und ein stiergestaltiger Dionysos in Kyzikos vorkommen,[507] bis in das Innere von Lydien und Phrygien, wo er mit dem Kybeledienst verschmolz.[508] Auf dem griechischen Festlande war nicht blos Delphi und der Parnass einer seiner Hauptsitze, sondern er fand sich auch in Phokis,[509] bei den ozolischen Lokrern[510] und in Attika, von wo die Weiber zum Parnass wallfahrteten, um mit den Delphierinnen die Orgien gemeinschaftlich zu feiern;[511] eben so durch den ganzen Peloponnes und zwar gleichmässig auch in den Dorischen Staaten, bei denen man verwundert seyn müsste, ihn zu finden, wenn eben der Dorische Nationalcharakter, wie ihn die Ottfried-Müller'sche Schule herausgeputzt hat, mehr wäre als ein ungeschichtliches Phantasiebild. In Megara, Aegina, Korinth, Argos, Sikyon, Phlius, Pallene, Paträ[512] war der trieterische Dionysoskult angesehen und alt; in Elis war der stiergestaltige Dionysos Hauptgott;[513] in Messenien, Arkadien, Lakonien, insbesondere auf dem Taygetos, feierte man die Dionysischen Orgien mit grösstem Eifer, und selbst in dem „nüchternen" Sparta schwärmten die Weiber für den Gott.[514] Eben so angesehen und verbreitet war der Kult in Sicilien und Unteritalien, in Apulien und Kampanien,[515] ja selbst in Etrurien,[516] und später sogar in Rom, wo er in solche Gräuel ausartete, dass der Senat mit den strengsten Verboten gegen ihn einschreiten musste.[517] Durch alle diese Staaten war der Kult im Ganzen derselbe, wenn er auch nach Maassgabe des verschiedenen Bildungsstandes bei den Einen gröber, bei den Andern verfeinerter seyn mochte. Man kann also geradezu sagen, dass dieser Kult der verbreitetste in Griechenland, dass er der wahre Nationalkult war. Fasst man nun hinzu, dass wir nach unsern früheren Auseinandersetzungen denselben Kult, mit demselben Ideenkreis von einem getödteten und wiederaufgeweckten Gott, in Form eines Todtenkultes dem Osiriden-Dienst und Mythus nachgebildet, durch ganz Kleinasien, Syrien, Phönikien, ja sogar bei den Hebräern wiederfanden, und dass sein Urbild in Aegypten selbst weitaus der allgemeinst verbreitete war, ja der Einzige, der durch ganz Aegypten gefeiert wurde, während der Dienst der höheren und selbst der höchsten Gottheiten sich nur auf die einzelnen Städte und Bezirke beschränkte, — so bedarf die Wichtigkeit einer so weitgreifenden religionsgeschichtlichen Erscheinung nicht erst noch einer Erörterung.

In der That, es ist wunderbar und nachdenklicher Erwägung werth, in welche Formen der Mensch sein religiöses Bedürfniss eingekleidet hat, und mit wie befremdlichen Vorstellungen Frömmigkeit sich paaren kann. Denn

dass dieser Weihedienst nicht blos in den Zeiten seiner Entstehung, sondern auch in den folgenden Jahrhunderten bis auf die damalige Zeit der Ausdruck und die Befriedigung eines wirklich religiösen Gefühles war, das wird bei seiner weiten Verbreitung wohl Niemand bezweifeln. Nun aber war der Kult ausgeartet, und begann anstössig zu werden; das religiöse Bedürfniss eines höher gebildeten ernsteren Geistes konnte sich nicht mehr durch ihn befriedigt fühlen, und schon fing jene Stimmung an zu erwachen, die den Euripides[518] ein halbes Jahrhundert später durch den Mund einer seiner dramatischen Personen vor dem versammelten athenischen Volke konnte die Aeusserung thun lassen: „Das Unwesen der Bakchantinnen sei für Griechenland eine grosse Schmach.“ Diese Aeusserung war aber um so begründeter, als der Kult seiner Natur nach leicht Veranlassung zu Ausschweifungen aller Art geben konnte, und in der späteren Zeit bei lockerer gewordenen Sitten auch wirklich gab.

Nun begreift es sich erst, was den Pythagoras bewegen konnte, „sich, wie Isokrates sagt,[519] mit den Opfern und gottesdienstlichen Gebräuchen ernster und eifriger zu beschäftigen, als irgend ein Anderer.“ In der That hier lag ein Gegenstand religiöser Reform vor, und den Zeitgenossen einen geläuterteren Kult aufzustellen, war eine nicht unwürdige Aufgabe. Nun erst, mit einer genauen Kenntniss dieser religiösen Zustände, gewinnen die Angaben von des Pythagoras Bemühungen behufs einer Umbildung des religiösen Kultes ihre rechte Bedeutung; denn es wird uns berichtet, dass er nicht blos das Opfer-Ritual änderte, indem er nach Art der Mager alle blutigen Opfer verwarf,[520] sondern dass er auch den Gottesdienst mit seinen Reinigungen und Weihungen nach Art des Orpheus und der Eleusinien eingerichtet habe,[521] d. h. mit anderen Worten, dass er den Dionysischen Sühnkult auf seine alte, noch unentartete Form zurückgeführt. Diese Bemühungen erscheinen demnach jetzt nicht als

eine leere, eines ernsten Mannes kaum würdige fromme Spielerei, sondern als ein Reform-Versuch; und zwar als ein Reform-Versuch nicht blos des Kultes im Allgemeinen, sondern auch gerade dieses durch Griechenland verbreitetsten Sühnkultes; der daher sammt dem noch verwandten Kybeledienste, so wie beide gewöhnlich im Volke gefeiert wurden, den strengeren Pythagoreern für unanständig und verwerflich galt.[522]

Und nun erhellt sich auch mit Einem Male ein bisher undurchdringliches Dunkel: der Zusammenhang der pythagoreischen Schule mit den sogenannten Orphikern und dem orphischen Weihedienst. Der Dionysische Sühnkult hatte wie für Delphi, so für das ganze übrige Griechenland seine Heimath in Thrakien,[523] in dessen Bergen noch jetzt geschlossene Weihedienste bestanden[524] und ein angesehenes Orakel des Dionysos mit einer weissagenden Priesterin, wie in Delphi, und in Nichts hin dem Delphischen zurückstehend;[525] dieser thrakische Dionysusdienst wurde aber auf Orpheus als seinen Stifter zurückgeführt: Orpheus stiftete die Weihedienste des Dionysos, sagt Apollodor.[526] Das innere Thrakien, sagt Pomponius Mela,[527] steigt zu den Bergen Haemus, und Rhodope und Orbelus auf, welche durch die Weihen des Vaters Liber (Dionysos) und die Festzüge der Mänaden berühmt sind, welche Orpheus zuerst stiftete. Die thrakischen Weihedienste des Dionysos heissen daher geradezu die orphischen (τὰ Ὀρφικὰ μυστήρια), und umgekehrt: unter dem Namen der Orphica (τὰ Ὀρφικά) verstand man geradezu den aus Thrakien stammenden und jetzt über ganz Griechenland verbreiteten trieterischen Dionysoskult. Dies beweist z. B. eine Stelle aus der Lebensbeschreibung Alexanders des Grossen von Plutarch,[528] wo die dem Philippus so anstössige Theilnahme der Olympias, der Mutter Alexanders, an den dionysischen Weihediensten erwähnt und beigefügt wird: „alle dortigen Weiber nahmen Theil an den Orphiken und an den auf den Dionysos

dass dieser Weihedienst nicht blos in den Zeiten seiner Entstehung, sondern auch in den folgenden Jahrhunderten bis auf die damalige Zeit der Ausdruck und die Befriedigung eines wirklich religiösen Gefühles war, das wird bei seiner weiten Verbreitung wohl Niemand bezweifeln. Nun aber war der Kult ausgeartet, und begann anstössig zu werden; das religiöse Bedürfniss eines höher gebildeten ernsteren Geistes konnte sich nicht mehr durch ihn befriedigt fühlen, und schon fing jene Stimmung an zu erwachen, die den Euripides[518] ein halbes Jahrhundert später durch den Mund einer seiner dramatischen Personen vor dem versammelten athenischen Volke konnte die Aeusserung thun lassen: „Das Unwesen der Bakchantinnen sei für Griechenland eine grosse Schmach.“ Diese Aeusserung war aber um so begründeter, als der Kult seiner Natur nach leicht Veranlassung zu Ausschweifungen aller Art geben konnte, und in der späteren Zeit bei lockerer gewordenen Sitten auch wirklich gab.

Nun begreift es sich erst, was den Pythagoras bewegen konnte, „sich, wie Isokrates sagt,[519] mit den Opfern und gottesdienstlichen Gebräuchen ernster und eifriger zu beschäftigen, als irgend ein Anderer.“ In der That hier lag ein Gegenstand religiöser Reform vor, und den Zeitgenossen einen geläuterteren Kult aufzustellen, war eine nicht unwürdige Aufgabe. Nun erst, mit einer genauen Kenntniss dieser religiösen Zustände, gewinnen die Angaben von des Pythagoras Bemühungen behufs einer Umbildung des religiösen Kultes ihre rechte Bedeutung; denn es wird uns berichtet, dass er nicht blos das Opfer-Ritual änderte, indem er nach Art der Mager alle blutigen Opfer verwarf,[520] sondern dass er auch den Gottesdienst mit seinen Reinigungen und Weihungen nach Art des Orpheus und der Eleusinien eingerichtet habe,[521] d. h. mit anderen Worten, dass er den Dionysischen Sühnkult auf seine alte, noch unentartete Form zurückgeführt. Diese Bemühungen erscheinen demnach jetzt nicht als

eine leere, eines ernsten Mannes kaum würdige fromme Spielerei, sondern als ein Reform-Versuch; und zwar als ein Reform-Versuch nicht blos des Kultes im Allgemeinen, sondern auch gerade dieses durch Griechenland verbreitetsten Sühnkultes; der daher sammt dem noch verwandten Kybeledienste, so wie beide gewöhnlich im Volke gefeiert wurden, den strengeren Pythagoreern für unanständig und verwerflich galt.[522]

Und nun erhellt sich auch mit Einem Male ein bisher undurchdringliches Dunkel: der Zusammenhang der pythagoreischen Schule mit den sogenannten Orphikern und dem orphischen Weihedienst. Der Dionysische Sühnkult hatte wie für Delphi, so für das ganze übrige Griechenland seine Heimath in Thrakien,[523] in dessen Bergen noch jetzt geschlossene Weihedienste bestanden[524] und ein angesehenes Orakel des Dionysos mit einer weissagenden Priesterin, wie in Delphi, und in Nichts hin dem Delphischen zurückstehend;[525] dieser thrakische Dionysusdienst wurde aber auf Orpheus als seinen Stifter zurückgeführt: Orpheus stiftete die Weihedienste des Dionysos, sagt Apollodor.[526] Das innere Thrakien, sagt Pomponius Mela,[527] steigt zu den Bergen Haemus, und Rhodope und Orbelus auf, welche durch die Weihen des Vaters Liber (Dionysos) und die Festzüge der Mänaden berühmt sind, welche Orpheus zuerst stiftete. Die thrakischen Weihedienste des Dionysos heissen daher geradezu die orphischen (τὰ Ὀρφικὰ μυστήρια), und umgekehrt: unter dem Namen der Orphica (τὰ Ὀρφικά) verstand man geradezu den aus Thrakien stammenden und jetzt über ganz Griechenland verbreiteten trieterischen Dionysoskult. Dies beweist z. B. eine Stelle aus der Lebensbeschreibung Alexanders des Grossen von Plutarch,[528] wo die dem Philippus so anstössige Theilnahme der Olympias, der Mutter Alexanders, an den dionysischen Weihediensten erwähnt und beigefügt wird: „alle dortigen Weiber nahmen Theil an den Orphiken und an den auf den Dionysos

bezüglichen Festhandlungen (ὀργιασμοῖς), schon von den ältesten Zeiten her, unter der Benennung von Klodonen und Mimallonen; und sie feiern Vieles ganz wie die Edonerinnen (an der Meeresküste zwischen dem Strymonflusse und dem Rhodopegebirge) und die Thrakerinnen um den Hämus" (im Innern zwischen Thrakien und Mösien). Eben so sagt Strabo,[529] um auszudrücken, der Dionysuskult stamme aus Thrakien: „bei den Thrakern hatten die Orphika, die orphischen Weihedienste, ihren Ursprung." Der Plutarchischen Stelle zufolge bestanden also diese Orphika schon seit uralten Zeiten; natürlich, da der Dionysoskult schon im Heroenalter von Orpheus eingerichtet worden war. Von Orphikern aber vor Pythagoras weiss das Alterthum gar Nichts, und man sieht sich in den Quellen vergeblich nach ihnen um. Denn die Persönlichkeiten, welche die Neueren unter diesem Namen zusammengefasst haben: ein Aristeas von Prokonnesos, der Verfasser der ersten Reisebeschreibung, Epimenides, der kretische Weihepriester, Onomakrit, der Gelehrte, Dichter und Orakelsammler in Athen, oder gar der Skythe Abaris, der wandernde Bettelpriester des hyperboraischen Apollo, stehen in den Nachrichten der Alten auch nicht im Mindesten mit einander in Verbindung, und gerade die Hauptsache, dass sie Orphiker gewesen seien, wird gar nicht von ihnen berichtet. Nur Orphika also, von Orpheus herrührende Weihedienste, und nicht Orphiker, als ein mystischer Bund von Männern, den sich erst die Neueren gefabelt haben, waren vor Pythagoras vorhanden, und an diese orphischen Weihedienste, und nicht an einen erträumten orphischen Bund schloss sich die pythagoreische Schule mit einem ähnlichen geläuterten Weihedienste an. Denn wenn Herodot in einer Stelle,[530] wo er von der Sitte der Aegypter redet, bei Opferhandlungen und Begrabnissen nur von linnenen und nicht von wollenen Kleidern Gebrauch zu machen, weil diese letzteren

nicht als rein gälten,[531] dann so fortfährt: sie stimmen hierin mit den Bräuchen der sogenannten Orphischen und Bakchischen Weihedienste, die aber ägyptische und pythagoreische sind; denn einem an diesen Weihediensten Theilnehmenden gilt es durchaus nicht für rein in wollenen Kleidern begraben zu werden, — so erklärt er hiermit die orphisch-bakchischen Weihedienste für identisch nicht blos mit den ägyptischen, — und dass dies die strengste geschichtliche Wahrheit ist, haben wir gesehen, — sondern auch für identisch mit den pythagoreischen. Auch die pythagoreische Schule hatte also einen Weihedienst, und dieser war, als mit dem ägyptischen und dem orphisch-bakchischen identisch, ebenfalls ein Sühnkult und ein Todtendienst, und betraf die Verehrung des Osyris-Dionysos als Beherrschers der Unterwelt und der Verstorbenen. Der pythagoreische Weihedienst war also mit Einem Wort Nichts als ein geläuterter Orphischer Osiris-Dionysosdienst, der nur durch seine Reinigung und Läuterung mit dem durch ganz Griechenland, Kleinasien, Syrien und Aegypten verbreiteten in Opposition treten konnte. Hier war also jene Reform des Kultus in's Werk gesetzt.

So löst sich einfach und geschichtsgemäss eines der verworrensten Räthsel der griechischen Kulturgeschichte und es verschwindet dadurch zur Förderung einer wahrhaft freien Alterthumsforschung eine Menge kritischen Wustes, den beschränkter Gelehrteneifer aus den religiösen Partheileidenschaften des Tages in's Alterthum unbefugt übertragen hatte; und mit ihm eine lächerliche Polemik gegen das selbstgeschaffene Phantom eines mystisch frömmelnden Pfaffenwesens jener erträumten Orphiker, wie es namentlich der Vossischen Schule fast zur fixen Idee geworden.

Nach dem Gesagten scheint es nun kaum mehr nöthig, das Endziel der pythagoreischen Rundreise, den

Besuch von Libethri zur Aufnahme in die orphischen Weihen, noch besonders in Schutz zu nehmen. Die Nachricht beruht auf einer Angabe gleich in den Anfangsworten einer Schrift,[532] die, wie der alte Berichterstatter sagt, von angesehenen und glaubwürdigen Mitgliedern der pythagoreischen Schule selbst, dem Telauges, des Pythagoras Sohne beigelegt wird; eine Angabe, welche erst neuere Kritiker, jedoch ohne Anführung irgend eines Grundes angezweifelt haben. Subjektives Gefühl und Autorität moderner Kritiker, in den Augen eines reiferen Mannes ohnehin von geringem Belang, zerfallen aber in Erwägung der bisher schon nachgewiesenen Blössen vollends in Nichts. In geschichtlichen Forschungen gilt lediglich die Ueberlieferung der Quellen, und gegen diese nur strenger Beweis. Alles Uebrige, und seien es die geistreichsten Phantasiebilder, oder die scharfsinnigste Skepsis, ist Wind und Rauch. Es liegt also nicht der mindeste Grund vor, von dieser Quellenangabe abzuweichen. Alle inneren Wahrscheinlichkeiten sprechen für sie. Schon in Delphi, das mit dem Tempethal und mit Thrakien im engsten Kultusverbande stand, — denn regelmässige Festzüge gingen von Delphi dorthin,[533] — musste Pythagoras auf die dortigen Heiligthümer aufmerksam gemacht werden, und die Beschaffenheit des jetzt üblichen Dionysosdienstes, der ihm nicht anders als entartet scheinen konnte, mussten ihm wünschenswerth machen, den Kult in seiner Heimath, an seiner Geburtsstätte, in ursprünglicher Form kennen zu lernen. Die Entfernung von wenigen Tagreisen[534] kam bei einem so vielgewanderten Manne ohnehin nicht in Betracht. Was sollte also dem Besuche entgegenstehen?

In noch älterer und ursprünglicherer Form, als die besprochenen beiden Kulte enthielten endlich denselben Ideenkreis die Samothrakischen Weihen. Der hier gefeierte Kabirenkult wird von Herodot ausdrücklich auf die Pelasger zurückgeführt,[535] welche nach Pausanias[536] in Kolonien

zuerst von Kreta und dann von Arkadien aus hierher einwanderten. Der Kabirenkult ist also wie der des Zeus ein Ueberrest aus dem höchsten Alterthume; wie mit dem Dienste des kretischen Zeus werden daher auch mit dem samothrakischen die Korybanten, Kureten und Daktylen in Verbindung gesetzt,[537] die schon früher als verschiedene Bezeichnungen der ältesten kretischen Priester und Urbewohner nachgewiesen wurden. Dieser Kult stand nun in Samothrake keineswegs vereinzelt da, sondern seine Heiligthümer finden sich, selbst noch in der späteren geschichtlichen Zeit, bis zur Zeit des Pausanias im 2. Jahrhundert nach Chr. G., auf Lemnos[538] und Imbros,[539] in Böotien zu Theben[540] und Anthedon,[541] in Makedonien,[542] und in Kleinasien zu Pergamus,[543] eben so wie sie bei den Phönikern und selbst bei den Tuskern[544] vorhanden waren. Die Kabiren, welche in diesen Kulten verehrt wurden, heissen Kinder des Hephästos und seiner Gemahlin, der Kabira, — der beiden höchsten innenweltlichen Gottheiten der Aegypter, — sechs an der Zahl: drei Götter und drei Göttinnen; mit den Eltern also vier Götterpaare: die acht grossen kosmischen Gottheiten der Aegypter, die acht Götter ersten Ranges des Herodot, und desshalb die Grossen, die Mächtigen genannt, d. h. in der phönikischen Sprache der Pelasger: die Kabiren, כַּבִּירִים.

Mit diesen Kabiren war nun nach der Angabe der Alten auch Demeter, die „grosse" Göttermutter, sammt ihrer Familie verbunden; Demeter und Kora-Persephone, in Theben und Anthedon;[545] Demeter, Kora-Persephone Koros-Dionysos in Samothrakien, und zwar, dem bekannten Ausspruche des Heraklit[546] gemäss: Dionysos und Hades seyen Eins, — geradezu unter dem Namen des Hades, des Herrschers der Unterwelt. Wie in den Eleusinien Demeter mit Persephone und Dionysos, so hier Demeter mit Persephone und Hades, daneben noch ihr Diener Thot-Hermes. Die betreffende Stelle lautet:[547] „Denen die

Weihedienste in Samothrake gefeiert werden, das sind, sagt Mnaseas, die Kabiren, drei an der Zahl: Axieros, Axiokersa und Axiokersos; Axieros sei die Demeter, Axiokersa die Persephone, Axiokersos der Hades." Andere fügen noch als Vierten den Kasmilos hinzu; das ist Hermes, wie Dionysodoros berichtet." Und zwar bildete dieser Theil des Kultes, den erhaltenen Nachrichten zu Folge, in Samothrake einen Hauptbestandtheil. Hier war also mit dem Kulte der grossen Gottheiten auch der ägyptische Kult des Osiris, der osiridische Todtenkult verbunden. Auch dieser Kult daher war ein Sühnkult, mit Reinigungen und Entsühnungen von den im Leben begangenen Sünden und Verbrechen verbunden.[548].

Es erscheinen demnach in diesem alt-pelasgischen Ideenkreise die wesentlichsten und ältesten Bestandtheile der ägyptischen Lehre wieder; so dass, wenn man die Spuren von den Urgottheiten, wie sie in dem benachbarten Böotien und Theben noch in späterer Zeit erhalten waren, und den Kult des Gottes Herakles auf Thasos, der, wie Herodot ausdrücklich angibt, von dem des Heros gleichen Namens verschieden war, — und den des dienenden Götterbotens Kasmilos-Hermes, der auf Samothrake mit der Osiridenfamilie zugleich verehrt wurde, — und anderes Aehnliches zusammenfasst, — der alt-pelasgische, d. h. alt-ägyptische Glaubenskreis in seinen frappantesten Theilen sich wiederfindet, wie ihn die Pelasger bei ihrer Einwanderung mitgebracht haben mussten: die Urgottheit, die acht grossen kosmischen Gottheiten, und die sagengeschichtlichen Götter der Osiridenfamilie mit dem an sie geknüpften Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode. Dies ist also eine höchst wichtige geschichtliche Thatsache. Die Samothrakischen Mysterien erscheinen hierdurch in Wirklichkeit ganz so bedeutend, als sie von den Alten geschildert werden, die sie den Eleusinischen Mysterien geradezu an die Seite stellen,[549] und es begreift sich, wie sie durch die ganze geschichtliche Zeit bis

in die Römerherrschaft hin sich in Ansehen erhielten; denn nicht blos Griechen, wie Philipp von Makedonien und Olympias, sondern selbst vornehme fromme Römer liessen sich in dieselben aufnehmen.[550]

Der in den samothrakischen Mysterien enthaltene Glaubenskreis tritt demnach vollkommen deutlich hervor, und bietet durchaus nicht jenes hoffnungslose Chaos dar, das die Neueren von ihrem Standpunkte aus hier zu finden glaubten, wenn sie bei den Alten etwa statt der Demeter die Rhea[551] oder gar die Aphrodite[552] genannt finden, oder statt der Kabiren die Dioskuren.[553] Schon im ersten Theile dieses Werkes bei der Darstellung des griechischen Gesammtglaubenskreises wurde das allgemeine Gesetz nachgewiesen, nach welchem die griechischen Göttergestalten aus ihren ägyptischen Vorbildern entstanden; so nämlich, dass ein und derselbe ägyptische Götterbegriff je nach seinen verschiedenen Aemtern oder nach seinen in verschiedenen Gegenden allmalig verschieden umgestalteten Lokal-Namen und -Kulten in ganz verschiedene, oft zahlreiche Götterwesen zerfiel, wie z. B. Harseph in Eros und Pan, — Reto in Eurynome, Leto und Tethys, — Osiris in Zeus, Dionysos, Hades und Adonis, — Bore-Seth in Ares, Poseidon und Typhoeus, Isis in Hera und Persephone u. s. w.; und ferner, wie diese Götterbegriffe dann noch unkenntlicher dadurch wurden, dass sie mit geschichtlichen Persönlichkeiten, Heroen, geradezu verschmolzen, wie z. B. der Gott Herakles mit dem Heros gleichen Namens, Dionysos mit dem thebanischen Sohne der Semele, Perses-Seth mit Perseus, Leto mit Leda u. s. w. So wurde denn auch nachgewiesen, dass die Kabiren, und insbesondere die beiden höchsten derselben: Harseph und Phtah, die aus dem Weltei hervorgegangenen, bei den Griechen zu den Dioskuren sich umgestalteten, und dann durch ihre Vermischung mit den dorischen Stammeshelden Kastor und Pollux vollends vermenschlicht wurden, wodurch die Vorstellung von ihrer Entstehung aus einem

Eie zu einem ganz inhaltsleeren Mythos ausartete. So wurde von der Netpe gezeigt, dass gerade sie zu fünf verschiedenen Göttergestalten zerfiel: zur Rhea, zur Demeter, zur Asteria, zur Aphrodite und zur Kybele. Gerade diese späteren Formen finden wir nun auch hier bei den samothrakischen Mysterien mit den älteren verwechselt, weil wir hier altpelasgische Götterbegriffe vor uns haben, die, mit den ägyptischen ganz identisch, die Unterschiede der später aus ihnen entstandenen griechischen Göttergestalten noch gar nicht an sich trugen, und also je nach den Ansichtsweisen der Späteren bald in die eine und bald in die andere der aus ihnen entstandenen Gottheiten umgedeutet werden konnten. Es wäre nicht der Mühe werth, an so einfache Dinge Zeit und Worte zu verschwenden, wenn sich nicht unsre moderne Mythologie durch ihre verkehrte Richtung das Verständniss der Quellen durch eigene Schuld verschlossen hatte. Denn dass die Alten selbst die Verwandtschaft, ja Identität dieser verschiedenen Götterformen noch recht gut kannten, erhellt gerade daraus, dass sie dieselben vielfaltig mit einander verbinden und verwechseln, wahrend die Neueren die kritische Weisheit gerade in der scharfsten Sonderung suchen. Das unglückliche Vorurtheil, das auch die griechische Geschichte so übel zugerichtet hat: die griechische Bildung und Nationalität aus lauter losgerissenen und für selbstständig gehaltenen Einzelheiten: Einzelstämmen, Einzelstaaten, Einzelkulturen herleiten zu wollen, die später zu einem Ganzen sollten zusammengeschmolzen seyn, statt sie aus einer älteren grösseren Gesammtheit, als aus einem gemeinsamen Grund und Boden, zu den späteren, nie mehr ganz zu vereinigenden, Einzelheiten sich entwickeln zu lassen, — dasselbe Vorurtheil machte auch die Gesammtauffassung der griechischen Religion unmöglich, weil man sie nur als eine verbindungslose Anhäufung unabhangiger und abgesondert entstandener Kulte betrachtete, ohne eine Ahnung von ihrer älteren gemeinsamen Einheit, dem allen Einzelkulten in der Geschichte und in der Vorstellung zu Grunde liegenden Gesammtglaubenskreise. Dadurch wurde die Mythologie zu einem Chaos und die Mythendeutung zu einer Verhöhnung des gesunden Menschenverstandes. Erst die grossartige Wiederauferweckung alter, längst verschwundener Kulturen durch die Anstrengungen unserer Nachbarvölker: der Franzosen und Engländer, hat dieser isolirenden und zersplitternden Auffassung der griechischen Kultur die Axt an die Wurzel gelegt, und wird sie durch die nun gewonnene Einsicht in den grossartigen Zusammenhang der antiken Gesammtkultur unfehlbar stürzen.

Wie durchaus wesentlich aber eine richtige Kenntniss von den religiösen Zuständen Griechenlands sei, erhellt daraus, dass die griechische Philosophie während ihrer ganzen Dauer in einem unauflöslichen Zusammenhange mit ihnen steht, sei er nun feindlich oder freundlich, bekämpfend oder stützend; so wie man denn auch ohne eine solche Kenntniss den religiösen Gehalt der pythagoreischen Philosophie nicht zu würdigen im Stande ist, und ihn gerade desswegen verkannt hat, weil man von den gleichzeitigen Volkskulten, und den religiösen Zuständen Griechenlands überhaupt, nur die nebelhaftesten Vorstellungen besass.

Aufenthalt in Phlius.

Nun ist uns aus der Reise des Pythagoras noch Ein Zug übrig, der, von mehreren Alten berichtet,[554] einer Erwähnung werth ist, da er theils des Pythagoras Charakter und seine Lebensansicht treffend zeichnet, theils den Ursprung eines Namens enthalt, der sich seitdem durch die Jahrtausende bis auf den heutigen Tag erhalten hat, so viel im Munde geführt wird und mit so wenigem Verstandnisse verbunden ist, des Namens der Philosophie. Cicero erzählt den Vorfall so: Bei einer Unterredung mit Leon, dem Beherrscher von Phlius, habe Pythagoras durch sein reiches und mannichfaltiges Wissen so sehr dessen Verwunderung erregt, dass Leon ihn gefragt, welche Kunst er denn eigentlich treibe (d. h. nach unserer modernen Redeweise: welches denn sein eigentliches Fach sei, sein Erwerbs- und Berufsgeschaft, sein gelehrtes Handwerk. Man sieht, die heut zu Tage so florirende „praktische" Auffassungsweise der Wissenschaft ist schon alt, und trotz des fremdartigen Ausdrucks heimelt uns daher die Frage wohlbekannt an). Hierauf habe Pythagoras erwiedert: Auf eine besondere Kunst verstehe er sich weiter nicht, er sei nur im Allgemeinen ein „Liebhaber des Wissens", Philo-sophos. Von der Neuheit des Namens befremdet, habe nun Leon gefragt: Was denn diese „Philo-sophen" für Leute seien und wodurch sie sich von andern Menschenkindern unterschieden. Da habe nun Pythagoras, zur Erläuterung weiter ausholend, auseinandergesetzt: „Ihm komme das menschliche Leben vor, wie jene grossen Messen und Markte, die mit dem Pompe öffentlicher Spiele unter dem Zusammenflusse von ganz Griechenland abgehalten würden." (Die olympischen Spiele, welche Pythagoras, wie wir sahen, kurz vorher besucht hatte, vereinigten in der That gleich unseren Messen den doppelten Charakter von Verkehrs- und Handels-Mittelpunkten und nationalen Volksbelustigungen, und mochten diese und ähnliche Betrachtungen bei Pythagoras hervorgerufen haben; die Anspielung auf diese noch frischen Eindrücke gibt daher der Erzählung nicht blos ein Gepräge lokaler und psychologischer Wahrheit, sondern auch das einer wirklichen, geschichtlichen Ueberlieferung, da die Nachrichten von dieser Unterredung und den dazu stimmenden von dem vorausgegangenen Besuch der olympischen Spiele bei ganz verschiedenen, von einander unabhängigen Gewährsmännern vorkommen.) „Wie nämlich auf jenen Vereinigungen ein Theil der Anwesenden nach der Ehre und dem Ruhme der Kampfpreise strebe, ein anderer Theil nur dem Erwerb und Gewinne nachgehe, während ein dritter und nicht der schlechteste Theil, weder von Ehrgeiz noch von Gewinnsucht getrieben, nur des Schauens wegen komme und sein Genügen darin finde, zu beobachten, was geschehe und wie, — so kämen auch die Menschen aus einem anderen Leben und einer besseren Welt (nach der ägyptisch-pythagoreischen Lehre von der Präexistenz) in dieses irdische Treiben, wie aus ihrer Heimath auf eine Messe, und jagten, die Einen dem Ruhme, die Andern dem Gelde nach; und neben diesen seien denn auch einige Wenige, die, alles Uebrige nicht achtend, nur die Natur der Dinge wissbegierig betrachteten, und diese seien es, die er Philosophen, „Liebhaber des Wissens", nenne. Wie es aber bei jenen Zusammenkünften für das Würdevollste (liberalissimum) gelte, blos Zuschauer zu seyn, und sich nicht an ihnen zu betheiligen, so scheine ihm auch im Leben die Betrachtung und Erkenntniss der Dinge aller unmittelbaren Betheiligung an denselben bei Weitem vorzuziehen."

Demnach hätte also auch Pythagoras die nicht alltägliche, — und auch heute noch unsern Philosophen

anempfehlenswerthe Denkweise getheilt, welche das Wissen und Forschen nicht als ein Mittel zu praktischen Lebenszwecken, sondern als einen Gegenstand selbstständigen Werthes, als eines der höchsten Lebensgüter auffasst; eine Denkweise, wie sie allen grossen Denkern wegen des, wenn man will, einseitigen, aber in ihrer geistigen Begabung gegründeten Ueberwiegens der Intelligenz natürlich ist, und wie sie denn wirklich auch bei Plato und Aristoteles in mehrfachen Aeusserungen vorkommt.

Diese Erzählung wäre bemerkenswerth, selbst wenn sie keine geschichtliche Wirklichkeit besässe, — es ist aber nicht der mindeste genügende Grund vorhanden, an ihrer geschichtlichen Begründung zu zweifeln, — weil sie selbst dann noch bewiese, welche Ansichten im Alterthum über die Stellung des Pythagoras und seiner Lehre zum praktischen Leben herrschend waren; denn die Alten führen neben einigen wenigen Anderen, wie Thales, Demokrit, Anaxagoras, ausdrücklich gerade den Pythagoras als Beispiel eines von aller Politik und Staatsverwaltung abgewandten Mannes an, der sich ganz dem Reize eines mit wissenschaftlichen Studien erfüllten Lebens hingab,[555] und dessen einzige praktische Thätigkeit in der Unterweisung und Ausbildung seiner Schüler bestand.[556] Diese Erzählung ist aber um so bemerkenswerther, weil die entgegengesetzte Ansicht untergeordneter Köpfe, — denen eine Lehre unbegreiflich scheint, die nicht einen unmittelbar praktischen Zweck haben soll, — in der neueren Zeit vorherrschend geworden ist, und man daher der pythagoreischen Philosophie durchaus eine politische Tendenz glaubte unterschieben zu müssen. Auch diese Ansicht gehört zu den Irrlichtern der neueren Kritik, die aus dem stockenden Boden wissenschaftlicher Vorurtheile hervorgegangen sind, und die mitgetheilte Erzählung lautet wie eine im Alterthume vorauserhobene Verwahrung gegen jede derartige Beschränktheit.

Lehrthätigkeit in Samos.

Nach Samos wieder zurückgekehrt, machte nun Pythagoras, von seiner Vaterstadt aufgefordert, die ersten Versuche zu einer Lehrthätigkeit.[557] Noch später wurde ein Amphitheater gezeigt, das Hemikyklion des Pythagoras benannt, in welchem er seine Vorträge gehalten, und eben so eine Grotte ausserhalb der Stadt, in welcher er einen grossen Theil seiner Zeit, zurückgezogen und namentlich mit mathematischen Studien beschaftigt, zugebracht haben sollte. Seine Lehrversuche hatten aber wenig oder gar keinen Erfolg; nicht ohne seine eigene Schuld. Denn es wird erzahlt, er habe dabei den namlichen Weg eingeschlagen, auf dem er selbst in Aegypten einst in die Wissenschaft eingeführt worden war, und habe demgemäss mit der symbolischen Lehrart begonnen, und so in einer der ägyptischen Unterrichtsmethode ganz gleichen Weise fortgefahren; eine Weise, die den Samiern so wenig zugesagt und die Hörer so vollstandig abgeschreckt habe, dass er sich bald auf einen einzigen Schüler in der Mathematik beschränkt gesehen, einen Namensverwandten: Pythagoras, den Sohn eines Eratokles. Aber auch diesen habe Pythagoras nur dadurch an seinen Unterricht fesseln können, dass er ihm, als einem armen Menschen, Anfangs für jeden erlernten Satz eine Geldbelohnung gab, bis endlich der junge Mann, durch die gemachten Fortschritte begeistert, auch ohne die Lockung des Geldes sein bleibender Anhänger wurde und ihn auch dann nicht verliess, als er von Samos schied; der einzige Samier, der ihn nach

Unteritalien begleitete. Denn da ihn nun die Samier, als einen reichen und angesehenen Bürger, zu den Ehrenämtern ihres Gemeinwesens hinzuzogen und von ihm die Leistungen der Bürgerpflichten verlangten, wodurch er, ganz im Widerspruche mit seiner eigentlichen Geistesrichtung, in den Strudel des öffentlichen Lebens hineingezogen worden wäre, so sah Pythagoras bald ein, dass Samos kein Boden für seine wissenschaftliche Thätigkeit seyn würde, und beschloss daher, nach Unteritalien überzusiedeln, dessen griechische Städte jetzt auf dem Gipfel ihrer Blüthe standen und wo er unter der herrschenden Aristokratie eine in erwerbsfreier Musse lebende und daher zu einer höheren Ausbildung geneigte Jugend eher als in seinem Vaterlande voraussetzen konnte. So schied Pythagoras von Samos, nachdem er hier die herbste Demüthigung seines wechselvollen Lebens erlitten, die einem Weisen und Lehrer widerfahren konnte; — die Nichtachtung seiner Landsleute. Ein Prophet gilt Nichts in seinem Vaterlande.

Zustände in Gross-Griechenland.

Leider sind die Nachrichten über diese unteritalischen Städte, nach denen sich Pythagoras jetzt wandte, und gerade aus der Zeit seines dortigen Aufenthaltes überaus kärglich und fragmentarisch. Die vorzugsweise Berücksichtigung der attischen Literatur aus der nun beginnenden Glanzzeit Athens hat eine solche Vernachlässigung der weder an Zahl noch an innerem Werthe zurückstehenden gleichzeitigen italiotischen und sizilischen Schriftdenkmäler herbeigeführt, dass auch nicht ein einziges ihrer zahlreichen Geschichtswerke aus dem späteren Schiffbruche der alten Literatur unversehrt bis zu uns gerettet wurde. Unsere Kenntnisse von der Geschichte dieser italiotischen Städte sind daher ganz besonders lückenhaft und ungenügend. Indessen reichen sie immer noch zu einem Bilde jener Zeit wenigstens in den wesentlichsten Umrissen hin, und gewähren uns dadurch einen Aufschluss, wie die Schicksale des Pythagoras und seiner Schule mit den allgemeinen Verhältnissen Gross-Griechenlands in dem damaligen Völker- und Staatsleben zusammenhingen. Ohne ein solches Gesammtbild der gross-griechischen Zustände als Hintergrund kann aber die Wirksamkeit des Pythagoras gar nicht begriffen werden.

Die meisten der jetzt blühenden griechischen Pflanzstädte in Italien und Sizilien waren verhältnissmässig jung; denn sie stammten aus dem 8. und 7. Jahrhundert vor Chr. G. und verdankten ihre Entstehung dem ersten Aufschwunge des wieder sich ordnenden Volkslebens und des

erwachenden Verkehres, als nach den Wanderungen der griechischen Stämme die grösseren monarchischen Reiche des Heroenalters im griechischen Mutterlande sich in kleine unabhängige Gemeinwesen aufgelöst hatten, oft nur auf das Gebiet einer Stadt beschrankt. Alle diese Stadte wurzelten also mit ihrer Bildung nicht in den älteren griechischen Kulturzuständen, sondern gehörten der neueren bürgerlich volksthümlichen Richtung der griechischen Geschichte an. Nur eine einzige dieser griechischen Anpflanzungen: Kyme (Cumae) an der Westküste Italiens im spateren Kampanien, an dem nördlichen Vorgebirge des heutigen Golfs von Neapel, reicht in jene älteren Zeiten zurück; denn es entstand durch eine Kolonie aus Kyme in Aeolien und dem damals zur See herrschenden Chalkis in Euböa schon in der Mitte des 11. Jahrhunderts (1050) vor Chr. G., fasst zwei Jahrhunderte vor der Erbauung Carthagos durch eine tyrische Kolonie; und selbst noch um ein Jahrzehend früher, als tyrrhenische Pelasger von der lydisch-jonischen Küste auf der nämlichen Westseite Mittelitaliens oberhalb des Tibris landend, in Agylla und Tarquinii sich festsetzten und von hier aus als herrschender Stamm die wahrscheinlich aus dem Norden herabgekommenen keltischen Landesbewohner, die Rasenen, zu einem grösseren Gesammtstaate, dem tyrrhenisch-etruskischen, vereinigten. Diesem höheren Alter gemäss scheint denn auch Kyme ein Sitz jener älteren religiös-priesterlichen Geistesbildung gewesen zu seyn, die wir als das Gemeingut der ersten griechischen Zeiten nachwiesen; und die Kumanische Sibylle, deren gesammelte Weissagungen noch in spater geschichtlicher Zeit bei den Römern eben so angesehen und befragt waren, als die eines Bakis und Musaos zu Athen, und deren Andenken sich daher in der römischen Geschichte in einer so nebelhaft dammerigen Gestalt erhalten hat, erklärt sich wohl aus jener alten, bei den späteren Geschlechtern schon halb verschollenen Kulturepoche. Zu dieser altersgrauen geschichtlich dunkelen

Stellung Kumäs machen aber die übrigen griechischen Pflanzstädte einen völligen Gegensatz; denn sie entstanden in der Mehrzahl, wenn auch zum Theil an bereits bewohnten und früher schon colonisirten Orten, erst in späterer Zeit gleichzeitig mit der Gründung Roms (754 vor Chr.) auf der dem griechischen Festlande und dem Peloponnes unmittelbar zugekehrten Ost- und Süd-Küste Italiens und Siziliens, da die Griechen von Anpflanzungen an deren westlichen Küsten und den nicht minder anlockenden Inseln Sardinien (Sardo) und Korsika (Kyrnos) durch die in diesen Gewässern herrschenden Karthager und Etrusker zurückgehalten wurden. So entstand z. B. Metapont um 774 vor Chr. G., Syrakus, Kroton und Naxos um 735, Leontini und Katana um 730, Sybaris um 720, Tarent um 708, Gela um 690, Lokri um 683, Rhegium um 668, Selinus um 651; andere noch später, wie z. B. Elea, die Kolonie der Phokäer, um 535; einer Reihe von Pflanzstädten dieser Städte gar nicht zu gedenken, wie z. B. des nachher so mächtigen Agrigents, das als eine Kolonie von Gela erst 582 vor Chr. G. gegründet wurde. Diese Pflanzstädte bildeten ein Gemisch der verschiedenartigsten griechischen Stämme, da alle bedeutenderen griechischen Staaten an ihrer Gründung Theil genommen hatten: Kroton und Sybaris waren achaische Kolonien,[558] Lokri stammte, wie sein Name anzeigt, von den Lokrern des griechischen Festlandes, Rhegium war eine Stiftung von Chalkis in Euböa, Tarent war eine spartanische Kolonie, Syrakus eine korinthische, Naxos und Elea jonische, Selinus eine megarische u. s. f.

Alle diese Städte hatten seit ihrer Gründung, die einen langsamer, die andern schneller, den natürlichen Verlauf ihrer materiellen Entwicklung fortgesetzt und standen zum Theil schon auf einer hohen Blüthe. Die Etrusker waren in Mittelitalien ein besonders zur See mächtiges und gefürchtetes Reich geworden, das auf den westlichen Gewässern des Mittelmeeres mit den Karthagern

zusammenstiess, die ihrerseits jetzt ebenfalls anfingen, als seeherrschendes und eroberndes Volk in Nordafrika, Sizilien und Sardinien aufzutreten. Rom war unter seinen Königen verhältnissmässig am langsamsten vorangeschritten; wenn nicht, wie es allen Anschein hat, schon in die Zeit seiner letzten Könige eine höhere Blüthe fiel, die nur durch die darauf folgende innere politische Zerrüttung, den Sturz des Königthumes und die Einführung einer republikanischen Verfassung wieder für eine Zeitlang zurückgedrangt wurde, um durch ein langsameres Wachsthum seine einstige Grösse vorzubereiten, durch welche es alle Nachbarstaaten überdauern und in sich aufnehmen sollte. Die griechischen Pflanzstädte in Unteritalien und Sizilien dagegen hatten sich auf einen unglaublichen Grad der Blüthe und des Wohlstandes erhoben, theils durch die Gunst ihres fruchtbaren Klimas und Bodens, theils durch die Gewerbsthatigkeit ihres ausgedehnten Handels und Seeverkehrs. Noch jetzt gehören die Küsten von Kalabrien und das Innere Siziliens zu den gesegnetsten Landstrichen; Sizilien war im Alterthume die Kornkammer Roms,[599] und in noch höherem Grade war die kalabrische Küste ausgezeichnet durch die Ueppigkeit ihrer Vegetation, ihren Reichthum an Korn, Wein und Oel, durch die Menge ihrer Heerden und den unerschöpflichen Fischfang in ihren Buchten und Meeren. Und gerade längs der See-Gestade Unteritaliens und Siziliens, von Tarent bis Selinus lag der Kranz dieser an Pracht und Grösse wetteifernden Städte, die das gesegnete Gross-Griechenland bildeten. Handel und Seefahrt trieben alle, und das Meer war die gemeinsame Wasserstrasse, die alle einander nahe brachte, so dass die unteritalischen und sizilischen Küsten Ein zusammenhängendes Ganze bilden konnten, das eine Meerenge nicht schied, sondern verband.

Das äusserste östliche Glied dieser Reihe bildete Tarent, an dem Ende der südlichen Küste Unteritaliens im östlichsten Winkel des von ihm benannten Meerbusens

gelegen. In der westlichen Einbiegung desselben Meerbusens, etwa 30 Wegstunden entfernt, lag Sybaris zwischen den Flüsschen Sybaris und Kratis, vom Gebiete Tarents durch die kleineren Städte Metapont und Siris, das spätere Heraklea, getrennt. In südlicher Richtung eben so weit, auch ungefahr ein 30 Wegstunden entfernt, lag an derselben Küste Kroton, an dem Flüsschen Aesaros (unter dem 39. Breitegrad). Von Kroton wiederum in ungefähr gleicher Entfernung lag Kaulonia am Sagras, und nur wenige Stunden südlich von Kaulonia Locri (nahe dem 38. Breitegrad); unter gleicher Breite auf der entgegengesetzten italischen Westküste endlich die südlichste Stadt Unteritaliens Rhegion, von dem sizilischen Zankle (Messana) durch die kaum einige Stunden breite sizilische Meerenge getrennt. Dieser beschränkte Küstenstrich von Tarent bis nach Rhegion bildete nun das eigentliche Italien dem Sprachgebrauch der damaligen Zeit gemäss, und zwar so, dass Tarent und Rhegion schon ausserhalb seiner Gränzen lagen, Tarent in Japygien und Rhegion in Bruttium, eine Beschränkung dieses Namens, die, so auffallend sie auch unserm heutigen Sprachgebrauch klingt, doch selbst noch bei Herodot und den späteren Geschichtschreibern Geltung hat.[560] Von Zankle südlich wiederum nicht viel mehr als 30 Wegstunden entfernt, lag auf der Ostküste Siziliens Syrakus; von diesem etwas weiter, ein vierzig Wegstunden etwa, auf der Südküste Siziliens, an den Gestaden des libyschen Meeres, Agrigent, und von diesem endlich einige und zwanzig Stunden entfernt, von dem gegenüberliegenden Karthago durch das libysche Meer getrennt, die westlichste der griechischen Kolonien Selinus. Die Königin aller dieser Städte an Grösse und Macht war Syrakus, der spätere Mittelpunkt nicht blos der sizilischen, sondern auch der gesammten gross-griechischen Politik und Geschichte. In der Zeit seiner Blüthe hatten die Befestigungsmauern, welche die auf einer Landzunge gelegene Stadt mit ihren Häfen von

einem Meeresufer zum andern in einem Halbkreis einschlossen, einen Umfang von 180 Stadien, 9 Wegstunden.[561] Wenn auch die Stadt diesen ganzen Raum natürlich nicht ausfüllte, so gehörte sie doch zu den grössten der damaligen Welt und war unter den griechischen Städten die einzige, die sich den grossen ägyptischen und asiatischen gleichstellen konnte. Aber auch unter den italiotischen Städten konnten Sybaris und später Tarent, mit Syrakus wetteifern. Die Mauern Krotons hatten nur einen Umfang von 12,000 Schritten,[562] d. h. von einer deutschen Meile, aber Sybaris bedeckte mit seinen Häusern längs dem Kratis hin eine Strecke von 50 Stadien (2½ Wegstunden),[563] und Tarent, gleich Syrakus auf einer Landzunge gelegen und einen vortrefflichen geräumigen Hafen umfassend, der 100 Stadien im Umfang hatte und durch eine sehr grosse Brücke geschlossen war, auch eben so nach der Landseite hin von ausgedehnten Festungsmauern umgeben, stand an Grösse Syrakus nicht viel nach; denn als in der späteren römischen Zeit der grösste Theil der Landzunge öde lag und nur noch die vordere Spitze derselben, wo die Burg stand, mit Häusern bedeckt war, bildeten diese doch noch eine bedeutende Stadt.[564] Kroton und Sybaris dehnten ihr Gebiet über die ganze italische Halbinsel bis an die entgegengesetzte westliche Küste aus; das von Kroton, auf der Ostküste nördlich bis zu den Städtchen Krimisa und Petelia und südlich bis Skylletion in der Nähe von Kaulonia reichend, umschloss auf der Westküste noch die Städte Terina und Lampetia; das von Sybaris war noch grösser, es erstreckte sich an der Ostküste von Krimisa im Süden bis an den Siris im Norden und dehnte sich quer über die Halbinsel, auf der entgegengesetzten Westküste Italiens von Laos, Sybaris gegenüber, über Skidros bis nach Posidonia (Paestum), von dem noch einige Tempel bis auf den heutigen Tag erhalten sind, — indem es das kleine und arme, aber selbstständige Gebiet von Elea einschloss, das

erst seit zwei Jahrzehnden von den Phokäern gegründet worden (535 vor Chr. G.). Die Sybariten besassen auf diesem Gebiete 25 Ortschaften und herrschten über vier eingeborene Völkerstämme. Beide Städte, Kroton sowohl als Sybaris, standen jetzt auf dem Gipfel ihrer Blüthe; beide als achäische Kolonien durch Stammverwandtschaft mit einander verbunden und gegen das dorische Tarent mit gemeinsamer Stammes-Abneigung zusammenhaltend; aber Sybaris durch seinen unermesslichen Reichthum frühzeitig in Uebermuth und Ueppigkeit sinkend; Kroton dagegen durch Pflege der Geistes- und Körper-Bildung rühmlich hervorragend; denn vor Pythagoras schon lieferte Kroton die berühmtesten Aerzte und zugleich während seiner ganzen Blüthezeit die grösste Schaar von olympischen Kämpfern und Siegern, wie die Verzeichnisse der Olympioniken nachweisen; ja einstmals sollen alle sieben Sieger bei den olympischen Spielen zugleich Krotoniaten gewesen seyn, so dass das Sprichwort entstand: der Letzte der Krotoniaten ist der Erste der Griechen.[565] Trotz Nachbarschaft und Stammes-Verwandtschaft werden wir daher die nebenbuhlerischen Städte einen erbitterten Vernichtungskrieg gegen einander führen sehen, der mit der völligen Vertilgung von Sybaris endet. Nach dieser Glanzperiode sank aber auch Kroton durch inneren Bürgerhader zerrüttet, und Tarent wird von da an die erste Stadt Unteritaliens und bleibt es bis zu ihrer endlichen Eroberung durch die Römer. Minder bedeutend war Lokri, wenn gleich auch die Lokrer ihr Gebiet quer über die Halbinsel bis auf die Westküste Italiens erstreckten und dort die Städte Hipponium, Medma und Metaurum inne hatten. Aber sie besassen dafür eine andere Quelle der Macht und Dauer: eine gut geordnete Verfassung und eine strenge Gesetzgebung, durch die sich ihr Gesetzgeber Zaleucus (um 664 vor Chr. G.) schon 40 Jahre vor Drako bei den Alten einen hohen Ruhm erwarb.

Alle diese Staaten hatten aber auch schon die

Anfänge ihrer politischen Zustände hinter sich. Unter der ursprünglichen Herrschaft einer Aristokratie mit zum Theil noch monarchischen Staatsformen — auch bei den unteritalischen Städten werden selbst noch um diese Zeit Könige, Basileis, namhaft gemacht, — waren sie schon dahin gelangt, dass die unteren Stände, die Bürger, mit den bis dahin herrschenden adligen Geschlechtern um den Besitz der Staatsgewalt in Kampf treten konnten. Dieser natürliche Entwicklungsgang aller Verfassungen, der durch feste und fortbildungsfahige Institutionen geregelt und in Schranken gehalten, den innerlichen Lebensprocess der Staaten ausmacht und dem daher auch kein Staat sich entziehen kann, dieser innere Partheienkampf um die Gewalt, der Kampf der niederen mit den höheren Ständen, der Demokratie mit der Aristokratie erklart alle nun eintretenden Erscheinungen in dem politischen Leben dieser einzelnen Staaten, und sein zurückgehaltener und geregelter oder sein beschleunigter und sich überstürzender Verlauf entscheidet über die längere oder kürzere Dauer ihrer politischen Existenz. Diese inneren Kämpfe, von dem allgemeineren Kulturzustande abhängig, der nicht blos bei den Griechen, sondern auch bei den übrigen genannten Völkern des West-Mittelmeeres als auf ziemlich gleicher Höhe vorhanden erscheint, finden sich daher auch bei allen diesen Völkern, so weit uns die zum Theil so mangelhaften historischen Nachrichten ein Urtheil gestatten, mit geringen Schwankungen, einem Weniger oder Mehr, in ziemlich gleichem Maasse; und es ist durchaus kein Spiel des Zufalls, sondern ein Zeichen allgemein verbreiteter, gleichartiger Kulturzustände, wenn z. B. in einem und demselben Jahre (510 vor Chr. G.) die Athener den Letzten ihrer bisherigen Herrscherfamilie, der Pisistratiden, den Hippias, und die Römer den Letzten ihrer Könige, den Tarquinius, verjagten, und wenn dann der Eine beim nächsten monarchischen Nachbarn im Osten, beim persischen „grossen König", Darius, der Andere beim

nächsten Nachbarn im Westen, dem damaligen Gewaltherrn, Tyrannen, von Kumä, Aristodemus, Schutz und Zuflucht findet, denn in beiden Fällen war die Sache der unumschränkten Herrschaft, das monarchische Prinzip, wie man heut zu Tage sagen würde, gleichmässig betheiligt und gefährdet. Diese Partheikämpfe, welche sich auch bei den übrigen Griechen durch ihr ganzes Staatsleben durchzogen, wurden in Gross-Griechenland und namentlich auch in den unteritalischen Städten mit so erbitterter Wuth durchgefochten, dass diese jetzt so blühenden Städte bald in langwierigen Bürgerfehden, wie Polybius sagt,[566] von Mord und Aufruhr und Unruhen aller Art erfüllt und zerrüttet wurden. Für Pythagoras und die pythagoreische Gesellschaft insbesondere, die sich vorzugsweise aus der Jugend der herrschenden Geschlechter gebildet hatte, wurden diese Bürgerkriege im höchsten Grade verderblich und der Sturz dieser Schule war nur ein Theil des allgemeinen Sturzes der Aristokratie. Um die Mitte des fünften Jahrhunderts vor Chr. G. endeten diese Kämpfe in den sie überdauernden Staaten mit dem allgemeinen Siege der Demokratie, zugleich aber auch mit einer allgemeinen, den Siegern selbst zum Verderben gereichenden Schwächung. Die Vernichtung von Sybaris war durch diese Partheikämpfe veranlasst, und das schnelle Sinken von Kroton, trotz seines Triumphes über den stammverwandten Nachbarstaat, war allein ihr Werk. Nur in wenigen der gross-griechischen Staaten traten daher dauernd geordnete politische Zustände, weise abgewogene Verfassungen ein; und Gewaltherrschaften, die schon während der Schwankungen der bürgerlichen Kämpfe das Beutetheil kecker und glücklicher Usurpatoren geworden, schlossen auch zuletzt die allgemeine Ermattung. Kein Theil Griechenlands hat daher Gewaltherrscher, Tyrannen, in grösserer Zahl und während eines längeren Zeitraumes aufzuweisen, als Gross-Griechenland, und insbesondere Sizilien. In Syrakus war die Tyrannis ständig.

und der glückliche Zustand einer geordneten Demokratie überdauerte kaum ein halbes Jahrhundert; aber auch in den unteritalischen Städten: Rhegion, Kroton, Sybaris, Tarent, traten Gewaltherrschaften auf längere oder kürzere Zeit ein, ja selbst das kleine und arme Elea hatte seine Tyrannen. Die Parallelen dieser Bürgerkämpfe mit der neueren und neuesten Geschichte sind oft wahrhaft schlagend und können auch den Gedankenlosesten zum Nachdenken bringen. Kein Theil der griechischen Geschichte wäre daher geeigneter, den politischen Partheien auch unserer Tage eindringliche und warnende Lehren zu geben, wenn Partheien überhaupt Etwas lernten, und die Menschen verstünden, sich des Kreislaufs der Dinge mit Weisheit zu bedienen.

Diese inneren Kämpfe waren um so unheilvoller und unsinniger, als die Griechen einen gemeinsamen und furchtbaren Feind unmmittelbar vor ihren Thoren hatten: die zum Theil oder ganz unterjochten Landeseingeborenen, die auf dem Binnenraum von Italien und Sizilien zerstreut, dennoch einer gefahrdrohenden Vereinigung fahig waren, da sie, wie sich aus der Verwandtschaft ihrer Sprachen, ihres religiösen Ideenkreises und ihrer Institute ausweist, zu einem und demselben grossen Volksstamme gehörten, so verschiedene Namen sie auch je nach den einzelnen Landstrichen trugen, wie in Mittel- und Unter-Italien den der Samniter, Kampaner, Lukaner, Bruttier, Japygen; in Sizilien den der Sikuler. Bisher hatten die Griechen durch die Ueberlegenheit ihrer höheren Bildung ein Uebergewicht über die Landeseingeborenen besessen, und sie hatten durch die Mittheilung dieser Bildung wohlthätig und hebend auf die Eingeborenen eingewirkt. In dem Maasse aber, als diese sich fühlen lernten und an Kraft wuchsen, die Griechen aber durch ihre inneren Zerrüttungen sich selbst schwächten, traten die Ansprüche der Eingeborenen an das ihnen von den Griechen entrissene Land hervor, und es entstanden nun auch zwischen den Griechen und

den Eingeborenen heftige Kämpfe, in denen nicht selten die Griechen den Kürzern zogen; wie z. B. Kumä im Jahr 525 vor Chr. G. von den verbündeten Etruskern, Umbrern, Dauniern geschlagen wurde, oder wie Tarent später (474 vor Chr.) im Kampfe mit den Japygiern von diesen einen so schweren Verlust erlitt, dass Herodot dies die grösste aller ihm bekannten hellenischen Niederlagen nennt;[567] oder wie Metapont bei einem Einfalle der Samniten in die Küstenstriche Unteritaliens (um 440 vor Chr. G.) ganz zerstört und verwüstet wurde.[568] Und so sehr wuchs in diesen Kämpfen die Macht der Eingebornen, dass im folgenden Jahrhunderte (458 bis 440 vor Chr.) ein Anführer der Sikuler, Duketius, den Plan fassen konnte, seiner Nation die fehlende Einheit zu geben und die Griechen ganz aus Sizilien zu vertreiben; und dass die Syrakusaner, damals als demokratischer Freistaat blühend, aber zugleich von den Etruskern zur See angegriffen, die höchsten Anstrengungen machen mussten, um über beide Gegner zu siegen.

Neben diesen Angriffen der Eingeborenen hatten nämlich die Gross-Griechen auch noch auswärtigen Feinden die Stirne zu bieten: den seeräuberischen Tyrrhenern, (Etruskern), und ganz insbesondere dem auf der Nordküste von Afrika ganz in der Nähe Siziliens sich erhebenden Karthago, das die Seeherrschaft über das westliche Mittelmeer und seine Inseln erstrebte, schon auf Iviça (Ebusus), Korsika und Sardinien festen Fuss gefasst hatte, und nun auch seine Blicke auf das ihm benachbarte Sizilien richtete, dessen nahegelegene westlichste Küste zur Eroberung einlud und eine völlige Unterwerfung zu einem Ziel immer von Neuem wiederholter Unternehmungen machte. Die vereinigten Angriffe der Karthager und Etrusker abzuwehren würde den Griechen vielleicht nicht gelungen seyn, hätten sich die Etrusker nicht selbst an ihren eigenen Gränzen von einem furchtbaren Feinde bedroht gesehen: den gallischen Kelten, unter

denen schon zur Zeit der Gründung Massalias (des heutigen Marseille) durch die Phokäer (um 600 vor Chr.) eine grosse Völkerbewegung entstanden war, die sich jetzt in der Mitte des 6. Jahrhunderts (554 vor Chr.) von Südgallien aus über die Taurinischen Alpen, nach Oberitalien warfen, die Etrusker schlugen und vom Padus (Po) vertrieben, dort Mediolanum (Mailand) gründeten, und dadurch ein Drängen der aus ihren Sitzen vertriebenen norditalischen Völkerschaften verursachten, welches den oben erwähnten Einfall der Tusker, Umbrer und Daunier in Kampanien und den Angriff auf Kumä (525 vor Chr. G.) zur Folge hatte. Diese gallische Völkerbewegung war so nachhaltig und gross, dass sie durch das ganze 5. Jahrhundert vor Chr. fortdauerte, sich auch über Mittelitalien ausdehnte, und endlich (389 vor Chr.) sogar die Zerstörung Roms herbeiführte.

Dabei krankten die Gross-Griechen eben so gut wie die Griechen des Festlandes an allen Uebeln der politischen Vereinzelung und der Kleinstaaterei. Jede grössere Stadt war ein Staat, der seine eignen besonderen Interessen verfolgte, und wie es diese verlangten, mit seinen Nachbarn in Krieg oder Freundschaft stand. Unaufhörliche, zum Theil äusserst erbitterte Fehden, wahre Vernichtungskriege fanden daher zwischen den gross-griechischen Städten selbst statt, wie z. B. die blutige Schlacht zwischen den Krotoniaten und Lokrern am Sagras, die in Griechenland eine traurige Berühmtheit erhielt; oder der Kampf zwischen Kroton und Sybaris, der mit der völligen Zerstörung der letzteren endigte. Von einer zu Opfern bereiten Unterordnung unter ein höheres gemeinsames Ganze, ein Gesammtvaterland, hatten sie gar keinen Begriff. Bei dem Mangel eines zusammenhaltenden politischen Mittelpunktes fehlte es natürlich auch an dem Bewusstseyn einer gemeinsamen Volks-Einheit, und die Zerklüftung in zahllose Völkerschaften, Gemeinwesen und Städte rief nur das Gefühl für die engere Heimath,

die Liebe zum angeborenen Boden hervor. Bei der Zusammengesetztheit aus Tugenden und Schwächen, aus Begeisterungsfähigkeit und Selbstsucht, wird die Masse der Menschen das, was Institutionen und äussere Anlässe aus ihnen machen. Mussten ja doch auch die festländischen Griechen erst durch die höchste gemeinsame Noth, durch eine Allen gleichmässig drohende, die Selbstsucht der Einzelnen gewaltsam unterdrückende Gefahr zu einem festeren Zusammenhalten gezwungen werden, und es macht einen peinlichen Eindruck, wenn Herodot erzählt,[569] wie sie von dem eben so grossherzigen, als klugen und praktischen Themistokles mit Aufwendung aller Hülfsmittel der Beredsamkeit und List in ihre Grossthaten wahrhaft hineinbetrogen werden mussten, damit sie nicht noch am Vorabend und Morgen ihres unsterblichen Sieges (bei Salamis) davon liefen und die gemeinsame Sache des Vaterlandes und der Freiheit im Stiche liessen. Es ist also auch nicht zu erwarten, dass die Gross-Griechen sich an dem Schicksal ihrer entfernten Volksgenossen im griechischen Festlande betheiligt haben werden. Dies thaten sie denn auch nicht. Von den Angriffen der Perser nicht unmittelbar bedroht und mit ihren eigenen Partheikämpfen beschäftigt, blieben sie den Grossthaten der Perserkriege fremd. Nur von den Krotoniaten, jetzt nach der Vernichtung des nebenbuhlerischen Sybaris die Ersten der Gross-Griechen, erwähnt Herodot einen Einzigen, welcher dem bedrängten Hellas bei Salamis mit Einem Schiffe, und noch dazu aus eigenen Privatmitteln zu Hülfe kam. Dies war der in den pythischen Spielen dreimal siegreiche Phayllos.[570] Die Geschichte Gross-Griechenlands läuft demgemäss neben der des Mutterlandes unabhängig und selbstständig her und ist nur in den Phasen der gemeinsamen Kulturzustände mit ihr übereinstimmend. Eine engere Verbindung zu einem gemeinsamen Handeln mit den Griechen des Festlandes fand niemals Statt, und das einzige Mal, wo die Geschichte Gross-Griechenlands

mit der des übrigen Hellas vereinigt erscheint, war ein feindlicher Angriff Athens auf Syrakus, bei welchem die Partheien des Festlandes sich auf dem sizilischen Boden befehdeten; ja bei welchem Athen den Beistand des feindlichen Auslandes, der Karthager und Tyrrhener, gegen die eigenen Volksgenossen anrief. Ein späterer sizilischer Handel, die Expedition Dio's gegen Dionys den Jüngeren, in welche die platonische Schule verflochten ist, war eine blosse Partheisache, die dem athenischen Staate selbst fremd blieb. Engere Verbindungen einzelner grossgriechischer Städte mit Städten des eigentlichen Griechenlands und Joniens, wahrscheinlich gegründet auf einen engeren Handelsverkehr, werden dagegen mehrfach erwähnt, wie z. B. die Verbindung von Sybaris mit Milet, oder von Tarent mit Knidos.[571]

Dieser Mangel an einer Volks-Einheit und einer staatlichen Verbindung erklärt es nun auch, dass weder die gross-griechische Geschichte, noch die des griechischen Festlandes ihren politischen Angelpunkt in sich selbst trägt, sondern dass dieser für beide in den grösseren mächtigeren Staaten des Auslandes liegt. Die Politik der „Vororte" des griechischen Festlandes drehte sich in allen allgemeineren Angelegenheiten um die Rivalität mit der persischen Macht, die der Hauptstaaten Gross-Griechenlands um ihre Kämpfe mit Karthago, denn neben diesen treten die Konflikte mit den Tyrrhenern als minder bedeutend zurück. Die Kämpfe der Gross-Griechen mit Karthago ziehen sich durch den ganzen Zeitraum ihrer Selbstständigkeit hin; bis sie, mit Karthago selbst, ihrem gemeinschaftlichen Gegner, den Römern, unterliegen. Es sind besonders die Sikelioten und vor allen Syrakus, welche diese Kämpfe durchfechten; die Italioten waren weniger bei ihnen betheiligt, da sie mit ihren eigenen Partheiungen und gegenseitigen Fehden, mit den Angriffen ihrer unmittelbaren italischen Feinde vollauf beschäftigt waren. Die Geschichte der Sikelioten dagegen ist in

diesen Kämpfen ruhmreich, und steht kaum hinter der der festländischen Griechen zurück. Bedeutende Land- und Seetreffen mit den Karthagern, nicht minder bedeutende Seetreffen mit den Tyrrhenern sind Grossthaten, mit welchen die sizilischen Griechen mitten in ihren Bürgerzwisten die Berechtigung auf ein ehrendes Andenken bei der Nachwelt in fast eben so hohem Maasse erwarben, als die festländischen Griechen in ihrem Kampfe gegen die Perser. Zur selben Zeit, als die ewig denkwürdigen Schlachten bei Thermopylä und Salamis die Macht der Perser brachen und die drohende Knechtschaft von Hellas abwandten, im Sommer des Jahres 480 vor Chr. retteten Gelon, der Herrscher von Syrakus, und Theron, der Herrscher von Agrigent, durch ihren Sieg über die Karthager am Himeras in Sizilien, Gross-Griechenland von dem punischen Joche, und sechs Jahre später (474 vor Chr.), zur Zeit, als die Tarentiner mit so schwerem Verluste sich der Angriffe der Japygen erwehrten, schlug Hieron, der Nachfolger Gelons, die Seemacht der Etrusker (Tyrrhener) bei einem Angriffe auf Kumä, und weihte dem olympischen Zeus jene Siegestrophäen, von den sich ein Helm mit seiner dorischen Weih-Inschrift bis auf unsere Tage erhalten hat.[572]

Entwicklungsgang Gross-Griechenlands.

Unter diesen allgemeinen Verhältnissen geht nun der Entwicklungsgang Gross-Griechenlands ganz in derselben Art vor sich, wie jener der griechischen Bildung überhaupt, und das Gesetz, welches den letzteren im Grossen und Ganzen beherrscht, wiederholt sich hier im Kleinen; d. h. wie der Bildungsgang Griechenlands abwechselnd von verschiedenen Völkerschaften getragen wird, die nach einander an dessen Spitze treten: zuerst von den Thrakern, dann den Joniern, dann den Gross-Griechen Unteritaliens und Siziliens und dann erst von den Griechen des Festlandes: von Athen, Sparta, Theben und zuletzt von den Achäern und Aetolern; so auch der Bildungsgang Gross-Griechenlands insbesondere zuerst von Sybaris, das am frühesten einen hohen Gipfel von Wohlstand erreicht, dann von Kroton, dann von Syrakus und Agrigent, dann zuletzt von Tarent. Die Blüthe von Sybaris beginnt schon vor dieser Zeit, schon in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts, und wir sehen nur noch seinen Untergang (509 v. Chr.). Nach der Zerstörung von Sybaris ist Kroton während der ganzen Zeit, die Pythagoras daselbst verlebte, von seiner Ankunft und der bald darauf folgenden Zerstörung von Sybaris bis zum Ausbruch der kylonischen Bürgerfehden, die ihn vertrieben, von 510 bis 490 vor Chr. der erste Staat Gross-Griechenlands, ja Griechenlands überhaupt; jene Blüthezeit, in der das Sprüchwort entstand: der letzte der Krotoniaten sei der erste der Griechen; und mit ihr hört jene lange Reihe von Olympiasiegern auf, die ein ganzes

Jahrhundert lang (v. Ol. 48 bis Ol. 73, v. 588 bis 488 vor Chr.), als der Kern einer mannhaften Jugend, aus Kroton hervorging, und ihren Höhepunkt in Milo, dem Ueberwinder von Sybaris fand, der sechsmal an den olympischen, sechsmal an den pythischen, zehnmal an den isthmischen und neunmal an den nemeischen Kampfspielen siegte.

Nun treten die vereinigten Angriffe der Perser und Karthager ein, und die Sikelioten, Syrakus und Agrigent, haben nach Besiegung der Karthager unter Gelon und Theron am Himera (480 vor Chr.), eine ruhmvolle und glückliche Glanzperiode (von 480 bis 460 vor Chr.), während Athen nach der gleichzeitigen Besiegung der Perser bei Marathon und Salamis, unter Miltiades, Themistokles und Aristides (490 und 480 vor Chr.), als Kampfpreis die Hegemonie auf dem griechischen Festlande erwirbt, und unter Kimon und Perikles den Gipfel seiner Macht und Blüthe erreichte.

Diese glückliche Glanzzeit der Sikelioten dauert aber nicht lange. Bald nach dem Tode Hierons (467 v. Chr.) macht sich Syrakus nach inneren Zerrüttungen zu einem Freistaate und wird in einen langdauernden Krieg mit den sizilischen Landeseingeborenen verwickelt, die unter Duketios ihre Unabhängigkeit erstreben (von 458 bis 440 vor Chr.). Eben so beginnen in Unteritalien durch den Wiederaufbau von Sybaris (451 vor Chr.) und die darauffolgende Kolonisirung Thuriis (446 vor Chr.) lang dauernde und erbitterte Kriege der Krotoniaten und Tarentiner mit der neugegründeten Kolonie, die zwar endlich mit einem Frieden und einem Bündnisse der Italioten, aber auch mit einer allgemeinen Schwächung schliessen (von 446 bis 430 vor Chr. ungefähr).

Um diese Zeit wird nun auch das Festland von Hellas in einen allgemeinen Bürgerkrieg hineingezogen; die Spartaner und Athener kämpfen mit einander um die Hegemonie, und der peloponnesische Krieg entbrennt

(431 vor Chr.). Dieser Kampf wirft sich dann nach Sizilien, wohin die Athener, von den unter sich hadernden Sikelioten herbeigerufen, den Krieg versetzen, indem sie unter Alkibiades Syrakus angreifen (415 vor Chr.). Obgleich hier geschlagen (413 vor Chr.), haben sie doch unter Alkibiades (von 411 bis 407 vor Chr.) noch einmal eine kurze Glanz- und Glücks-Periode, aus der sie, von Lysander bekriegt, durch die Eroberung Athens fast der Vernichtung nahe gebracht werden (404 vor. Chr.). Jetzt hat Sparta seine Glanzperiode (von 403 bis 371 vor Chr. G.)

Syrakus dagegen, trotz der glücklichen Abwehr der athenischen Expediton, fällt wieder in innerliche Zwiste und erleidet die Gewaltherrschaft des älteren Dionys (von 405 bis 368 vor Chr.). Die Italioten, durch die vereinigten Angriffe des Dionys und der Lukaner gezwungen ihre bisherigen Fehden untereinander aufzugeben, verbünden sich gegen beide (393 vor Chr.); aber geschwächt müssen sie sich dem Dionys unterwerfen (387 vor Chr.), und nur Tarent geniesst unter Archytas jetzt seine Glanzperiode (von 400 bis 356 vor Chr.). Unterdessen macht sich Theben von dem spartanischen Joche frei (378 vor Chr.), bekriegt Sparta unter Pelopidas und Epaminondas und steht eine kurze Zeit an der Spitze Griechenlands (bis 362 vor Chr.).

Für die übrigen unteritalischen Städte ausser Tarent beginnt jetzt die Periode des Sinkens; sie leiden von den Angriffen der Lukaner und der nun (360 v. Chr.) zu einem Staate vereinigten Bruttier und zugleich von den Gewaltthätigkeiten des jüngeren Dionys (seit 368 v. Chr.), der, von Dio's Expedition vertrieben (357 v. Chr.), nach dessen Ermordung nur wiederkehrt (346 v. Chr.), um noch ärger zu wüthen; und sie gelangen erst zu festeren Zuständen, als Dionys von Timoleon verjagt (344 vor Chr.) und die Demokratie in Syrakus eingeführt wird, die auch nach dem Tode Timoleons (337 vor Chr.) fortdauert bis auf die

Tyrannis des Agathokles (316 vor Chr.). Während dieser Ruhezeiten, die Syrakus unter Timoleon genoss, scheinen auch Tarent und Lokri noch eine Nachblüthe gehabt zu haben; so lässt sich wenigstens vermuthen aus der literärischen Thätigkeit Rhinthons, des tarentinischen Lustspieldichters, der ein Zeitgenosse des Ptolemäus Lagi war,[573] und der lokrischen Dichterin Nossis, welche noch etwas später als Rhinthon lebte.[574]

In gleicher Weise beginnt auch das griechische Festland jetzt zu sinken, bedroht von der anwachsenden Macht Makedoniens unter Philipp, der sich (von 360 bis 336 vor Chr.) in die Händel der griechischen Staaten einmischte, und seinem Sohne Alexander einen so unbestreitbaren Vorrang in Griechenland hinterliess, dass er sich an die Spitze der Griechen stellen und das griechische Nationalgefühl den Entwürfen seines Ehrgeizes dienstbar machen konnte, um den griechischen Nationalfeind, den persischen Koloss, zu stürzen und als Eroberer von Asien ein Weltreich zu gründen, das griechische Bildung bis in den fernsten Osten verbreitete (336 bis 323 vor Chr.).

Das Schicksal der Italioten ging nun schnell seinem Ende zu. Schon erlitten sie die Einmischung Roms, das mit den Tarentinern durch die Samnitenkriege zusammenstiess und (301 vor Chr) dem von den Tarentinern eingenommenen Thurii das aus seinen Händen bedenkliche Geschenk der Freiheit machte,[575] ein Anzeichen äusserster Schwäche und Zerrüttung. So kam denn auch wirklich Unteritalien bald unter römische Botmässigkeit: Kroton und Lokri 277 vor Chr., Tarent 272 vor Chr.; während Sizilien sich noch bis gegen Ende des Jahrhunderts erhielt, bis 212 vor Chr., wo Syrakus von den Römern erobert wurde. Das griechische Festland dagegen erhielt sich länger und erlebte sogar noch eine Zeit der Nachblüthe unter den Achäern und Aetolern, die (von 280 vor Chr.) nach dem Sinken der übrigen griechischen Stämme als die Letzten an die Spitze Griechenlands traten, und fällt

erst im folgenden Jahrhundert (146 vor Chr.) der unvermeidlichen Oberherrschaft Roms anheim.

Dieser geschichtliche Entwicklungsgang wird daneben in allen diesen Staaten von einem und demselben politischen Entwicklungsgange getragen, der sich bei allen in grösserer oder kleinerer Ausdehnung immer und unabänderlich wiederholt: der Wechsel der Staatsformen aus Monarchie in Aristokratie, aus Aristokratie in Demokratie, und wenn in dieser letzteren die Freiheit bis zu politischer und sittlicher Zügellosigkeit ausgeartet und der Kern der Nation entnervt ist, geht die Verfassung unter heftigen staatlichen Umwälzungen wieder über in Soldatenherrschaft und Despotie, oder endet mit Unterthänigkeit unter fremdem Regimente. Alle diese kleinen Staaten durchlaufen in der beschränkteren Dauer ihrer Existenz und nach dem engeren Umfang ihrer Kräfte gleichmässig grössere oder kleinere Bruchstücke dieser Bahn, die dann bei den grösseren Gesammtganzen, deren untergeordnete Glieder sie bilden, mit derselben Regelmässigkeit und nur in grösserer Vollständigkeit und Ausdehnung ebenfalls zum Vorschein kömmt. Denn das gesammte Griechenland sowohl, als das aus kleinstädtischen Anfängen zur Weltherrschaft sich ausdehnende Rom zeigen im Verlauf der Jahrhunderte denselben Gang, nur in grossartigerem Maasstabe.

Von dieser Strömung wird also auch Pythagoras durch seine Uebersiedlung nach Unteritalien ergriffen, und die Schicksale seines späteren Lebens sowohl, als die seiner Schule werden ganz von denen der unteritalischen Städte bestimmt, die selber wieder von jenem allgemeineren Gesetze gelenkt werden. Gegründet in der Glanzperiode Krotons wird die pythagoreische Schule auch von dessen bürgerlichen Fehden zerrüttet, lebt mit der Glanzzeit Tarents unter Archytas wieder auf, um mit der politischen Selbstsändigkeit der unteritalischen Städte fast zugleich zu erlöschen. Denn ihr letzter Vorsteher, Diodoros

Aspendios, lebt in den letzten Zeiten der italiotischen Selbstständigkeit (von 330 bis 300 vor Chr. ungefähr)[576] als Zeitgenosse des Agathokles in Sizilien, des Demetrius in Athen und des Ptolemäus in Aegypten; im Jahr 301 vor Chr. mischten sich aber schon die Römer in die italiotischen Händel, und 25 Jahre später waren Kroton, Lokri und Tarent unter römischer Botmässigkeit.

Sitten in Gross-Griechenland.

Zur Zeit aber, als Pythagoras nach Italien kam, im Jahr 510 vor Chr. G., standen diese Staaten noch auf dem vollen Gipfel ihrer Blüthe, auf der Höhe eines Wohlstandes, der fast an's Fabelhafte streift und eine Genusssucht und Ueppigkeit im Gefolge hatte, von der es schwer ist sich einen Begriff zu machen. Die heitere, gleichmässige Milde des Himmels, die Ergiebigkeit des fruchtbarsten Bodens, sowohl der Ebene längs der Meeresküste an Erzeugnissen des Ackerbaues: Getraide, Obst und Oel, als der Hügelgelände an Wein, und der inneren Gebirgsgegenden an Holz, Jagd und Weiden, dazu der unerschöpfliche Reichthum des Meeres an Fischen und Konchylien aller Art, z. B. Purpurschnecken und Austern, riefen nicht allein einen grossen Gewerbsbetrieb, einen blühenden Handel und eine ausgedehnte Schifffahrt, sondern auch einen wahrhaft phäakischen Lebensgenuss hervor. Tarent, Sybaris, Kroton, Syrakus, Agrigent, wetteiferten mit einander an Reichthum und Wohlleben. An der Spitze aller in Beidem stand um diese Zeit Sybaris. In der Mitte einer von Bergen eingeschlossenen Ebene an den Flüssen Sybaris und Kratis, dritthalb Stunden lang sich ausdehnend, war es zu Erst ein Sitz höchster Ueppigkeit. Die zahllosen Festlichkeiten mit ihren öffentlichen Gastereien machten eine wichtige Angelegenheit der reicheren Bürger aus; die Abhaltung von Gastmälern und Schmausereien war eine Ehrensache, wie anderwärts die Choregien bei den öffentlichen Spielen, und erworbene Verdienste durch

glänzenden Aufwand erhielten hier die Belohnung goldener Kränze;[577] ja auch genievolle Köche, welche ihre Kunst durch neue Gerichte erweitert hatten, erhielten Kränze und Privilegien für die ausschliessliche Verfertigung ihrer Erfindungen.[578] Und damit die von den Strapazen des Tages Ermüdeten nicht zu frühe aus der Nachtruhe aufgestört würden, waren alle lärmenden Gewerbe ausserhalb der Stadt verlegt, ja sogar die Hähne waren verbannt.[579] Da die Morgen und Abende, wegen der plötzlich eintretenden kühlen Seewinde, für ungesund galten, so war das Frühaufstehen ohnehin nicht Sitte und vornehme Leute konnten sich rühmen, dass sie seit langen Jahren die Sonne nicht hätten auf- und untergehen sehen.[580] Der Luxus in Häusern und Landgütern mit Schattengängen und kühlen Grotten, in Gärten und Weinkellern war dem Allem gemäss;[581] die Masse der Bedienung und Sklaven ungeheuer; — führte doch der Sybarite Smindyrides, als er zu Klisthenes, dem Herrscher von Sikyon, in seinem eigenen Fünfzigruderer auf die Brautschau ging, allein eine ganze Schaar von Sklaven: Köche, Jäger und Vogelsteller mit sich;[582] — ja selbst ihre raffinirte Liebhaberei an Zwergen und maltesischen Schooshündchen wird erwähnt.[583] Der Kleideraufwand war nicht geringer. Die Knaben bis zum Jünglingsalter trugen Purpurkleider und Goldgeschmeide in den Haarflechten[584] und kostbare, feine milesische Gewänder trug man allgemein.[585] Wie hoch aber die Luxus- und Kunst-Industrie um diese Zeit schon gestiegen war, beweist das kunstreich gewobene Gewand, das der Sybarite Alkisthenes einst, wie Aristoteles berichtet,[586] in einer Panegyris beim Tempel der Hera auf dem nahegelegenen lakinischen Vorgebirge, wohin alle Italioten zusammenströmten, in öffentlicher Ausstellung bewundern liess. Es war ein Purpurgewand, 15 Ellen gross, in der Mitte mit einer Gruppe von sechs Göttern: Zeus, Hera, Themis, Athena, Apollon, Aphrodite, umgeben von einem Kranz orientalischer Thierarabesken, persischen

und susischen; in den vier Ecken das Bildniss des Besitzers Alkisthenes und die Stadt Sybaris. Es hatte einen solchen Werth, dass es später, als es in die Gewalt des älteren Dionys fiel, von diesem an die Karthager um den fabelhaften Preis von **120** Talenten, d. h. von **165,000** Thalern verkauft wurde. Sogar der Kriegsdienst wurde ihnen eine Veranlassung zu Luxus und Schaugepränge. Die Reiter, bei den Griechen immer die reicheren Bürger, prangten in safranfarbigen Prachtgewändern[587] und die Pferde waren abgerichtet, nach dem Klange der Musik künstliche Tanzweisen auszuführen;[588] sie hatten, wie wir sagen würden, ihre Pferde zum Carrousel-Reiten abgerichtet. Ja sie waren so übermüthig und reich, dass sie versuchen konnten, mit den olympischen Spielen in Wettkampf zu treten, indem sie gleichzeitig mit jenen beim Tempel der lakinischen Hera glänzendere und mit reicheren Preisen ausgestattete auf eigne Kosten abhielten.[589] Die durch einen solchen Luxus hervorgebrachte üppig weichliche, aber auch übermüthig witzige und witzelnde Sinnesweise bezeugen viele überlieferte Anekdoten; wie z. B. jene Aeusserung eines Sybariten in Sparta über die spartanische Tapferkeit: „bei einer so erbärmlichen Lebensweise wundere er sich nicht, dass sie den Tod suchten.“[590] Oder jene Geschichte von einem Sybariten, der, um mit seinem Pferd von Sybaris nach Kroton zu kommen, nicht einfach hinritt, sondern für sich und das Pferd ein Schiff miethete, worin er dem Pferd nicht eine Streu, sondern Polsterdecken ausbreiten liess, damit es bequem ruhen könne; dagegen einem der Begleiter auf seine Bitte, nachkommen und einsteigen zu dürfen: er habe schon mit dem Fährmann verabredet, dass er nahe am Land schiffe — spöttisch erwiederte: „neben dem Land herzuschiffen, dazu habe er keine Lust, wenn Er aber neben dem Meere hergehen wolle, dagegen habe er Nichts.“[591] Oder die grob witzige Abweisung, die jener Smindyrides gab, als er bei einem Gastmahl des

Klisthenes allein einen Polster einnahm und von einem Späterkommenden gebeten wurde, ihn bei sich liegen zu lassen: „Er sei hierher gekommen, um bei der Braut zu liegen, und wenn nicht, allein.“[592] Sybaritische Geschichten und Witzreden waren daher noch bei den späteren Griechen allgemein im Schwang,[593] ein die Stadt selbst lang überdauernder Nachhall ihres einstigen hohen Rufes und tonangebenden Vorranges.

Neben Sybaris waren aber auch die Krotoniaten durch Ueppigkeit, wenn auch vielleicht nicht in gleich hohem Maasse, berüchtigt,[594] und Justin sagt ausdrücklich,[595] dass sie erst durch Pythagoras derselben entrissen worden seyen. Und in der That melden die Nachrichten, dass Pythagoras dort einer grossen, im ehelichen Leben eingerissenen Lockerheit der Sitten ein Ende gemacht, und geradezu als Sitten-Verbesserer aufgetreten sei. Jedenfalls aber beweist die grosse Zahl der krotonischen Olympiasieger, dass die Gymnastik zu Kroton in hohem Flor stand, die Ueppigkeit also noch nicht bis zur Verweichlichung gediehen war.

Die Sikelioten dagegen standen den Sybariten an Reichthum, Prachtliebe und Genusssucht nicht nach, sondern übertrafen sie, wo möglich, noch. Syrakus und Agrigent, an Grösse und Macht den italiotischen Städten überlegen, thaten es ihnen auch an Luxus zuvor. Die sikelischen Tafeln waren in ganz Griechenland berüchtigt,[596] und die erhaltenen Fragmente des Epicharmos, des Schöpfers der sizilischen Komödie, von denen wir zu einem grossen Theile nur wegen der in ihnen aufgezählten Leckerbissen Kunde haben, geben uns einen hinreichenden Begriff von dem sizilischen Wohlleben, besonders in jener glücklichen Zeit der endlich gewonnenen Ruhe in Griechenland und Sizilien nach Beendigung der Perserkriege und der Besiegung der Karthager, wo, wie Diodor sagt,[597] ein allgemeiner Friede mit Festversammlungen und Kampfspielen, und Opferfeiern, und was sonst zur Glückseligkeit

gehört, überall gefeiert worden. Von dem Wohlstande Agrigents zur Zeit des Empedokles erzählt Diodor Wunderdinge; wie wenn z. B. ein Bürger der Stadt einst bei stürmischer Witterung 500 Reiter aus Gela bei sich beherbergen und für alle aus seinen Vorräthen Ober- und Unterkleider hervorholen konnte; oder wenn er vom Weinkeller desselben Mannes berichtet, er habe 300 Fässer enthalten, aus Stein gehauen von 100 Eimern jedes, und einen gemauerten Behälter daneben von 1000 Eimern, aus dem der Wein in die Fässer floss.[598]

Und ganz ähnliche Dinge werden auch von den Tarentinern aus ihrer Blüthezeit berichtet, nur in noch materiellerer Art. „In jedem Monate habe es allgemeine Opferfeste gegeben und öffentliche Schmausereien; die Menge der Privatleute hätte aber auch alle Tage Zusammenkünfte gehabt und Trinkgelage,[599] bei denen man schon früh Morgens gezecht habe und Mittags berauscht gewesen sei;[600] ja Plato lässt eine seiner Personen sagen,[601] er habe einst in Tarent an den Dionysien die ganze Stadt betrunken gesehen. Bei den Tarentinern habe daher die Ansicht geherrscht,[602] „die andern Menschen verlören ihr Leben im Erwerben der Mittel, um künftig zu leben; sie allein genössen sogleich das Leben; sie lebten wirklich und in der Gegenwart."

Was demnach die Alten von der Schwelgerei der Gross-Griechen erzählen, — so viel Uebertreibung vielleicht auch dem Einzelnen beigemischt seyn mag, — beweist doch das Vorhandenseyn einer wirklichen und sehr weit gehenden Sitten-Verderbniss, und man sieht nun ein, warum diese Staaten trotz der Gunst ihres Klimas und Bodens so schnell zu Grunde gingen, und einem nüchternen und abgehärteten Volke, wie es die Römer in ihren guten Zeiten waren, so rettungslos zur Beute wurden. Auch muss man diese sittlichen Zustände wohl im Auge haben, wenn man die Strenge der alten Sittenlehrer

begreifen, und namentlich die sittlichen und religiösen Triebfedern richtig würdigen will, welche Pythagoras glaubte in Bewegung setzen zu müssen, um aus seinen Schülern inmitten solcher Umgebungen jene strengen und enthaltsamen Männer zu bilden, welche das Alterthum bewunderte. Die sittlichen Maximen, die in den „Goldenen Sprüchen" der Pythagoräer aufgestellt werden, sind dann etwas mehr, als blosse Gemeinplätze, wofür die Weisheit der neueren Kritiker sie erklären wollte.

Mit einer solchen Zügellosigkeit der Sitten musste naturgemäss ein gleich zügelloses politisches Partheitreiben verbunden sein; denn wie sollten Gesetz und Gottesfurcht Kraft besitzen, wo ihnen der gemeinsame Boden, das Band der Sitte, entzogen war? Wir werden daher alle diese Staaten schon in den nächsten Zeiten an inneren Umwälzungen leiden sehen. Kroton, Tarent, Syrakus bewahrten zwar noch ihre alte aristokratische Verfassung; zum Theil noch mit monarchischen Staatsformen; Agrigent, Rhegion und Sybaris hatten aber schon ihre Tyrannen, bei allen aus inneren Partheikämpfen hervorgegangen. Diese inneren Partheifehden, der Kampf zwischen Aristokratie und Demokratie, ergreift der Reihe nach alle diese Städte, und Sybaris als die jetzt bedeutendste, blühendste, bevölkertste und reichste aller dieser Städte, die erste des damaligen Griechenlands, beginnt den Reigen. Hier herrschte jetzt Telys in Folge der schon vorausgegangen Kämpfe, bei denen es sogar zu Mord und Blutvergiessen gekommen war, wie z. B. bei einem solchen, der an den öffentlichen Spielen bei dem Tempel der Hera Lakinia, über eine unbedeutende Ursache, den Gesang eines Kitharoden, ausbrach und dem unschuldigen Veranlasser das Leben kostete, da dieser, beim Beginn des Handgemenges zum Altare der Hera flüchtend, dort ohne Scheu vor dem Heiligthume getödtet wurde. Dieser Vorfall musste ausserordentliches Aufsehen erregt haben; denn als die Sybariten sich wegen Sühnung nach Delphi wandten, verweigerte ihnen die

Pythia eine Antwort, und wies ihren Abgesandten aus dem Tempel:[603]

„Weiche vom Dreifuss zurück! Noch trieft von den blutigen Händen
„Mord dir, welcher dich bannt von meiner felsigen Schwelle.
„Fort, dir sprech' ich nicht Recht! Den Diener der Musen erschlugst du
„Vor der Hera Altar, der Götter Vergeltung nicht achtend.
„Aber unabwendbar und unausbleiblich erreichet
„Rächende Strafe die Frevler, und wären sie Söhne des Zeus selbst.
„Ja, auf ihre Häupter und auf die Häupter der Kinder
„Fällt sie, und Leid auf Leid wird ihre Wohnungen treffen."

So lautete das erzürnte Orakel, dessen Abweisungsworte als herbster Schimpf der Sybariten sprichwörtlich wurden. In der darauf folgenden Zerstörung von Sybaris erblickten daher die Zeitgenossen nur die Erfüllung dieses Orakels. Aehnliche Bürgerfehden, aus denselben Kämpfen derselben Partheien hervorgehend, nur in weit heftigerem Grade und in weit grösserer Ausdehnung, werden wir bald in ganz Gross-Griechenland ausbrechen, und diese jetzt so glückberauschten Staaten ganz zerrütten sehen.

Ankunft in Unteritalien.

Dies waren also die Zustände Gross-Griechenlands, in welche Pythagoras jetzt bei seiner Ankunft in Unteritalien eintrat. In Sybaris landete er, wie es scheint, denn die alten Berichterstatter lassen ihn erst von Sybaris nach Kroton reisen. Seine betagte Mutter, — wenn einer alten Nachricht zu trauen ist,[604] — sein gleichnamiger Schüler Pythagoras, des Eratokles Sohn, und seine beiden Sklaven: Aristäos und der Thraker Zamolxis machten wohl seine ganze Reisegesellschaft aus. Da Sybaris um diese Zeit die blühendste Stadt in Unteritalien war, so liegt der Grund nahe, weshalb er sich zuerst dorthin wandte; eben so aber auch, weshalb er bald nach Kroton weiter ging. Denn in Sybaris konnte er bei der üppigen und leichtfertigen Sinnesweise der Bewohner für seine Pläne unmöglich einen Boden finden, während in Kroton wenigstens die Jugendbildung noch unverdorbener seyn musste, da die Pflege der abhärtenden Leibesübungen, nach griechischer Sitte ein Haupttheil der Erziehung, dort in so hoher Blüthe stand. Auch war wohl im Allgemeinen in Kroton eine grössere Empfänglichkeit für die Wissenschaft vorauszusetzen, da sich jetzt eine Aerzteschule dort befand, die sich um Demokedes, den gewesenen Leibarzt des Königs Darius, gebildet hatte und von ihm ihren Glanz empfing. Demokedes war ein geborener Krotoniate, denn schon sein Vater Kalliphon, ein Priester des Asklepios zu Knidos, hatte sich nach Kroton übergesiedelt und hier die Heilkunst ausgeübt. Durch das väterliche Ge-

schäft in Kroton selber zum Arzt gebildet, war er, wie Herodot erzählt,[605] der strengen Zucht seines jähzornigen Vaters entflohen und in Aegina als Arzt aufgetreten und hatte, obgleich von Geldmitteln entblösst und alles sonst gewöhnlichen Geräthes zur Ausübung seiner Kunst entbehrend, — die griechischen Aerzte waren zugleich Chirurgen, — doch schon sogleich im ersten Jahre die bedeutendsten dortigen Aerzte so sehr übertroffen, dass ihn die Aegineten im zweiten Jahre mit einem Gehalt von einem Talent, d. h. von 1350 Thalern aus Staatsmitteln öffentlich anstellten. Schon im darauf folgenden dritten Jahre hatte er einen solchen Namen, dass ihn die Athener gegen einen Gehalt von 100 Minen, d. h. 2200 Thalern nach Athen beriefen, und im nächsten vierten Jahre zog ihn Polykrates an seinen Hof nach Samos und gab ihm einen Gehalt von zwei Talenten, d. h. von 2700 Thalern. Seine wechselnden Lebensschicksale bis zu seiner Erhebung zum Leibarzte des persischen Königs nach einer Kur, in welcher er die geschicktesten ägyptischen Aerzte übertraf, wurden schon früher erzählt, ebenso wie seine Flucht vom persichen Hofe und seine Rückkehr nach seiner Vaterstadt. Dass ein Mann von solchem Ruf eine Schule um sich bildete und die krotonischen Aerzte durch seinen Namen zu hohem Ansehen brachte, begreift sich leicht. Und in der That berichtet Herodot, dass die krotonischen Aerzte in ganz Griechenland bald für die ersten galten, und die älteren Aerzteschulen der Asklepiaden, an den Heiligthümern des Asklepios in Kos, Knidos, Rhodos und Kyrene so sehr überflügelten, dass nur die kyrenäischen Aerzte ihnen an Rang nahe kamen, denn sie galten für die zweiten. Das Ansehen der krotoniatischen Schule war schon um diese Zeit so gross, dass fremde Aerzte, die bereits auswärts einen Namen hatten, nach Kroton kamen, wie z. B. Elothales von Kos,[606] der Leibarzt des Dynasten Skythes von Zankle, mit seinen beiden Söhnen, Epicharmos und Metrodoros, beide nachmals als ausübende

Aerzte und ärztliche Schriftsteller bekannt und Epicharmos insbesondere auch noch als erster sizilischer Lustspieldichter berühmt; Elothales hielt sich jetzt in Kroton auf, offenbar um seine Söhne hier in der Heilkunst sich ausbilden zu lassen. Es entstand demnach hier in Kroton die erste von dem bisherigen priesterlichen Verbande mit den Asklepiostempeln freie ärztliche Schule, und in ihr, verschieden von dem bisher üblichen blos praktischen Heilverfahren, die erste ärztliche Theorie, gegründet zunächst, wie sich von selbst versteht, auf die in der Praxis gewonnene Beobachtung und Kenntniss der Krankheitsfalle und der chirurgischen Operationen, zugleich aber auch, — und dies ist eine wichtige Thatsache für die weitere Entwicklung der griechischen Philosophie, — verbunden mit einem allgemeineren religiös philosophischen Ideenkreise, den Demokedes während seines Aufenthaltes im Auslande sich angeeignet hatte: dem am persischen Hofe und im ganzen persischen Reiche unter dem besonderen Schutze des Darius jetzt in unbestrittener Autorität herrschenden zoroastrischen Ideenkreise, mit seiner religiös-philosophischen Lehre von den beiden sich bekämpfenden Principien, dem persischen Dualismus. Denn gleich die erste Theorie aus der krotoniatischen Schule, in der Schrift des Krotoniaten Alkmäon περὶ φύσεως, ist auf diesen Dualismus einander entgegengesetzter Principien gebaut: „zwiefach ist die Menge der menschlichen Zustände“, so lautet der Fundamentalsatz dieser Theorie;[607] womit Alkmäon, wie Aristoteles erklärend hinzufügt, die Gegensätze meine, weil entgegengesetzte Kräfte die Principien der Dinge seien. Die Schrift des Alkmäon ist aber als ein um so reineres Denkmal von der ärztlichen Theorie der krotoniatischen Schule zu betrachten, als sie in den noch erhaltenen Fragmenten keine nachweisbaren Spuren der streng pythagoreischen Lehre enthält, obgleich sie dreien Männern gewidmet ist,[608] die nachher als Freunde und Anhänger des Pythagoras genannt werden: einem

nicht weiter bekannten Bathyll aus Posidonia, einem als Mathematiker erwähnten Leo von Metapont, und einem Krotoniaten Brontinos, der nach den überlieferten Titeln mehrerer Schriften ebenfalls Arzt war, und also wohl auch der ärztlichen Schule seiner Vaterstadt angehörte. Dass aber der Ruf des Demokedes und der krotoniatischen Aerzteschule dem Pythagoras, der ja zu einer und derselben Zeit mit Demokedes in Babylon gelebt hatte, — nicht erst jetzt in Sybaris zum ersten Male werde zu Ohren gekommen seyn, versteht sich fast von selbst.

Von dem Aufenthalt in Sybaris wird Nichts berichtet; dagegen aus der Reise von Sybaris nach Kroton hat sich noch die Erzählung erhalten,[609] dass Pythagoras unter Wegs, die gewöhnliche Strasse längs dem Meeresgestade hinziehend, auf Fischer gestossen sei, die im Begriffe gewesen, ihre ausgeworfenen Netze heraufzuziehen, und dass er ihnen den Ertrag ihres Zuges abgekauft habe, um den gefangenen Fischen Leben und Freiheit zu schenken und sie wieder in's Meer zurückwerfen zu lassen. Dieser an sich unbedeutende Vorfall, im Sinne des Pythagoras und bei seinem Glauben an die Seelenwanderung eine fromme Handlung, ein durch den Wink des Zufalls herbeigeführtes wohlthätiges Werk, muss seiner anscheinend zwecklosen Wunderlichkeit wegen ein gewisses Aufsehen gemacht haben, da er trotz seiner Unbedeutendheit von mehreren Berichterstattern in unabhängiger Weise erwähnt wird. Für uns erhält die Erzählung nur dadurch ein gewisses Interesse, dass sie die Entstehung der an den Pythagoras geknüpften Wunderlegenden nachweist, indem ein Theil der Berichterstatter die Sache ganz einfach in der mitgetheilten Form überliefern, während andere sich bemühen, durch Zusätze und Ausschmückungen, wie z. B. dass Pythagoras die Zahl der gefangenen Fische vorausgesagt habe u. dgl. m., ihre Alltäglichkeit in's Wunderbare zu erheben, um sie für den Ruf eines so ausserordentlichen Mannes angemessener und würdiger zu machen.

Ankunft in Kroton.

So kam Pythagoras nach Kroton, wo er, wie aus dem Zusammenhang einer anderen Nachricht[610] hervorgeht, in dem Hause des obenerwähnten Arztes Brontinos, eines nachmaligen Anhängers und Freundes, gastliche Aufnahme gefunden haben muss. In Kroton erwarb er sich sogleich bei seinem ersten Auftreten einen fast unglaublichen Beifall. Die ausführlichen und bis in's Einzelnste genauen Nachrichten, die uns dies berichten, rühren von Dikäarch, dem berühmten und gelehrten Schüler des Aristoteles, her. „Wie Dikäarch berichtet," so schreibt Porphyr,[611] — „trat Pythagoras nach seiner Landung in Italien zu Kroton auf, als ein Mann, der nicht blos durch seine grossen Reisen ausgezeichnet war, sondern auch seiner eigenen Begabung nach vom Glücke trefflich ausgestattet; denn er hatte eine vornehme und hohe Gestalt, verbunden mit der grössten Anmuth und Würde in Rede und Charakter und überhaupt im ganzen Benehmen." Sein Ruf und seine Persönlichkeit waren also nach Dikäarchs Angabe die nächsten Ursachen seines günstigen Erfolgs. Dies ist natürlich genug und begreift sich leicht. Von dem immer sich gleichen, würdevollen Ernste des Pythagoras sprechen auch Andere unter den Alten, z. B. Cicero,[612] und von dem Einfluss, den er dadurch über die Gemüther erlangte, erzählt Plutarch.[613] Mit dieser ungewöhnlichen Persönlichkeit war aber auch zugleich eine seltene Gabe der Beredsamkeit verbunden, und diese war es, welche die für ihn schon günstige Stimmung vollends zum Enthusiasmus anfachte. „Die

Bürgerschaft von Kroton," fährt Dikäarch fort, „wurde so günstig für ihn gestimmt, dass, nachdem Pythagoras durch eine grosse und schöne Rede an die Jünglinge die Gewogenheit des Rathes der Alten für sich gewonnen, er hernach auf dessen Ersuchen auch noch eine Ermahnung an die Jugend: die aus der Schule zu ihm strömenden Knaben, — und endlich auch noch eine an die Frauen gehalten habe, denn auch eine Versammlung der Frauen sei für ihn zusammenberufen worden." Diese verschiedenen Reden finden sich nun auch noch in einem Auszuge bei Jamblich, zwar ohne Angabe der Quelle, aber wie ausdrücklich bemerkt wird,[614] ebenfalls aus der Ueberlieferung herrührend. Schon Meiners, trotz seiner sonstigen Zweifelsucht, führt sie nicht ohne grosse Wahrscheinlichkeit auf denselben Dikäarch zurück, dem wir auch die obigen Nachrichten verdanken. Die Reinheit der Sprache und des Styles, welche diese Reden auszeichnet, sprechen allerdings für diese Annahme, und machen es höchst unwahrscheinlich, dass sie das Geistes-Erzeugniss eines Späteren, etwa Jamblichs selber, seyen; denn sie übersteigen in jeder Beziehung den Gesichtskreis und die Fähigkeiten dieser jüngeren Zeit. Dikaarch erschien schon früher im Gegensatze zu Aristoxenus dem Musiker, und ebenfalls einem Schüler des Aristoteles, als einer der genaueren und sorgfaltigeren Berichterstatter. Wir sahen, dass diese Genauigkeit darauf beruhte, dass dem Dikäarch schon zugänglich gewordene Aufzeichnungen und Denkwürdigkeiten von Pythagoreern zu Gebote standen, während Aristoxenus, ein sonst ebenfalls hochgeschatzter und von Cicero gepriesener Schriftsteller, seine Nachrichten aus der Sage und der mündlichen Mittheilung schöpfte. Die geschichtliche Glaubwürdigkeit oder gar die Möglichkeit der überlieferten Nachrichten lässt sich also nicht in Frage stellen. Aber auch die Aechtheit der Reden lässt sich kaum bezweifeln; und selbst ein so eingenommener und vorurtheilsvoller Kopf, wie Meiners, der sich

durch seine Verwerfung der geschichtlichen Aufzeichnungen aus der pythagoreischen Schule die Möglichkeit so genauer und in's Einzelne gehender Nachrichten, streng genommen, abschneidet, lässt sie doch inkonsequenter Weise, mit einer bei subjektiven Kritikern nicht seltenen Unterordnung ihrer Grundsätze unter den Eindruck eines vagen Gefühls, für alt und ächt gelten, und überhäuft sie mit Bewunderung. Und nichtsdestoweniger sind sie so fremdartig, und geben uns ein von den gewöhnlich herrschenden Vorstellungen über Pythagoras und das griechische Leben so abweichendes Bild, dass sie selbst einen uneingenommenen und nüchternen Alterthumsforscher stutzig machen könnten. Denn sie stellen den Pythagoras dar als öffentlich auftretenden Sittenlehrer, und lassen ihn sprechen im Geiste einer glaubensernsten Gottesfurcht und einer aus ihr hervorgehenden streng frommen Gesinnung. Es sind Predigten; Predigten unter Hellenen, im sechsten vorchristlichen Jahrhundert: die ältesten Proben geistlicher Beredsamkeit! Trotz dieser Fremdartigkeit aber entdeckt eine schärfere Untersuchung in diesen Reden so sprechende und feine, mit den geschichtlichen und persönlichen Verhältnissen so übereinstimmende Züge: sie tragen das Gepräge einer unmittelbar aus der Erinnerung stattgefundenen Aufzeichnung so unverkennbar an sich, — sie sind mit so viel Klugheit und Menschenkenntniss auf die Gunst-Erwerbung nicht blos der unmittelbaren Zuhörer, sondern auch der weiteren Kreise berechnet, — sie zeigen so viel psychologische Wahrheit, so geschickt eingeflochtene, speciell lokale Beziehungen, so treffende Anspielungen auf Dogmen des ägyptischen, dem Pythagoras so vertrauten, den Hellenen aber so ungewöhnlichen Glaubenskreises, — dass alle Einwürfe gegen ihre geschichtliche Aechtheit verstummen müssen, und der Gedanke an Erdichtung, selbst von Seiten eines so begabten Mannes wie Dikaarch, gar nicht aufsteigen kann. In der That, diese Reden erscheinen selbst noch in ihren kurzen Auszügen als solche Meister-

werke von Volksbearbeitung: so voller argumenta ad hominem, dem Zwecke, der erreicht werden sollte, und dem jedesmaligen Zuhörerkreise so angepasst. — sie verrathen einen so überlegenen, seiner Herrschaft über die Gemüther so bewussten Geist, — sie liegen dabei von dem später ausgebildeten hellenischen Ideenkreise, zumal von dem eines Denkers aus der aristotelischen Schule, so weit ab, sie sind so einfach und so alterthümlich, dass sie nicht einmal durch einen Dikäarch dem Pythagoras in den Mund gelegt seyn können.

Zugleich aber erklären die Reden selbst, wie Pythagoras zu der so befremdenden Stellung eines Sittenverbesserers kam; denn sie weisen nach, wie ihn erst die Umstände in diese von ihm selbst wohl unvorhergesehene Rolle hineindrängten. Bei der ersten Rede, die Pythagoras wenige Tage nach seiner Ankunft in einem Gymnasium, einer Ringschule, vor dem Kreise der dort versammelten Jünglinge hielt,[615] hatte er offenbar nur den Zweck, sich bei der Jugend als Lehrer der Wissenschaft bekannt zu machen, und sie zum Besuch seiner Lehr-Vorträge anzuregen, indem er ihnen das Streben nach Geistesbildung als einen der wichtigsten Bestandtheile ihres gesammten Pflichtenkreises an's Herz zu legen suchte.

Zu dem Ende begann er mit der ersten und höchsten Pflicht der Jugend: der Pietät gegen das Alter und insbesondere gegen die Eltern, indem er, „durch eine Einleitung über den Vorrang alles Früheren, Bejahrteren vor dem Späteren, Jüngeren, sowohl in der Natur als im Leben, im Weltall wie im Staat, bei Göttern wie bei Menschen" — die Ehrfurcht erheischende elterliche Würde in's Licht setzte, und dann den Dank hervorhob, den wir ihnen schulden; sowohl weil sie die Urheber unsers Lebens sind: „welchen Dank würde ein Verstorbener dem wissen, der ihn wieder in's Leben brächte; — als auch der unausgesetzten Wohlthaten wegen, die sie uns erzeigten, —

sogar schon vor unserer Geburt, und so, dass auch unser späteres Lebensglück mittelbar ihr Werk ist, während wir doch, — im Sinne jener strengen Begriffe von elterlicher und insbesondere väterlicher Gewalt, welche das gesammte Alterthum theilte, gar kein Recht gegen sie haben. Die Götter selbst gestehen den Eltern eine ihrer eigenen Verehrung gleichkommende zu, da die Eltern es sind, welche uns die Verehrung der Götter lehrten. Ja so gross ist die elterliche Würde, dass der höchste aller Götter, Zeus, schon von Homer das Ehrenprädikat eines Vaters der Götter und Menschen erhält, und so hoch der Werth der den Eltern gebührenden Verehrung, selbst in den Augen der höchsten Götter, dass Zeus und Hera Jedes ein Kind, jener die Athena, diese den Hephästos allein geboren hätten, um dadurch die kindliche, zwischen Vater und Mutter getheilte Verehrung, in sich, auf Eine Person vereinigt, zu empfangen. In dieser Pietät gegen das Alter möchten sie sich, da eine von den Unsterblichen selbst hergenommene Entscheidung zugestandener Massen das höchste Gewicht habe, ihren Stadt-Gründer und -Heros, Herakles, zum Muster nehmen, der aus Gehorsam gegen einen nur wenig Aelteren seine berühmten 12 Arbeiten unternommen, und seinem Vater zu Ehren als Siegesfeier ihrer Vollendung die olympischen Spiele gestiftet habe." Man sieht, Pythagoras argumentirte ad hominem aus dem seinen Zuhörern geläufigen, national-religiösen und sagengeschichtlichen Glaubenskreis; ganz wie ein religiöser Redner unserer Tage seine Argumente dem herrschenden religiösen Ideenkreis der Gegenwart entnimmt; und so wunderlich und fremdartig auch ein Theil dieser Argumentation für uns Jetztlebende lautet, für die jener Glaubenskreis fern steht, und insbesondere den Nimbus der Heiligkeit verloren hat, so lässt sich doch die Wirksamkeit der eingemischten religiösen Gründe bei den damaligen Zuhörern recht wohl begreifen.

Nun ging Pythagoras zu den Pflichten der jungen

Leute in den weiteren Kreisen des geselligen Lebens über. „Er hiess sie, sich gegen Freunde so zu betragen, dass sie niemals Feinde, — und gegen Feinde so, dass sie baldigst Freunde würden; und in der Ehrerbietung gegen das Alter ihre Gesinnungen gegen ihre Väter, und in der Menschenliebe gegen die Uebrigen ihre Umgangsweise gegen ihre Geschwister an den Tag zu legen. Dann sprach er von der Sittsamkeit und Zucht, und bemerkte, dass gerade das Jünglingsalter die ersten Proben des Charakters ablege, weil in diesem Alter die Begierden ihre Stärke erreichten; und dass zwar Sittsamkeit und Zucht die einzige Tugend sei, deren Aneignung allen Altern: dem Kind und und den Bejahrteren, der Jungfrau, den Frauen gleichmässig zukomme, den Jünglingen aber am allermeisten. Dabei sei sie die einzige, die zugleich das Wohl des Körpers wie das der Seele umfasse, da sie nicht blos die Gesundheit bewahre, sondern auch den Sinn für alle edleren Bestrebungen. Das werde noch klarer durch die Betrachtung des gegentheiligen Fehlers. Denn durch die Zügellosigkeit Einzelner hätten sich die vor Troja mit einander kämpfenden Griechen und Barbaren auf beiden Seiten alle ihre Unfalle zugezogen, die Griechen durch den Agamemnon, die Trojaner durch den Paris. Der Frevel des Paris, den zuchtlosen Raub der Helena habe das delphische Orakel mit 10jähriger Strafe gerächt, mit der Belagerung und Eroberung Trojas; einen andern noch ruchloseren Frevel aber, den des Ajax, des Stammes- und Stadt-Heros der benachbarten Lokrer, die bei der Einnahme von Troja verübte Schändung der Kassandra im Heiligthum der Athene selbst, habe der pythischen Gott sogar mit tausendjähriger Sühne belegt; denn die Lokrer müssten noch fortwährend zwei Jungfrauen zum Tempeldienste der ilischen Athene entsenden.“ Dies war also eine förmliche, sehr ernste Sittenpredigt, deren Argumentation, durch Beispiele aus der allbekannten hellenischen Sagengeschichte belegt, durch ihre Verknüpfung

mit der unmittelbaren Gegenwart in nächster Nähe und durch die Einflechtung der höchsten religiösen Autorität, des delphischen Orakels, ihre eindringende Wirkung nicht verfehlen konnte; die Argumentation selbst beruht auf lauter streng richtigen, zum Theil selbst feinen sittlichen Wahrheiten, und wird für uns nur dadurch auffallend, dass wir hier Dinge als reale Geschichte behandelt sehen, die wir nach unsern gewöhnlichen Schulvorurtheilen in's Gebiet der blossen Dichtung und Fabel zu verweisen gewohnt sind.

Zuletzt endlich schloss Pythagoras mit der Pflicht der Geistesbildung. „Es sei ein Widerspruch, dass man die Einsicht bei Allem als das Wichtigste betrachte, und doch weder Zeit noch Mühe auf ihre Erlangung verwenden wolle. Während die Körperbildung den gewöhnlichen Freunden gleiche, die bald abtrünnig würden, so dauere die Geistesbildung, wie ein ächter Freund, bis zum Tode aus, ja sie verschaffe Manchen noch über den Tod hinaus unsterblichen Nachruhm. Zugleich wies er an geometrischen Forschungen und an Lehrsätzen nach, wie die geistige Bildung die zum Gemeingut gewordene höhere Geistesbegabung der in jeder Gattung zu den Ersten gehörenden Männer sei; denn was diese erdacht und erfunden, das gerade diene den Andern als Mittel und Stoff zur Bildung. Und gerade sie sei ihrer Natur nach vorzugsweise mittheilbar; denn während andere Vorzüge: Stärke, Schönheit, Gesundheit, Männlichkeit gar nicht mitgetheilt werden könnten, — andere, wie Reichthum und Herrschergewalt, nicht ohne eigenen Verlust, — so sei das Wissen das Einzige, das von einem Anderen empfangen werden könne, ohne dass der Geber desshalb im Mindesten weniger besitze. Gleicher Weise, jene Besitzthümer alle sich anzueignen, stehe nicht in der Macht eines Jeden: Bildung aber könnten sich Alle nach freier Wahl erwerben. Geistesbildung gebe ein rechtmässiges und anerkanntes Uebergewicht in allen öffentlichen Angelegenheiten; Geistesbildung begründe den Vorrang der Menschen vor den

Thieren, der Hellenen vor den Fremden, — ein nicht streng geschichtliches Zugeständniss für den griechischen Nationalstolz, — der Freigeborenen vor den Sklaven, der Denkenden und Wissensliebenden (Philosophen) vor den Massen. So hoch stehe aber diese geistige Bildung über der körperlichen, dass während in der jüngst vergangenen Zeit ihre Eine Stadt, Kroton, zu Olympia sieben Sieger im Wettlauf auf Einmal aufzustellen vermocht, — Anspielung auf den bekannten ruhmreichen siebenfachen Sieg der Krotoniaten bei den olympischen Spielen, — ganz Griechenland zusammen nur sieben Weise aufzuzeigen gehabt. Jetzt aber, in der Zeit, wo Er lebe, sei nur ein Einziger vorhanden, der durch Wissensliebe (φιλοσοφία) vor Allen hervorrage.“ Denn, fügt der Berichterstatter hinzu, mit dem Namen eines Wissensliebenden, statt mit dem eines Weisen, bezeichnete Pythagoras sich selber.

Man wird wohl zugeben, dass selbst nach diesem auf uns gekommenen kurzen Auszuge die Rede ein Meisterstück war, in welchem Pythagoras seine Zuhörer an allen empfänglichen Seiten ergriff und fesselte. Der Gegenstand selbst, die Erinnerung an die für jeden wohlerzogenen und unverdorbenen Jüngling heiligsten Pflichten, der Pietät gegen die Eltern und das Alter überhaupt, die Ermahnung zu Wohlwollen, Zucht und Sittsamkeit, die Aufforderung zur Geistesbildung, als welche die Pforten zum Nahruhm aufschliesse, zur Theilnahme am öffentlichen Leben befahige und berechtige und eine der Ursachen der Nationalehre gegenüber dem Auslande sei, verstärkt durch Motive aus dem religiösen Glaubenskreis und der nationalen Geschichte, — dazu Gedanken-Wendungen, die selbst heut noch original und überraschend sind, wie jene Vergleichung der kindlichen Dankbarkeit mit der eines vom Tode Auferweckten, oder die Auffassung der geselligen Pflichten als eine ausgedehntere Anwendung der Familientugenden, oder jene Charakterisirung der Geistesbildung als eines Mitgenusses an den Denk-Ergebnissen der ausgezeichnetsten

Geister, — und ein solcher Vortrag endlich unterstützt durch eine einnehmende und würdevolle Persönlichkeit, die noch in der vollen Kraft der Mannesjahre befindlich, doch schon mit der Autorität des beginnenden Greisenalters ausgestattet war, — Pythagoras stand jetzt in seinem sechzigsten Jahre, — Alles dies, verbunden mit der Neuheit eines solchen Auftretens überhaupt, musste auf die versammelte Jugend einen, zuerst vielleicht befremdenden, dann aber hinreissenden und unwiderstehlichen Eindruck hervorbringen. Und mit welcher Feinheit war dieser Eindruck auf die Persönlichkeit des Redners zusammengedrängt, der sich am Schlusse der Rede nach der Erwähnung jener allbekannten und hochgefeierten sieben Weisen des vorhergegangenen Menschenalters als ihren einzigen jetzt lebenden Nachfolger in der Liebe zur Wissenschaft mit stolzer Bescheidenheit hinstellt. Man müsste das menschliche Gemüth und insbesondere das der leicht entzündlichen Jugend nicht kennen, wenn man über die unterjochende Wirkung einer so scharf und bestimmt ausgesprochenen Selbstschatzung auch nur einen Augenblick im Zweifel seyn wollte. Die gefahrliche schmale Gränzlinie zwischen dem Lächerlichen und Erhabenen, auf der ein solches Auftreten sich bewegte, war mit ruhiger Sicherheit durchschritten und ein enthusiastischer Erfolg war errungen. Bedenkt man nun noch die ausserordentliche Klugheit und Menschenkenntniss, mit welcher die Rede auch auf die weiteren Kreise der Erwachsenen und Bejahrteren, der Verwandten und Eltern berechnet war, denen die Kunde von diesem Vortrag durch die begeisterten Jünglinge zukommen musste, und die ihre theuersten Interessen: die Pflichten der Pietät, der Zucht und Ehrbarkeit von dem Fremdling so eindringlich vertreten sahen, so musste der hervorgebrachte Eindruck mit seiner Verbreitung durch die Stadt lawinenartig wachsen.

Er war in der That so bedeutend, dass der Rath der Tausend, die regierenden Häupter der Bürgerschaft,

sich bewogen fühlte, auch seinerseits den Aufsehen erregenden Fremden amtlich zu hören.[616] „Sie beschieden demnach den Pythagoras vor sich, und nachdem sie ihn wegen der zu ihren Söhnen gehaltenen Rede belobt, forderten sie ihn auf, wenn er sonst noch Etwas zu gemeinem Besten der Krotoniaten zu sagen habe, so möge er es den versammelten Vorstehern der Bürgerschaft kund thun.“ So entscheidend war also schon der Erfolg gewesen, dass Niemand mehr daran dachte, nach der Befugniss zu einem so ungewöhnlichen Auftreten zu fragen, sondern dass man dem Pythagoras die Stellung eines Sittenpredigers ohne Weiteres einräumte. Diese günstige Stimmung benutzte denn Pythagoras mit eben so viel Umsicht als Energie, und es ist wahrhaft Erstaunen erregend, mit welcher sicheren Entschiedenheit er, — das Eisen schmiedend, da er es heiss fand, — geradezu auf sein Ziel los ging, sich der Herrschaft über die Gemüther, die er zu seinen Plänen nöthig hatte, völlig und dauernd zu bemächtigen. Dieses Erstaunen würde sich noch durch die Unbegreiflichkeit steigern, wie Pythagoras, wenn auch mit allem denkbaren Scharfsinn ausgerüstet, bei einem erst so kurzen Aufenthalt in Kroton sich doch schon eine so genaue Kenntniss der inneren Gebrechen des krotoniatischen Gemeinwesens verschafft haben konnte, als die jetzt folgende Rede voraussetzt, wenn uns nicht eine andere überlieferte Nachricht den Schlüssel zu diesem Rathsel böte; eine Nachricht, die zugleich beweist, wie genau und in's Einzelne gehend die Kunde der Alten von diesen Zeiten war, und wie ausführlich die geschichtliche Literatur, in deren Bruchstücken uns noch so viele Aufschlüsse erhalten sind. Es wird nämlich einfach berichtet,[617] die krotoniatischen Frauen seien zur Deinono, der Gattin des Brontinos, gekommen, — mit dem also Pythagoras in näherer Verbindung stand, was sich bei einem erst so kurzen Aufenthalt nur dadurch erklärt, dass er dessen Gastfreundschaft genoss, — und hätten sie gebeten, den Pythagoras auf das Unwesen der

Nebenfrauen und der ungesetzlichen ausserehelichen Verbindungen aufmerksam zu machen, und ihn zu vermögen, dass er doch ihren Männern desshalb in's Gewissen rede und sie zu einem ehrbareren und pflichtgemässeren Betragen ermahne. Die Deinono, eine Frau von ausgezeichnetem Geist und Charakter, habe dies gethan, und Pythagoras habe sich denn auch zu dem erbetenen guten Werke bereit finden lassen. Diese kurze Nachricht gewährt uns allen wünschbaren Aufschluss und verscheucht alle scheinbare Unbegreiflichkeit, indem sie uns den Pythagoras bei dem Empfang jener Aufforderung wohl vorbereitet zeigt. Ja, sogar die Aufforderung selbst, obgleich sie in der rege gewordenen Neugier nach dem so viel besprochenen Fremden natürlich genug begründet ist, möchte doch nicht ganz ausser allem Zusammenhang mit den geheimen Unterhandlungen der Deinono und ihrer Verbündeten gestanden haben; auch an solchen Fäden hängen die menschlichen Dinge. Genug, Pythagoras ergriff und benutzte die ihm dargebotene Gelegenheit auf eine meisterhafte Weise.

Auch jetzt ging er wieder vom religiösen Standpunkt aus.[618] „Er empfahl den versammelten Vätern den Dienst der Musen, damit diese die im Gemeinwesen vorhandene Eintracht in ihren Schutz nähmen und erhielten; denn von diesen Gottheiten, die mit Einem gemeinsamen Namen angerufen sich vorzugsweise gemeinschaftlicher Ehren erfreuten und einen und denselben Reigen gemeinsam schlängen, komme Uebereinstimmung, Harmonie, Gleichmaass und überhaupt Alles, was die Eintracht der Gemüther hervorbringe; und zwar zeige sich ihre Macht nicht blos in den edelsten Künsten und Wissenschaften, sondern auch in der Uebereinstimmung und Harmonie der Dinge.“ Dieser Eingang, der bei dieser Gelegenheit und vor dieser Versammlung unseren Ohren überraschend genug klingt, mag dies nicht weniger für die damals Versammelten gewesen seyn. Denn die höhere kosmische Auffassung

der Musen, — obgleich diese in dem damaligen Vorstellungskreise noch reale Gottheiten waren und keineswegs allegorische Dichtergestalten, — stand doch auch dem gewöhnlichen Volksglauben völlig fern. Das rednerische Kunstmittel: mit Unerwartetem und Neuem die Gemüther zu überraschen und zu spannen, das hiernach Pythagoras sogleich im Beginn seines Vortrags in Anwendung brachte, wird also wohl seine Wirkung nicht verfehlt haben. „Dann", fuhr Pythagoras fort, „sollten sie beherzigen, dass sie die Vaterstadt als ein von der Masse der Bürger ihnen anvertrautes gemeinschaftliches Unterpfand besässen, und dass sie dieselbe als Solche verwalten müssten, welche dieses anvertraute Gut auch auf ihre Nachkommen vererben wollten. Das werde aber mit Sicherheit nur dann der Fall seyn, wenn sie sich gegen alle Bürger gleich erzeigten und auf Nichts mehr ihr Augenmerk richteten, als auf das Recht. Im Gefühl, dass die Gerechtigkeit aller Orten nothwendig sei, verehrten desshalb die Menschen als Beisitzerin des Zeus, des höchsten Gottes in der überirdischen Welt, die Themis, die Weltordnung; und als Beisitzerin des Pluto, des Todtengottes in der Unterwelt, die Dike, die vergeltende Gerechtigkeit; und als Beherrscherin der Staaten und des irdischen Lebens das Gesetz; damit Der, welcher ungerecht verwalte, worüber er gesetzt sei, erscheine als Einer, der sich gegen die gesammte Weltordnung zugleich vergehe. Den Beisitzern der Rathsversammlungen zieme es daher nicht blos keines Namens der Götter beim Eide zu missbrauchen, sondern auch noch weiter ihre Reden solchergestalt einzurichten, dass sie ganz ohne alle Eide Treue und Glauben bewirkten." Wie sehr dieser Theil der Rede geeignet war, die durch den Eingang hervorgebrachte Wirkung zu erhalten und im höchsten Grade zu steigern, bedarf kaum der Bemerkung. Der Gegenstand selbst: der Besitz und die gesicherte Vererbung der Staatsgewalt dargestellt als abhängig von der Gerechtigkeit in der

Verwaltung des anvertrauten Gutes und von dem durch sie hervorgebrachten Treuglauben der regierten Mitbürger, — und diese nämliche Gerechtigkeit als geschützt von den Mächten der Weltordnung und der Vergeltung nach dem Tode, den höchsten Gottheiten des Himmels und der Unterwelt, — das war allerdings eine Vereinigung von unmittelbar praktischen Interessen und höchsten sittlichen und religiösen Gefühlen, die den Vätern des krotoniatischen Gemeinwesens in die verborgensten Tiefen der Herzen greifen musste. Die daran geknüpfte Nutzanwendung von der Heiligkeit der Eide und der strengen Wahrheitsliebe in politischen Verhandlungen war begreiflicher Weise im Alterthum eben so brennend, als noch heutigen Tages. Der grosse Menschenkenner und der grosse Redner kommen also auch hier gleichmässig zum Vorschein. Dabei musste die der Argumentation zu Grunde liegende politische Gesinnung, — dieselbe, welche Pythagoras durch sein ganzes Leben festhielt und seiner Schule einflösste, — den Zuhörern rein und untadelig erscheinen, denn sie schloss sich an die in Kroton bestehende, aus der Vorzeit überlieferte aristokratische Verfassung an, und betrachtet diese, wenn auf Sittlichkeit und Religiosität gegründet, als die sich von selbst verstehende Regierungsform; sie war also in ihren Augen, wie wir sagen würden, streng konservativ. Und ein ganz ähnliches altkonservatives und durch die Alterthümlichkeit ehrwürdiges Gepräge mussten in ihren Augen auch die in die Argumentation verflochtenen Götterbegriffe tragen; denn es waren zwar einfache Grundbegriffe aus der ägyptischen Glaubenslehre, für einen Aegypter und für Pythagoras, als die gemeinüblichsten und verbreitetsten des täglichen sittlichen Lebens, gewöhnlich und geläufig, für die damaligen Griechen aber nur aus ihrer älteren Theologie, wie sie z. B. in den Schriften eines Hesiod überliefert war, noch halb bekannt, und aus dem populären Vorstellungskreise schon fast verschwunden.

Dies war der erste Theil der Rede; er betraf, wie wir sahen, die Grundsätze der öffentlichen Moral, die einzigen festen Fundamente einer jeden dauernden Regierungsgewalt. Nun ging Pythagoras zur Heilighaltung der Familie und der Ehe über, als den einzigen unerschütterlichen Grundlagen des bürgerlichen und Privatlebens. „Er hiess sie also ihr Hausregiment so zu führen, dass man den Grund der Zuneigung und Vorliebe für ihre Familie auf diese zurückführen könne; ihre Kinder als voll- und ebenbürtig zu behandeln, und als Solche, die auch allein unter den Lebenden das Gefühl dieses Begriffes besässen; im Umgange mit ihren Frauen, den Genossinnen ihres Lebens, immer zu beherzigen, dass andere Verträge durch schriftliche Urkunden und Steintafeln, der Vertrag mit der Gattin aber durch die Kinder befestigt werde; sie sollten sich bestreben, von den Ihrigen geliebt zu werden, nicht durch das Naturgefühl allein, das sie sich nicht zum Verdienste anrechnen könnten, sondern durch ihre, der Väter, eigene Zuneigung, denn nur das sei eine Gutthat aus freiem Antrieb.“ Man sieht, dass sich Pythagoras der Familien-Glieder annahm, die nach den strengen Begriffen des gesammten Alterthumes der ganz unbeschränkten Gewalt des Familienhauptes unterworfen waren; und vor dem Missbrauche dieser oft sehr harten väterlichen Gewalt warnt hier Pythagoras. Dies ist wieder einer jener Züge der zugleich edlen und klugen Handlungsweise, die wir Pythagoras bei diesem ganzen ersten Auftreten befolgen sehen: dass er die Interessen der unter den Zuhörern nicht Anwesenden vertritt, und so zugleich durch Führung ihrer Sache ihre Herzen gewinnt; denn dass, Was er gesprochen, den Abwesenden wiedererzählt werden würde, darauf konnte er rechnen. Und nun kam der wichtigste Theil seiner Rede. Denn: „nun ermahnte er sie den ernstlichen Entschluss zu fassen, nur mit ihren gesetzmässigen Frauen des ehelichen Umganges zu pflegen, damit nicht auch diese durch die Vernachlässigung

und Pflichtvergessenheit ihrer Männer sich verleitet fänden, die Nachkommenschaft durch Bastarde zu verfälschen.“ Man muss gestehen, dies war eben so deutlich und eindringlich, als kühn geredet; denn das Halten von Nebenweibern war, wie sich aus der früher geschilderten Sittenverderbniss unschwer begreift, so allgemein, dass es wie der alte Berichterstatter sagt, geradezu als Landesbrauch galt. Dies war also in der That ein sehr gewagter Eingriff in die Privat-Gerechtsame der regierenden Häupter, der dem kühnen Fremdlinge übel bekommen konnte, denn die Mehrzahl der Hörer war wohl gleich stark dabei betheiligt. Pythagoras liess also begütigende Mahnungen nachfolgen: Aufrufe an ihre Grossmuth und ihre Ehrliebe und an die Furcht des üblen Beispiels. „Sie möchten bedenken, dass die Frauen auf ihren Schutz angewiesen seyen; denn wie Schutzflehende hätten sie dieselben vom Heiligthume des elterlichen Heerdes vor dem Angesicht der Götter unter Opferspenden zu ihrem eigenen Heerde eingeführt.“ Das Asylrecht der Tempel und Altäre, mit denen hier der häusliche Heerd verglichen wird, galt im Alterthume als das Heiligste und Unverletzlichste, unmittelbar unter dem Schutze der Götter Stehende. Die politische Nothwendigkeit dieses Schutzes in den ewigen Fehden des Alterthums, und die religiöse Scheu vor den Göttern, die ihre Heiligthümer überwachend gedacht wurden, brachten diese Ansicht gleichmässig hervor. Die Lage der Frauen mit der der Schutzflehenden gleichzustellen war also der eindringlichste Aufruf sowohl an die Grossmuth, als an das religiöse Gefühl. „Sie sollten durch Ordnung und Ehrbarkeit sowohl den Genossen des Hauses, das die Frau jetzt bewohne, als auch den Bürgern der Stadt ein Beispiel und Vorbild geben; sie sollten bedenken, dass Keiner irgend wie sich vergehen dürfe, damit nicht bei blosser Furcht vor der Strafe der Gesetze das Unrecht dennoch im Verborgenen geschehe, sondern damit man aus wahrer Ehrerbietung vor der Tugend nach

der Gerechtigkeit mit allem Eifer trachte.“ Und nun, da die auf eine so überraschende Anforderung gewiss nicht gefassten und darum nicht wenig verblüfften Zuhörer dem Redner ein wunderbares Schauspiel aufgeregter und mit einander kämpfender Gefühle darbieten mochten, half er den etwanigen gährenden guten Entschlüssen eifrig drängend nach, indem er sie beschwor, „sich rasch zu entschliessen und in ihrem Handeln kein Zögern und Zaudern zuzulassen, denn bei allem Handeln das Angemessenste und Beste sei gerade das Ergreifen des Augenblicks.“ Zugleich schleuderte er auf die unseligen Veranlasserinnen der häuslichen Zerwürfnisse das Verdammungs-Urtheil: „es sei der verabscheuenswertheste und grösste Frevel, Zwietracht in die Familien zu säen und die Kinder und Eltern von einander zu reissen“; ein Ausspruch, der langdauernden Nachhall fand und den Pythagoreern in ihren späteren Unfallen mit bitterem Grolle wieder zugerufen wurde. „Sie möchten sich also rathen lassen und bedenken, dass freilich Der der Trefflichste sei, der von sich selbst vermöge sein Bestes vorzusehen, und nur der Zweite Derjenige, der aus den Unfallen Anderer das ihm Zuträgliche einsehen lerne, der Beklagenswertheste aber Der, welcher abwarte, dass er durch eigne üble Erfahrungen über sein Bestes belehrt werde.“ Auch möge man ihm diese Bemerkungen nicht verübeln; „er hoffe vielmehr, er werde, in einem Ehrenkampfe begriffen, seines Zweckes nicht verfehlen, wenn er es den Siegern im Wettlaufe nachthue, die ja auch nicht darauf ausgingen, Denen, die sie bekämpfen, wehe zu thun, sondern nur darnach strebten, den Sieg zu erringen; eben so wolle auch Er ihnen, den Verwaltern des Staates, sich nur verbindlich erweisen, und nicht Widerspruch erregend verletzen, sondern willigen Hörern nützen.“ Einen solchen Widerspruch setze er aber unter ihnen gar nicht voraus, da er ihnen Allen ein Streben nach dem Ehrenhaften zutraue; „er ermahne daher jeden an wahrer Ehre und gutem Rufe Festhaltenden, in

Wirklichkeit so zu seyn, wie er Andern scheinen möchte. Ehre aber und Ruhm müssten noch hehrer und heiliger gehalten werden, als selbst Berathung und Staatsgeschäfte; denn diese beträfen nur Menschen und menschliche Angelegenheiten, jene aber erstreckten sich bis zu den Göttern.“ Reinheit des Rufes gezieme sich aber für die Krotoniaten um so mehr, als ihre Stadt einst von Herakles zur Erhaltung des Ehrengedächtnisses ihres Namensvaters Kroton gegründet worden sey. „Denn als Herakles auf seinem Zuge durch Italien bei einem nächtlichen Ueberfall von Lakinos, — nach welchem das Lakinische Vorgebirg mit dem Tempel der Hera seinen Namen erhielt, — den zu Hülfe eilenden Kroton aus Irrthum erschlagen hatte, weil er ihn in der Dunkelheit der Nacht für einen Feind gehalten, so habe er sich erboten, um das Grabmal des Kroton eine ihm gleichnamige Stadt zu erbauen, damit auch Er an der Unsterblichkeit Theil habe. Als dankbare Anerkennung dieses dem Gedächtniss ihres Ahnen bewiesenen Wohlwollens sollten sie sich daher auch bestreben, dieses Gedächtniss durch ein untadeliges Regiment unbefleckt zu erhalten.“

So lautete der Inhalt dieser zweiten Rede. So kurz und knapp der überlieferte Auszug ist, so reicht er doch vollkommen hin, von dem wesentlichen Gedankengewebe der Rede einen genügenden Ueberblick zu geben; sie enthält gar kein blos rednerisches Flittergold, gar kein blos auf die Persönlichkeiten und ihren subjektiven Ideenkreis berechnetes Motiv, sondern alle Argumente sind echtes gediegenes Metall; jedes auch für sich betrachtet hält die Prüfung aus, denn es ist an sich richtig und wahr, und sowohl dem Ernste des Gegenstandes, wie der Würde des Redenden und der Hörer vollkommen angemessen; dazu die grosse rednerische Kunst, die Gemüther nicht blos aufzuregen und zu einem Entschlusse hinzudrängen, sondern auch die aufgeregten wieder zu besänftigen und für unangenehme Wahrheiten zugänglich

zu machen, die besonders gegen den Schluss hin auf eine so edle und kluge Weise hervortritt. Wenn, wie der Erfolg nicht bezweifeln lässt, die Ausführung im Einzelnen der Grossartigkeit des Ganzen entsprach, so war die Rede über alles Lob erhaben; die Vereinigung der glänzendsten Gaben eines Denkers, Sittenlehrers und Redners. Wie vollkommen aber Pythagoras seinen Zweck erreichte und wie gross die Macht war, die er über die Gemüther gewonnen hatte, beweist der Erfolg:[619] Der Rath beschloss auf diese Rede die Verbindung mit den Nebenweibern aufzulösen und, gleichsam als ein Denkmal der neugegründeten Sittenordnung, den Musen einen Tempel zu erbauen. Zugleich erhielt Pythagoras den Auftrag zur völligen Durchführung seiner Sittenreform auch noch eine Ansprache an die Knaben im Tempel des pythischen Apollo, und an die verheiratheten Frauen im Tempel der Hera zu halten. Welche unglaubliche Aufregung in Folge dieser Beschlüsse sich durch die ganze Stadt verbreiten musste, ist unschwer zu begreifen. Wie viele gestörte Ehen mochten nun den Frieden wieder bei sich einkehren sehen; wie Mancher unter den gestrengen Vätern der Stadt mochte nun seit langer Zeit zum ersten Mal wieder der neugewonnenen Segnungen des Familienglückes sich erfreuen, und mit Genugthuung auf den Lorbeeren seines heroischen Entschlusses ausruhen; und insbesondere wie viel begeisterte Segnungen mochten von weiblichen Lippen auf den Urheber eines so unerwarteten und so beispiellosen Umschwunges der Dinge zum Himmel aufsteigen. Die etwanigen Misstöne, von den bisher unterhaltenen und nun abgedankten Nebenfrauen und ihrer Verwandtschaft und Freundschaft ausgehend, die offenbar den niederen Klassen des Volkes angehörten, mochten dabei leicht ungehört verhallen, und Niemand mochte wohl in diesem Augenblicke ahnen, dass Pythagoras durch seine Sittenreform in dieser unteren Volksschichte die ersten Gährungen einer Unzufriedenheit aufregte, die einst als ein unheilschwangeres

Gewitter über ihn und seine Schule und die ganze aristokratische Parthei sich zusammenziehen, und ihrer Aller Untergang mit sich führend ausbrechen sollte. Denn wie tief und dauernd die Erbitterung war, mit der in den untern Volksklassen diese Reform empfunden wurde, die ihnen einen guten Theil ihres wenn auch nicht gesetzlichen, aber gerade desshalb um so mächtigeren Einflusses auf die regierenden Herren mit Einem Schlag aus den Händen wand, beweisen die Aeusserungen, welche lange Jahre nachher fielen, als diese nämliche Volksparthei die Aristokraten in einem Aufstande gestürzt, verjagt und ihrer Güter beraubt hatte und nun auch sogar die Kinder zu ihren verbannten Eltern in's Elend trieb, unter dem höhnenden, von treuem Gedächtniss für den erhaltenen Schlag zeugenden Vorwande: man dürfe die Kinder nicht von den Eltern trennen; „es sei ja der höchste Frevel, wenn man die Kinder und Eltern auseinander reisse.“ Noch aber wagte kein Widerspruch laut zu werden; Pythagoras hatte sich, wie im Sturme, ein unermessliches Ansehen und einen unbeschränkten Einfluss erobert, und seine Stellung schien, so lange das bestehende Regiment dauerte, unerschütterlich. Man nannte ihn, so sagt der alte Berichterstatter, nur den göttlichen.[620]

Die beiden vom Rath ihm aufgetragenen Reden konnten diese Stellung kaum noch mehr befestigen; denn die Herzen der Frauen hatte er schon jetzt gewonnen, und die Kinderwelt konnte nur das Echo der Eltern und insbesondere der Mütter seyn; doch ist es nicht uninteressant zu sehen, wie er auch hier den Ton für seinen jedesmaligen Zuhörerkreis zu treffen verstand und Allen gerade Das wurde, was für sie passte. Vor der aus den verschiedenen Schulen zusammenströmenden Knabenversammlung im Tempel des Apollo begann er damit,[621] sie zu einem gesitteten Betragen zu ermahnen, und z. B. „weder selbst zu schimpfen, noch auch das Schimpfen Anderer zu erwiedern, rechten Eifer auf das Lernen zu

wenden, und jetzt sich des Hörens zu befleissigen, damit sie sich einst zum Reden befähigten. Aus einem wackeren gesitteten Knaben, könne man auch erwarten, werde ein braver und tüchtiger Mann werden, aus dem Gegentheil sei das schwer, und von einem geradezu schlechten Anfang an zu einem gesegneten und guten Ende zu gelangen, sei ganz unmöglich.“ Wären sie aber, wie sie seyn sollten, „so genössen sie auch die besondere Gewogenheit der Götter. Zu Bittgängen und Processionen, z. B. in der Dürre um Regen zu erflehen, nehme man daher immer Kinder und Knaben, weil die Gottheit sie gerne erhöre; Kinder, weil als unschuldig betrachtet, hätten freien Zutritt zu den Tempeln; die menschenfreundlichsten Götter, Apollo und Eros, würden daher auch als Knaben und Kinder abgebildet, ja zu Ehren von Kindern seyen selbst Kampfspiele, wie das pythische, nemeische und isthmische gestiftet. Die Knaben von Kroton stünden aber noch unter der besonderen Vorsorge des Apollo, — in dessen Tempel sie gerade versammelt waren; — denn als die erste Kolonie nach Kroton geführt worden, habe der Gott in einem Orakelspruch dem Kolonieführer Kinder und Nachkommenschaft verheissen, wenn er seine Kolonie hierher nach Italien führe. Dies sollten sie also beherzigen: Apollo selbst habe sich ihrer Geburt angenommen, und die übrigen Götter insgesammt sorgten für ihr jetziges Alter; sie sollten sich also auch ihrer Liebe würdig beweisen. Um aber glücklich in's höhere Alter zu gelangen, sei der beste Weg, Denen, die vor ihnen dahin gekommen, gleich von Anfang an nachzufolgen, ihnen zu gehorchen und sich ihnen in Nichts widerspenstig zu erzeigen; dann würden sie später mit Recht verlangen können, dass die Jüngeren auch ihnen wieder gehorchten.“ Man sieht, es ist dasselbe Thema, wie in der Rede an die Jünglinge, dieselben religiös-sittlichen und sagengeschichtlichen Argumentationsmittel; nur aus einem andern, der Knabenwelt angemesseneren Tone. Der Unterschied zwischen diesem und

dem in der Senatsrede kann wohl kaum grösser gedacht werden.

Die im Heratempel gehaltene Rede an die Frauen[622] ist uns in den verwirrtesten Auszügen überliefert, wahrscheinlich schon gleich aus unzusammenhängenderen Erinnerungen, — wie sie von Frauen zu erwarten sind, — in diesem Zustande niedergeschrieben. Doch lässt sich durch eine einfache Versetzung der einzelnen Redeglieder die nothwendige innere Gedankenordnung leicht wieder herstellen. Mit einer lobenden Anerkennung der weiblichen Frömmigkeit, die sich in der Mitte des Auszugs ziemlich ausführlich vorfindet, muss die Rede als mit der gewöhnlichen rednerischen captatio benevolentiae begonnen haben, dies erfordert der Gedankengang, der von den Pflichten gegen die Götter zu denen des geselligen Verkehres übergeht, und mit Ermahnungen zur Heilighaltung der Ehe und zur Treue gegen die Männer schliesst. „Der weise Erfinder der Sprache, sei er nun ein Gott, oder ein Dämon, oder ein Mensch, — so begann Pythagoras klüglich spannend; denn kein menschlicher Scharfsinn konnte aus diesen Worten ahnen, wo er hinaus wolle, — habe, in Betracht der dem weiblichen Geschlechte vorzugsweise eigenen gottesfürchtigen Gesinnungen und gleichsam zum Zeichen einer näheren Verbindung und Verwandtschaft, dem weiblichen Geschlechte in den verschiedenen Altersstufen und den Göttinnen einerlei ehrende Beinamen ertheilt; so heisse die Unvermählte: Jungfrau, Kora, wie die heilige Jungfrau, die Proserpina; die Verheirathete: Frau, Nymphe, wie unsere lieben Frauen, die Quell- und Haingöttinnen; die, welche Kinder haben, Mutter, wie die Mutter Gottes (des Dionysos) oder die Mutter der Götter (des Dionysos und der Proserpina), die Demeter;“ (dies war also ein Argumentum ad hominem; denn dass die Sache sich umgekehrt verhält, konnte dem Pythagoras schwerlich entgangen seyn); „aus demselben Grunde seyen es auch Frauen, welche in Delphi und Dodona die

Orakel ertheilten.“ Diese Gottesfurcht bestehe aber wesentlich in der Gesinnung; „denn so gut, wie sie wünschen würden, wenn ein Anderer für sie ein Gelübde oder eine Fürbitte thun wollte, dass dieser brav und gut wäre, weil die Götter sich Solchen günstig bewiesen; so müssten auch sie selbst sich der Tugendhaftigkeit auf's Höchste befleissigen, damit die Götter ihren Gebeten ein geneigtes Ohr liehen. Daher brächten sie auch am besten, selbst und ohne Dienerschaft, — gleichsam als Zeichen ihres guten Willens — Erzeugnisse ihrer eigenen Hände, wie Backwerke oder Kuchen, oder Honigwaben und Rauchwerk dar; dagegen mit Blutigem und Ermordetem sollten sie die Gottheit nicht verehren (des Pythagoras bekannte Abneigung gegen die blutigen Opfer, die er auch aus seinem eigenen gereinigten Kulte verbannte); sie sollten auch nicht so Viel auf Einmal verschwenden, als ob sie gar Nichts mehr wieder darbringen wollten (dies war also offenbar gegen das Prunken mit einer zahlreichen Dienerschaft und einem grossthuerischen Aufwande bei den Opfern gerichtet). Und indem er nun weiter durchging, was zu einer gottgefälligen Gesinnung gehört, forderte er sie auch zur Einfachheit und Sparsamkeit in der Kleidung auf,“ d. h. er griff, wie alle Sittenverbesserer, den übertriebenen weiblichen Aufwand in Putz und Kleidung an. Dies war bei den Frauen ein eben so heikler und schwieriger Punkt, wie die Abschaffung der Nebenfrauen in der Männerwelt, und möchte auch wohl unter gewöhnlichen Verhältnissen auf einen noch entschiedeneren Widerstand gestossen seyn. Ein Mann aber, der jenes letztere eben erst durchgesetzt hatte, und der erkenntlichsten Dankbarkeit der Frauen gewiss war, durfte schon eine solche Forderung an sie wagen. Es war das Wenigste, womit sie das grosse Opfer der Männer erwiedern konnten. Für alle Hausväter aber war dies eine freudige Ueberraschung, und ein von Pythagoras weise berechnetes Mittel, auf alle etwa noch nicht ganz

verharrschten Wunden einen lindernden Balsam zu legen. Dann ging er zu ihren geselligen Pflichten über, „ermahnte sie, sich eines guten Leumundes zu befleissigen, von Andern nur Gutes zu reden, und darauf zu sehen, dass auch die Andern nur Gutes von ihnen reden könnten.“ Das werde ihnen um so leichter werden, „da sie ja ohnehin untereinander mit so viel Gefälligkeit und gutem Treuglauben verkehrten; einander z. B. Kleider und Schmucksachen ohne alle Zeugen liehen, ohne dass doch daraus je Streitigkeiten und Rechtshändel entstünden; so dass die alten Sagendichter von drei Frauen, den Töchtern des Phorkys, den friedlichen gemeinschaftlichen Besitz und Gebrauch Eines Auges hätten erzählen können; eine Sache, die, — wie Pythagoras mit vieler Artigkeit hinzufügt, — von drei Männern berichtet geradezu unglaublich gewesen wäre.“

Und nun sprach Pythagoras über ihren Umgang mit den Männern. „Es sei natürlich, und selbst die Väter sähen dies dem weiblichen Gefühle nach, dass sie für ihre Männer eine grössere Liebe hegten, als selbst für Vater und Mutter. So sollten sie denn auch diese Liebe in einem gefälligen und sanften Betragen gegen ihre Männer zeigen, ihnen nie Widerpart halten, sondern sich stets gerade dann als die Siegerinnen betrachten, wenn sie ihnen nachgäben.“ Die Ehe aber sollten sie rein und heilig halten. Diese Reinheit und Heilighaltung bestehe aber in der ausschliesslichen ehelichen Treue und in der Verabscheuung jeder ehebrecherischen Verbindung, und nicht in der Beobachtung äusserer Sühnungsgebräuche, wie es z. B. allgemeine Satzung im Alterthume war, dass die Frau nach dem ehelichen Verkehr sich erst religiösen Ceremonien unterwerfen musste, ehe sie die Heiligthümer der Götter wieder betreten durfte. Im Gegensatz mit dieser allverbreiteten Denkweise „that er den, wie der alte Berichterstatter sagt, berühmt gewordenen Ausspruch: Aus den Armen ihres Mannes könne die Frau rein und

gottgefällig vor die Altäre treten, aus den Armen eines Fremden nie.“ Dieser Ausspruch charakterisirt denn auch allerdings den religiösen Reformator, der, obgleich selbst Priester, die religiöse Gesinnung über die hergebrachten religiösen Satzungen stellt; jene, wie es in dieser ganzen Rede geschieht, als die Grundbedingung betrachtet, welche diesen erst ihren Werth gibt, und die Erfüllung der sittlichen Pflichten, als die beste Bethätigung dieser religiösen Gesinnung. Alle religiösen Reformatoren, von Zoroaster und den Propheten des Alten Testaments an bis zu denen der modernen Zeit, standen auf diesem Boden und gingen von diesem Grundsatze aus. Schliesslich ermahnte nun Pythagoras die Frauen, „mit dem Beispiele eines im Alterthum hier in der Nähe von Kroton durch seine eheliche Liebe berühmt gewordenen Mannes, des Odysseus, zu wetteifern, der aus den Händen der Kalypso die Unsterblichkeit verschmäht habe, um der Penelope treu zu bleiben; einen gleichen Ruhm der Tugend gegen ihre Männer möchten auch sie erwerben.“ Der Erfolg der Rede war ganz so, wie ihn Pythagoras erwarten konnte. „Es wird überliefert,“ sagt der alte Berichterstatter, „Pythagoras habe bei den Frauen eine solche Sinnesänderung hervorgerufen, dass, da — wohlbemerkt! — keine mehr *gewagt* habe, die kostbareren unter ihren Kleidern zu tragen, sie dieselben alle in den Tempel der Hera geschenkt hätten, viele Tausende an der Zahl.“

Es schien zweckmässig, diese Reden in den überlieferten Auszügen getreu mitzutheilen und sie dem Verständnisse näher zu bringen, damit sich der Leser sein Urtheil selbst bilden könne. Man wird alles im Eingang Bemerkte bis in's Einzelnste bestätigt finden. Die Aechtheit und streng geschichtliche Wahrheit der mitgetheilten Auszüge kann nicht in den mindesten begründeten Zweifel gezogen werden. Was wir daher früher aus den überlieferten Angaben über die Menge und Ausdehnung der den Alten zu des Aristoteles und der Ptolemäer Zeit

zugänglichen und vor Augen liegenden Quellenschriften aus den Aufzeichnungen unmittelbarer, mit dem Pythagoras und den damaligen Ereignissen gleichaltriger Zeitgenossen und Schüler berichteten, bewährt sich schon gleich bei diesem ersten Auftreten des Pythagoras auf's Vollständigste. Mit den Resten einer gleichaltrigen, unmittelbar unter dem Eindrucke der Ereignisse niedergeschriebenen ausgedehnten Literatur und literärisch sicherer Kunde haben wir es also in diesen überlieferten Nachrichten zu thun; und nicht mit den unsicheren Traditionen einer blos mündlich fortgepflanzten Erinnerung, wie die Neueren sich dies geträumt haben. Es wird sich immer mehr herausstellen, dass ein grosser Theil der neueren Skepsis im allerstrengsten und wörtlichsten Sinne Nichts ist als ein Erzeugniss der Unkunde, und einer unverzeihlichen arbeitsscheuen Leichtfertigkeit in der Durchforschung der alten Literatur-Reste, die sich zwar allerdings in einem üblen Zustande befinden und zu einem bequemen Gebrauch sehr wenig geeignet sind, übrigens aber vor Aller Augen offen liegen. Zugleich bedarf es kaum der Bemerkung, dass diese Berichte, in so grellem Widerspruche sie auch mit unsern jetzt herrschenden Schulmeinungen sich befinden mögen, doch mit dem gesammten bisherigen Lebensgange des Pythagoras in bester Uebereinstimmung stehen, und dass von dem Zöglinge der ägyptischen und asiatischen Priesterwissenschaft, dem in den Priesterstand selbst Aufgenommenen, mit allen bedeutenderen Weihediensten Griechenlands Vertrauten vielleicht, — den herrschenden Vorurtheilen der Zeitgenossen gemäss, — weniger Geist und Genie, zuverlässig aber nicht weniger Religiosität und fromm-sittlicher Sinn zu erwarten war. Ueberdenkt man aber ruhig prüfend die Charakterzüge, welche aus diesen Reden, selbst noch in den schmucklosen kurzen Auszügen, hervorleuchten, und vergleicht man sie mit dem Charakterbild, das der bisherige Lebensgang gewährt, so wird kein Denkender aus der vorwiegend religiösen Richtung des

Pythagoras auf einen beschränkten, und desshalb frommer Gläubigkeit ergebenen Geist schliessen, sondern es tritt uns vielmehr das Bild eines Mannes entgegen, der mit einem eben so tiefen religiösen Gefühle begabt ist, als mit einer mächtigen, schon früh in den Regungen eines heissen Wissensdurstes sich verrathenden Intelligenz, und zugleich mit einer gerade auf ihr Ziel losgehenden und mit unüberwindlicher Zähigkeit daran festhaltenden Charakter-Energie. Es ist dies eine zwar nicht gerade häufige, aber darum noch keineswegs unmögliche Verbindung von Gaben des Gemüthes, des Geistes und des Charakters, die vereinigt einen wahrhaft grossen Mann bilden können. Und dass wir es hier mit einem solchen zu thun haben, mit einem Geiste ersten Ranges, das wird nach dem Bisherigen wohl Niemand im Ernste läugnen; mit einem Manne, der, wenn auch ein Kind seiner Zeit und von den Bildungs-Einflüssen seiner Jugendjahre bestimmt, doch mit einer seltenen geistigen Begabung ausgerüstet seyn musste, um die beiden Richtungen seiner Zeit: die religiös-sittliche Gläubigkeit, welche noch aus den vergangenen Jahrhunderten übrig war, und das erwachende Streben nach Wissenschaft in einem so hervorragenden Grade in sich zu vereinigen. Denn die Fähigkeit: die Strebungen einer Zeit in sich zusammen zu fassen und auf ihren Gipfelpunkt zu steigern, sich zum Träger und Ausdruck einer Zeit-Richtung zu erheben, das ist das Geheimniss, das die Heroen der Menschheit in allen Zweigen menschlicher Thätigkeit zu Dem macht, was sie sind. Und ein solcher Repräsentant seiner Zeit ist Pythagoras.

Eröffnung der Vorträge.

Unter welchen ganz anderen Verhältnissen, als früher in Samos, eröffnete nun Pythagoras seine Schule in Kroton! Dort, wo er mit der Gleichgültigkeit seiner Landsleute zu kämpfen hatte, die von einem der Ihren, einem Landes-Eingeborenen, nach der gewöhnlichen Denkweise der Menschen, etwas Bedeutendes, Etwas, das „weit her“ gewesen wäre, unmöglich erwarten konnten, — dort musste er seine Zuhörer auf Einen Schüler zusammenschmelzen sehen, einen Einzigen; einen fähigen Kopf zwar, den er sich zuletzt zu einem bleibenden Anhänger ausbildete und der ihm hierher nach Italien gefolgt war, um jetzt seinen Triumphen mit beizuwohnen, den er aber zuerst doch nur durch die Lockung eines kleinen Geldgewinnstes bei den Studien hatte erhalten können. Dagegen hier, wo freilich Pythagoras neben seinen übrigen Verdiensten auch das hatte, ein Fremder zu seyn; hier drängte sich unter dem Zauber seiner ersten Erfolge und der durch sie hervorgebrachten Begeisterung Jung und Alt gleichmässig zu seinem Unterrichte.[623] Denn nicht blos die lernbegierige Jugend besuchte unter Tages seine engere, geschlossene Schule, sondern des Abends strömten auch die Erwachsenen in seine allgemeiner gehaltenen Vorträge; zum Theil Männer, welche die höchsten Aemter des Staates bekleideten und den Tag über von den öffentlichen Geschäften in Anspruch genommen waren; diese erwachsenen Zuhörer füllten seine abendlichen Vorlesungen in solcher Zahl, dass ihrer nach einem alten

Berichterstatter nicht weniger als 600 waren.[624] Sogar Frauen und Jungfrauen, sonst durch die hellenische Sitte von Männer-Versammlungen ausgeschlossen, waren im Schutze der allgemeinen Begeisterung unter dieser Zahl, wie z. B. Deinono, die Gattin des Brontinos, und ihre schöne und geistreiche Tochter Theano,[625] dieselbe Theano, welche späterhin die Gattin des Pythagoras, und nach seinem Tode Vorsteherin seiner Schule wurde. Eine in der That seltene und nicht ganz leer verrauschende Begeisterung, die dem Pythagoras, dem sechszigjährigen, wenn auch einnehmenden und liebenswürdigen, doch immer sechszigjährigen Manne die Hand eines geistreichen, jungen und schönen Mädchens, und, wie wir bald sehen werden, sogar noch eine Erbschaft zuführte. So erfuhr denn auch ein Pythagoras die Ebbe und Fluth der menschlichen Dinge.

Es lag also in der Natur der Verhältnisse, dass sich ein doppelter Kreis von Anhängern um Pythagoras bildete.[626] Ein engerer Kreis bestand aus den Mitgliedern seiner Schule, seinen eigentlichen Schülern, jungen Leuten, welche eine längere Reihe von Jahren der Erlernung der Wissenschaften widmen konnten, und nicht blos einen strengen wissenschaftlichen Unterricht, sondern auch eine nach seinen Grundsätzen geleitete Erziehung von ihm erhielten.[627] Sie waren die eigentlichen Studirenden, Lehrlinge, Mathematikoi, — denn das ist die Bedeutung dieses Namens. Diese engere Schule war streng geschlossen und dem grösseren Publikum unzugänglich,[628] die Aufnahme der einzelnen Schüler fand nur mit grosser Wahl und nach genauer Prüfung Statt,[629] und die mitgetheilte Lehre wurde als Eigenthum der Schule betrachtet und als dem grösseren Publikum nicht mittheilbar.[630] Eine Vorschrift, die, von den Schülern mit grosser Gewissenhaftigkeit beobachtet, die wissenschaftliche Bildung der Schule zu dem Besitze einer geistigen Aristokratie machte; zum Theil offenbar, weil Pythagoras die Menge nicht als

verständnissfähig betrachtete, zum Theil aber auch aus Gründen religiöser Art, die wir noch werden kennen lernen. Einen weiteren Kreis bildeten die Erwachsenen, die für ein ausgedehnteres Studium zu alt und zu beschäftigt, doch noch Sinn und Interesse genug für die neue, höhere Bildung hatten, um an den abendlichen Vorträgen Theil zu nehmen, in denen Pythagoras einen populären Ideenkreis auseinandersetzte, der, wie angegeben wird, hauptsächlich moralischen und religiösen Inhaltes war: die Sittenlehre, zum Theil, wie sie von den Spruchdichtern seit dem Zeitalter der sieben Weisen ausgebildet worden war,[631] und die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und der Vergeltung nach dem Tode in Form der Seelenwanderung[632] betreffend, die beiden in anderer Gestalt auch jetzt noch auf's Engste mit einander verbundenen Theile des allgemeineren Ideenkreises, welche die Grundlagen auch noch unseres sittlich-religiösen Lebens ausmachen. Dies waren also blosse Zuhörer, wie schon ihr Name: Akusmatiker anzeigt. Unter diesem weiteren Zuhörerkreis, der, wie wir sahen, eine grosse Zahl von Mitgliedern umfasste, befanden sich, wie berichtet wird,[633] die bedeutenderen und vornehmeren Männer nicht allein von Kroton, sondern auch von der Umgegend, so weit sich der Ruf von des Pythagoras Auftreten verbreitet hatte, — selbst vornehme Fremde, Fürsten und Herrscher der benachbarten nicht-griechischen Stämme: der Lukaner und Peuketier und Messapier. Die in diesem weiteren Zuhörerkreise vorgetragenen Lehren, wie z. B. die von der Unsterblichkeit der Seele und von der Seelenwanderung in einem Kreislauf irdischer Menschwerdungen, sind daher die am frühesten und am allgemeinsten bekannt gewordenen Dogmen der pythagoreischen Schule; während dagegen der Lehrkreis der engeren Schule von den schweigsamen Mitgliedern mit religiöser Heilighaltung als höheres Wissen der Eingeweihten bewacht und gehütet,[634] bis zum völligen Aussterben der Schule unter den ersten

Ptolemäern den Zeitgenossen unbekannt blieb und erst alsdann zu allgemeinerer Kunde kam, als die hinterlassenen Schriften, die den Augen der Uneingeweihten so lang und so sorgfältig entzogen und nur innerhalb der Gesellschaft als bevorrechteter Besitz mitgetheilt worden waren, endlich in fremde Hände fielen.[635] Noch Dikäarch, zur Zeit Alexanders des Grossen, konnte daher sagen:[636] „Was Pythagoras seinen vertrauteren Schülern (τοῖς συνοῦσιν) lehrte, kann nicht ein Einziger mit Sicherheit angeben, denn ihre Verschwiegenheit war nicht die Alltägliche."

Dieser aus der Natur der Verhältnisse fast mit Nothwendigkeit hervorgehende Unterschied zwischen der eigentlichen engeren Schule des Pythagoras, und einem weiteren, nicht zur eigentlichen Schule gehörigen Anhängerkreise wird auch ganz so von den genaueren Berichterstattern überliefert. „Wiederum in einer anderen Weise, sagt Diogenes bei Jamblich,[637] gab es zwei Formen der pythagoreischen Philosophie, — nämlich eine populäre, und eine streng wissenschaftliche, — je nach den beiden Gattungen Derer, die sich mit ihr beschäftigten: der Akusmatiker und der Mathematiker. Die Mathematiker gestehen zwar auch den Anderen, den Akusmatikern, ihre Herkunft von Pythagoras zu, legen sich selbst aber dieselbe in einem höheren Grade bei. Den Grund dieser Ungleichheit geben sie aber so an: Pythagoras sei aus Jonien und Samos zur Zeit der höchsten Blüthe Italiens herübergekommen, und es seien die ersten Männer in den italiotischen Städten seine Vertraute und Freunde geworden. Den Aelteren und durch ihre Theilnahme an den Staatsgeschäften in Anspruch Genommenen, denen es desshalb schwer geworden seyn würde, sich mit dem Erlernen der Wissenschaft und den strengeren Studien abzugeben, habe er daher ganz einfache Vorträge gehalten, in der Ansicht, es werde ihnen nicht minder nützlich seyn zu wissen, wie sie zu handeln hätten, wenn ihnen auch die tiefere Begründung fehlte; wie denn auch die einer

ärztlichen Kur Unterworfenen nicht minder die Gesundheit erlangten, wenn sie auch die Gründe des Heilverfahrens nicht kennten. So viele von den Jüngern er aber getroffen hätte, denen habe er die Wissenschaft demonstrativ und in Lehrsätzen beigebracht. Sie selbst, die Mathematikoi, wären nun aus diesen, Jene aber, die Akusmatiker, aus den ersteren." Aus diesem angegebenen Unterschied der Lehrmethoden je nach dem verschiedenen Wesen der strengeren Wissenschaft und der allgemeineren Bildung, erklärt es sich daher, dass die Grössen- und Zahlen-Lehre, als nur durch ein längeres und angestrengteres Lernen und Studiren erlangbar, desshalb gerade auszeichnungsweise den Namen des „Studiums", der Mathesis, der Mathematik, erhielt; weil gerade die Grössen- und Zahlenlehre, die von uns ausschliesslich sogenannte Mathematik, die aber bei den Alten auch die theoretische Musik und die theoretische Astronomie in sich schloss, bei Pythagoras und in seiner Schule einen der Hauptgegenstände des Studiums für die eigentlich Studirenden, die Mathematikoi, ausmachte.

Dieser berichtete Unterschied zwischen einem engeren Schüler- und einem weiteren Anhänger-Kreis, — wie sich gleich weiter zeigen wird, von höchstem Einflusse nicht blos für die Geschichte der pythagoreischen Schule, sondern auch für die Fortbildung der gesammten griechischen Philosophie, — prägte sich nun auch im Sprachgebrauch durch zwei verschiedene Bezeichnungsweisen aus, die, von den älteren Schriftstellern genau gesondert und auseinandergehalten, erst von den Späteren mit einander vermischt und verwechselt wurden. Die Mitglieder der engeren Schule hiessen Pythagoriker, die des weiteren Anhängerkreises aber Pythagoreer;[638] wie wenn wir zwischen Hegelischen, wirklich zu Hegel's Schule gehörigen, und blos Hegeligen, seiner Schule nur sich anschliessenden verwandten Philosophen unterscheiden wollten. Die Beachtung dieses Sprachgebrauches ist für das Verständniss

der philosophischen Entwicklung durchaus wesentlich. Denn beide Kreise, jener engere der eigentlichen Schule, und jener weitere der an die Schule sich anschliessenden verwandten Denker, erhielten sich, wie die angeführten Quellen berichten, fortwährend neben einander bis zu ihrem völligen Erlöschen, und es wird sich bald herausstellen, dass die engere pythagoreische Schule, die Pythagoriker, an des Meisters Ideenkreise ehrfürchtig festhaltend und in ihm als einem Abgeschlossenen, Fertigen erstarrend, an der Fortbildung der Wissenschaft nicht Theil nahm, dass vielmehr der ganze Fortschritt der Denk-Entwicklung bei den Pythagoreern, den Mitgliedern des weiteren Anhängerkreises Statt fand, die von den Fesseln der Autorität nicht gelähmt, den individuellen Geistesrichtungen einen freieren Spielraum gestatteten. Nur die Schriften und Lehrsätze dieser weiteren Schule, der Pythagoreer, nicht aber die der engeren, der Pythagoriker, waren also den Alten vor den Zeiten der Ptolemäer bekannt. Die Schriften und Lehren der Pythagoriker gelangten zur allgemeineren Kenntniss erst des späteren Alterthums, als die pythagoreische Schule ganz ausgestorben war. Dies ist eine Thatsache von der allerhöchsten Wichtigkeit und erklärt sich aus der religiösen Heilighaltung der Lehre jetzt vollkommen.

In diesem weiteren Anhänger-Kreise spielt nun die krotoniatische Aerzteschule eine sehr bedeutende Rolle; denn durch sie kommt unter die Pythagoreer in einem Haupttheile des Ideenkreises eine ganz wesentliche Abweichung von der Lehre des Pythagoras, während die Pythagoriker an dieser unverändert festhalten; es entsteht hierdurch zwischen den Pythagorikern und den Pythagoreern ein höchst wichtiger Lehr-Unterschied. Alle Denkgebäude dieses weiteren Anhänger-Kreises, alle Systeme der Pythagoreer, sind nämlich auf den zoroastrischen Dualismus, die Lehre von den entgegengesetzten Principien gegründet, welche sich in dem Ideenkreise des

Pythagoras selbst nicht findet, und nicht finden kann, weil dieser einen ganz wesentlich verschiedenen Gottesbegriff aufstellt. Diese Lehre von den entgegengesetzten Principien wird daher auch von einer andern, mit den Pythagorikern zusammenhängenden Schule, der eleatischen, geradezu als irrig bezeichnet und verworfen. Da nun in der krotoniatischen Schule, gleich von ihrer Ausbildung durch Demokedes an, der persisch-zoroastrische Dualismus, die Lehre von den beiden entgegengesetzten, einander bekämpfenden Principien, einen Bestandtheil der allgemeinen ärztlichen Theorie ausmachte, wie dies die Schrift des Alkmäon beweist, so ging der Dualismus offenbar von hier aus, von der krotoniatischen Aerzteschule, in die Systeme der Pythagoreer über, wo sie sich von Empedokles an, der selber ein Arzt war und in der krotoniatischen Aerzteschule gebildet, bis auf Plato als eine Grundlehre unverändert vorfindet. Dies ist ein Haupt- und Angelpunkt für die Entwicklung der griechischen Philosophie, dessen Nichtkenntniss das Verständniss dieses Entwicklungsganges ganz unmöglich machte. Diese Nichtkenntniss darf aber nicht verwundern, da sie mit einer anderen, noch grösseren verbunden ist, mit der Unkenntniss von dem eigentlichen Gottesbegriffe des Pythagoras. Und auch diese kann im Grunde nicht Wunder nehmen, da man von der gesammten Lehre des Pythagoras die verkehrtesten Vorstellungen hatte, und ihr baaren Nonsens als Tiefsinn unterschob. Und den übrigen alten Denkern ging es nicht viel besser. Ist doch die ganze bisherige Darstellung Nichts als eine fortlaufende Reihe von Nachweisungen, dass man weder von dem geschichtlichen, noch von dem kulturgeschichtlichen und spekulativen Entwicklungsgang der alten Philosophie eine auch nur halbweg genügende Kenntniss hatte, und hier in einem so vielfach durchforscht geglaubten, Allen so bekannt dünkenden Gebiete eine Reihe unentdeckter Landstriche,

eine ungeahnete verschüttete Geisteswelt wieder zum Vorschein kommt.

Dieser Beitritt der krotoniatischen Aerzteschule zu den Pythagoreern und die daraus hervorgehende enge Vereinigung beider Schulen erklärt sich aber aus dem bisher Berichteten hinlänglich; sie war offenbar eine Wirkung des allgemeinen Enthusiasmus, den Pythagoras erregt hatte, und zugleich eine Folge der gemeinschaftlichen politischen Stellung, welche die Häupter beider Schulen einnahmen, da Beide auf Seiten der herrschenden aristokratischen Parthei standen. Demokedes, als gewesener Leibarzt des persischen Königs, als reicher Mann und als Schwiegersohn eines der Haupter der Aristokratie, des berühmten Olympiasiegers und Heerführers Milo, — dessen Tochter er bald nach seiner Rückkehr in die Vaterstadt mit grossem Prunke geheirathet hatte,[639] — selbst ein Aristokrate, und begreiflicher Weise mit seiner Parthei in Ab- und Zuneigung übereinstimmend, also auch den allgemeinen Enthusiasmus für den Verjünger ihrer Sache theilend, muss sich politisch und persönlich an Pythagoras angeschlossen haben, was Er, als der Jüngere, der bei einer binnen nicht einmal fünfzehn Jahren seit seiner Flucht aus dem Vaterhause rasch durchlaufenen Glücksbahn schon als Dreissiger zum persischen Leibarzt erhoben worden war, und jetzt erst in den Vierzigen stand, dem fast zwanzig Jahre älteren, von der ganzen Stadt so hoch verehrten Pythagoras gegenüber, ohne sich das Mindeste zu vergeben, auch ganz wohl thun konnte; des zwischen beiden Männern durch ihren gemeinsamen Aufenthalt im Oriente sich fast von selbst bildenden engeren geselligen Bandes gar nicht zu gedenken. Wir sehen daher noch viele Jahre später bei dem Sturze der Pythagoreer den Demokedes auf ihrer Seite, und zwar als eines ihrer kriegerischen Häupter, und nach seiner Erschlagung sehen wir krotoniatische Aerzte als Pythagoreer mit der pythagoreischen Schule in der Verbannung. Ein Rivalitäts-

Verhältniss zwischen beiden Schulen fand also nicht Statt. Selbst Elothales, der koische Arzt, der Vater Epicharms, muss unter den Freunden und Bekannten des Pythagoras gewesen seyn, da das Alterthum eine Schrift des Pythagoras kannte, welche des Elothales Namen trug,[640] und da Epicharm, sein Sohn, der nachherige Lustspieldichter, unter des Pythagoras Zuhörern war, und später in seine Kunstwerke, jene gefeierten Erstlinge der komischen Muse in Sizilien, pythagoreische Moral und pythagoreische Glaubenssätze einflocht.[641] Ja durch die Aufnahme in die Familie des Brontinos, der, wie wir gesehen haben, selbst Arzt gewesen seyn muss und dieser Aerzteschule angehörig, sollte Pythagoras bald mit dieser in ein noch engeres Freundschafts-Verhältniss treten.

Man sieht also, wie gross das Ansehen des Pythagoras war, und wie sehr alle Verhältnisse ihn begünstigten. Pythagoras muss wirklich, wenigstens in den Zeiten dieses ersten Begeisterungs-Rausches, den Mittelpunkt der krotoniatischen Aristokratie gebildet haben, obgleich eine unmittelbare Theilnahme desselben an den Staatsgeschäften durchaus nirgends berichtet wird, und er sich streng innerhalb der Gränzen seiner Lehrthätigkeit gehalten zu haben scheint. Dass dagegen das Gewicht seiner persönlichen Meinung von entscheidender Bedeutung gewesen sei, und mittelbar auf die Staatsgeschäfte Einwirkung gehabt habe, ergibt sich aus dem Bisherigen von selbst, da alle bedeutenderen Männer der Stadt entweder in persönlicher Freundschaft zu ihm standen oder durch seine Anhänger und Anhängerinnen in seinem Sinne beeinflusst werden konnten. Selbst Milo, der erste Mann Krotons, wird unter den Pythagoreern aufgezählt und sein Haus war einer ihrer Versammlungsplätze.

Krieg gegen Sybaris.

Zu einer dauernden Befestigung dieser glänzenden Stellung sollten nun auch die politischen Ereignisse beitragen, indem sie die krotoniatische Aristokratie auf den Gipfel ihrer Macht und Grösse hoben, und auch dem Pythagoras an dem Glücke seiner Parthei einen Antheil gewährten. Die in dem benachbarten Sybaris schon so lange gährenden Bürgerzwiste zwischen der Demokratie und der Aristokratie, welche zur Tyrannis des Telys, und selbst, wie wir sahen, schon zu Mord und Blutvergiessen geführt hatten, brachen, den Zeitangaben des Diodor[642] zu Folge, kurze Zeit nach des Pythagoras Ankunft im Jahr 510 mit erneuter Heftigkeit aus und endeten im Anfang des nächsten Jahres 509 mit der völligen Zerstörung von Sybaris. Nach einer Andeutung des Heraklides Pontikus bei Athenäus[643] scheint die sybaritische Aristokraten-Parthei, fast gleichzeitig mit dem Auftreten des Pythagoras in Kroton, einen Versuch gemacht zu haben, die verhasste Gewaltherrschaft des Telys zu brechen. Viele von der Parthei des Telys wurden ermordet und der Aufstand scheint sehr blutig gewesen zu seyn. Demungeachtet aber hielt sich Telys, die Demokratie blieb Siegerin und die Aristokratie unterlag. Durch Volksbeschluss wurden 500 der reichsten Bürger verbannt und ihr Vermögen wurde eingezogen.[644] Sie wandten sich schutzflehend nach Kroton, wo sie bei der aristokratischen Parthei aus natürlichem Mitgefühl und gleichem politischen Interesse — hatten ja doch die Krotoniaten

auch eine murrende Volksparthei in ihren eigenen Mauern, — Schutz und Unterstützung fanden. Man schickte also eine Gesandtschaft von 30 Männern zu ihren Gunsten nach Sybaris.[645] Diese Gesandten, unter denen sich persönliche Freunde des Pythagoras befanden,[646] wurden wie es scheint in Folge heftiger Verhandlungen vor der Volksversammlung durch die aufgestachelte Partheiwuth ermordet, und diese schändliche Verletzung des Völkerrechtes noch durch die verächtliche Behandlung der Ermordeten gesteigert, deren Leichname nicht einmal begraben, sondern über die Stadtmauer hinuntergeworfen und dort den wilden Thieren zum Frasse überlassen wurden. Als weitere Antwort auf die erhaltene Botschaft schickte nun auch Telys seinerseits eine Gesandtschaft,[647] welche die Herausgabe der geflüchteten Verbannten verlangen oder den Krotoniaten den Krieg ankündigen sollte. Dabei legte er die übermüthigste Geringschätzung zu Tag, indem unter diesen Abgesandten zwei an der letzten Niedermetzelung der Krotoniaten ganz nah Betheiligte sich befanden; der Eine war selber einer von den Mördern, der Andere der Sohn eines der Aufruhrstifter, der unterdessen auf seinem Bette verstorben war.

Wie gross unter diesen Verhältnissen die allgemeine Empörung in Kroton war, kann man sich denken, wenn gleich die krotoniatische Volksparthei mit der in Sybaris jetzt herrschenden eigentlich sympathisirte und selbst unter den Aristokraten Einzelne auf Seiten des Telys stehen mochten, wie denn der krotoniatische Olympionike Philippos, der Sohn des Butakides, der schönste Mann seiner Zeit, mit der Tochter des Telys verlobt war.[648] Demungeachtet war man unter den Bürgern sehr zweifelhaft, was man thun sollte. Denn Sybaris war jetzt die erste und mächtigste Stadt nicht blos Unteritaliens, sondern ganz Griechenlands, auf dem Gipfel ihrer Blüthe; nicht blos als einzelne Stadt an sich durch Ausdehnung und Bevölkerung höchst bedeutend, sondern auch als Herrin eines Land-

gebietes, das sich über die Halbinsel bis auf die entgegengesetzte westliche Meeresküste erstreckte und vier dienstbare Völkerschaften mit etlichen und zwanzig kleineren Städten und Ortschaften einschloss. Die Sybariten waren also den Krotoniaten gar sehr überlegen. Begreiflicher Weise schwankte man unter solchen Umständen, ob man den Krieg gegen die Uebermacht aufnehmen, oder nicht doch die Verbannten ausliefern sollte, zum grossen Anstosse des Pythagoras,[649] der im Kreise seiner Schüler laut seine Missbilligung darüber äusserte, dass man sich mit Menschen herumzanke, denen er nicht einmal gestatten würde, zum Opfern an die Altäre zu treten, geschweige denn Schutzflehende davon wegzureissen. Als in Folge dieser Aeusserung die Gesandten zu ihm kamen und sich bei ihm beschwerten, auch der Eine von ihnen, der an jenem Morde persönlich betheiligt war, die Unverschämtheit hatte, sich vertheidigen zu wollen und den Pythagoras selbst zum Schiedsrichter seiner Rechtfertigung aufzufordern, so erhielt er von Pythagoras die Worte jenes berühmten Orakels zur Antwort, das wegen eines ähnlichen früheren Mordes den sybaritischen Abgesandten zum delphischen Tempel hinauswies: „Fort, dir sprech ich nicht Recht.“ Eine Anspielung, die eine wohlverdiente doppelte Züchtigung enthielt, die aber dem Pythagoras den Vorwurf zuzog, er thue als ob er Apollo wäre; besonders da er früher schon einmal einen unbescheidenen Frager mit der stolzen Aeusserung zur Ruhe verwiesen hatte: ob er etwa auch bei einem Orakel Apollos den Gott nach dem Grunde frage. Und als es nun auch jener Andere, dessen Vater am Morde betheiligt gewesen, an Verhöhnungen in sybaritisch witzelnder Weise nicht fehlen liess, indem er dem Pythagoras z. B. mit Bezug auf seine Seelenwanderungslehre anbot, er wolle ihm einen Brief an seinen jüngstverstorbenen Vater mitgeben, wenn er, Pythagoras, das nächste Mal in die Unterwelt gehe, und ihm auftrug, die Antwort auch wieder herauf mitzubringen, so

fertigte ihn Pythagoras damit ab, dass er nicht beabsichtige, an den Ort der Verdammten zu gehen, wo die Mörder bestraft würden; das war also ohne alle Anspielung ganz deutlich. Obgleich sich nun Pythagoras auf ihre weiteren Schmähungen gar nicht mehr einliess, sondern, wie der alte Berichterstatter erzählt,[650] unter Begleitung der durch diesen Auftritt herbeigezogenen Menge seinen gewöhnlichen Spaziergang nach dem Meere machte, um dort seine bräuchlichen Waschungen zu verrichten, so trug doch das Gewicht jener Meinungs-Aeusserung und der Unwille seiner Freunde über diese Frechheit gegen einen so hoch verehrten Mann wesentlich dazu bei, den Ausschlag herbeizuführen. Denn bei der Berathschlagung wurde allerdings von einem der Redenden, nach Anführung der übrigen Gründe gegen die Forderung der Gesandten, auch ihr Betragen gegen Pythagoras geltend gemacht, „indem sie gewagt hätten, einen Mann zu verspotten, gegen den, wenn wieder, wie nach der Ueberlieferung der Sagen vor Alters, die übrigen Wesen zu den Menschen sprechen könnten, nicht einmal eines der Thiere eine Schmähung wagen würde.“

Der mitgetheilte Bericht von diesem Vorfall, an und für sich für die Schilderung der damaligen Stimmung und der Stellung des Pythagoras charakteristisch, ist ein neuer Beweis, wie genau die von den damaligen Zeitgenossen niedergeschriebenen und nun untergegangenen Denkwürdigkeiten waren, — leider ist er nur ein einzelnes Bruchstück; — und erhält noch dadurch ein Neben-Interesse, dass er den Stoff für einige schwachköpfige Legenden der späteren Neuplatoniker lieferte, die zu mehrerer Erbauung den Pythagoras wirklich zu einer menschgewordenen Verkörperung des Apollo machen,[651] der, um jenem Abaris, dem hyperboräischen Bettelpriester, seine göttliche Abkunft zu dokumentiren, das Kleid aufhebt und ihm seinen goldenen Schenkel zeigt, — und als ein göttliches Wesen wirklich mit unvernünftigen Bestien:

Bären, Ochsen und Adlern sich unterhält, ja bei seinen Wanderungen sogar von den Flüssen mit vernehmlicher Stimme begrüsst wird; was denn wieder für die „Mythenforschung“ Ottfried Müller's und seiner Schule ein gefundener Schatz ist, um die enge Verbindung des Pythagoras und der „dorischen“ Krotoniaten mit „apollinischem Kult“ herauszuschwindeln. So ballt sich der Knäuel alter und moderner Albernheiten zusammen, und findet gläubige Anstauner.

Die durch alle diese Vorfälle auf's Höchste gesteigerte Aufregung führte denn endlich in einer Volks-Versammlung zur Entscheidung für den Krieg, und man rüstete nun unter grosser Spannung der Gemüther auf beiden Seiten. An Unheil drohenden Anzeichen und Vorbedeutungen des göttlichen Zornes fehlte es nicht;[652] das Hera-Bild in Sybaris verdrehte die Augen und wandte sich ab von den Greueln des Bürgerhaders, die es hatte sehen müssen, — eine Blutquelle sprang im Hera-Heiligthume hervor, — die Häupter der Stadt hatten schreckliche Träume, — was begreiflich genug ist, — in denen sie die zürnende Göttin über die Stadt Galle brechen sahen, u. dgl. mehr. Natürlich mussten sich die Krotoniaten bei ihrer geringeren Macht nach Verbündeten umsehen, und da sie nachher wirklich von einem spartanischen Heerführer unterstützt wurden, der an der Spitze einer nach Sizilien bestimmten Kolonie stand, so wird wohl die ausser Zusammenhang erwähnte[653] Gesandtschaft des Alkäus nach Lakedämon in diese Zeit fallen und mit jener bald darauf gewährten Hülfeleistung zusammenhängen; was auch in die sonstige Reihenfolge der Ereignisse vollkommen passt.

Beide Staaten boten alle ihre Streitkräfte auf: die Sybariten um ihre Gegner desto sicherer zu erdrücken, die Krotoniaten um sich so gut sie konnten zu vertheidigen; und brachten so, ohne Zweifel auch die Verbündeten und fremden Hülfstruppen eingerechnet, die Sybariten **300,000** und die Krotoniaten **100,000** Mann zu Felde,

wie die Alten mehrfach und von einander unabhängig berichten,[654] ein Beweis, wie gross die Blüthe und Macht dieser italiotischen Städte war und wie sehr Herodot Recht hat, wenn er die grössten und blutigsten Schlachten der Griechen hier in Unteritalien geschlagen werden lässt.[655] Bei dem voraussichtlich kurzen Kampfe der beiden nahe gelegenen Städte war ein solches Aufgebot aller Kräfte auch wohl thunlich, während die Unterhaltung solcher Massen auf die Dauer beiden Städten wohl unmöglich gewesen wäre. Der ganze Krieg dauerte auch nur **70 Tage**[656] von seiner ersten Vorbereitung an bis zur Entscheidungsschlacht am Flusse Traeis[657] in der Mitte zwischen Sybaris und Kroton, wo beide Heere zusammentrafen; die Krotoniaten geführt von dem berühmten Milo, und unterstützt von der Mannschaft des Spartaners Dorieus,[658] — eine Hülfe, die sie nachher läugneten, offenbar weil sie die Ehre des Sieges für sich allein behalten wollten, — die Sybariten unter ihrem Könige oder Tyrannen Telys, denn beide Titel gibt ihm Herodot.[659] Die Krotoniaten unter Milo, der selber eine seinem hohen Athleten-Rufe entsprechende Tapferkeit zeigte, kämpften mit grösstem Heldenmuth, hätten aber vielleicht doch der Uebermacht erliegen müssen, wenn nicht Milo die sybaritische Reiterei durch eine Kriegslist kampfunfähig gemacht hätte, indem er gerade während des entscheidenden Angriffs die Tonweisen blasen liess, nach denen die sybaritischen Pferde zu tanzen abgerichtet waren, wodurch die Pferde für ihre Reiter unlenkbar wurden und die Schlachtreihe in völlige Unordnung gerieth. So berichtet Aristoteles.[660] Die Schlacht, mit aller Erbitterung geschlagen, deren nur feindliche politische Partheien in Bürgerfehden fähig sind, gekämpft von Stamm-Verwandten, — Sybaris und Kroton waren ja achäische Pflanzstädte, — ja von Mitbürgern derselben Stadt: die verjagten Aristokraten fochten mit gegen die verhasste vaterländische Demokratie, — endete nach einem schrecklichen Metzeln[661]

mit der gänzlichen Niederlage der Sybariten und hatte die Einnahme und völlige Zerstörung ihrer Stadt zur Folge.[662] So war Sybaris nach einer Dauer von nur 210 Jahren von dem höchsten Gipfel der Macht und der Ueppigkeit durch Uebermuth und Bürgerhader herabgestürzt, worauf es im nächsten halben Jahrhundert[663] wüste lag und sich auch nach einer neuen Kolonisirung nie mehr zu seinem alten Glanze erhob. Die geringen Reste der geschlagenen demokratischen Parthei sammelten sich auf der Westküste ihres verlorenen Gebietes in den Städten Laos und Skidros, wo sie nicht mehr zu Kraft kamen.[664]

Das Stadtgebiet von Sybaris vertheilten nun die Krotoniaten, als die Sieger, unter sich nach dem Loose,[665] wobei natürlich die übrig gebliebenen, ihnen befreundeten Sybariten ihrer Parthei nicht werden vergessen worden seyn; denn Alt-Sybariten,[666] welche besondere Vorrechte zu haben glauben, kommen unter den späteren Kolonisten aus dem übrigen Griechenland als ein sehr hochmüthiger und anspruchsvoller Theil der Bevölkerung wieder vor. Diese neuen Bewohner wurden nun in kleineren auseinander gelegenen Ortschaften angesiedelt;[667] offenbar um dadurch ihrer Vereinigung zu einem grösseren Gemeinwesen vorzubeugen, das den Krotoniaten hätte gefährlich werden können. Nichtsdestoweniger wurden solche Versuche, die zerstreuten Bewohner zu einer einzigen Stadt wieder zu vereinigen und dadurch von der Herrschaft Krotons zu befreien, dennoch gemacht, und erbitterte Kriege der Krotoniaten in späteren Zeiten hatten nur die Zerstörung neuerbauter Städte und Anpflanzungen auf dem alten Boden von Sybaris zum Grunde.[668] Die siegreiche aristokratische Parthei bedachte bei dieser Besitzergreifung des eroberten Landes natürlich vorzugsweise sich und die Ihrigen, und erregte dadurch, wie die alten Nachrichten sagen,[669] bei ihrer eigenen Volksparthei grosse Unzufriedenheit, da wohl Mancher unter diesen

leer ausging oder nicht nach Verdienst berücksichtigt zu seyn glaubte, während Fremde, wie z. B. der Seher Kallias aus Elis, der von den Sybariten zu den Krotoniaten überging, weil die Opfer für Telys ungünstig ausfielen, als Vorherverkündiger des Sieges mit Ländereien reichlich beschenkt wurde,[670] die Herodot noch im Besitze seiner Nachkommen fand, als er später selber Kolonist von Thurii war, das sich in der Nahe des zerstörten Sybaris erhoben hatte.

Uebersiedlung nach Sybaris.

Dass bei dieser Vertheilung des sybaritischen Gebietes auch Pythagoras nicht leer ausging, der bei der siegenden Parthei in so hohem Ansehen stand, und insbesondere zur Führung des Krieges so lebhaft gerathen hatte, das ist Etwas, was sich fast von selbst versteht. Es erhellt aber auch ausdrücklich aus einer Nachricht,[671] nach welcher Pythagoras in Folge der Eroberung von Sybaris von Kroton wegzieht, und mit seiner Parthei das eroberte Land, d. h. das eroberte sybaritische Gebiet, bewohnt, das in kleinere auseinanderliegende Ortschaften zerlegt und unter die Einzelnen nach dem Loos vertheilt worden war, — wie der alte Berichterstatter sagt: nicht zur Zufriedenheit der Menge, d. h. nach ihrer Meinung offenbar: mit allzugrosser Gunst. Auf diese Weise erklärt es sich nun, wenn andere Berichte den Pythagoras ausser Kroton auch Sybaris bewohnen lassen,[672] oder einzelne Züge aus seinem dortigen Aufenthalt erzählen;[673] denn in der That brachte er seine nun folgenden Lebensjahre, wenn auch in krotonischem Gebiete und als krotonischer Bürger, doch auf sybaritischem Grund und Boden zu. Mit dieser Nachricht stimmt dann wieder eine andere, laut welcher später bei dem Sturz der Pythagoreer, Pythagoras, wenn auch nach der Angabe Dikäarch's in Italien befindlich, doch nach der übereinstimmenden Angabe Aller in Kroton selbst nicht anwesend war,[674] während doch die von einem Theil der Berichterstatter zur Erklärung dieser

Abwesenheit angenommene Reise nach Delos zum sterbenden Pherekydes, in diese spätere Zeit gar nicht fallen kann, da des Pherekydes Lebensdauer höchstens bis in's Jahr 511 reicht, er aber „nach Dikäarch und den genaueren Berichterstattern" schon gestorben war, ehe Pythagoras von Samos nach Italien auswanderte; wie wir dies Alles früher schon sahen. Durch die in der obigen Stelle berichtete Uebersiedlung von Kroton in's 20 Stunden davon entfernte sybaritische Gebiet, entwirren sich alle diese dem Anscheine nach unauflösbaren Widersprüche ganz einfach. Wenn aber Pythagoras auch einen Antheil an den sybaritischen Ländereien erhielt, so bürgt schon die reichliche Ausstattung seiner Anhänger dafür, dass die seinige seinem Ansehen und seiner Stellung werde entsprochen haben.

Pythagoras lebte also seit der Vertheilung des sybaritischen Gebietes auf einem ihm dort geschenkten Landgute unter Anhängern und Freunden und Mitgliedern derselben politischen Parthei. Wie passend aber ein solcher ländlicher Aufenthalt mit seiner Stille und Ruhe in Mitten einer gesegneten fruchtbaren Gegend, umgeben von zerstreut liegenden Orten und Dörfern für die Zwecke seiner Schule war: für ein anhaltenderes abgezogeneres Studium, eine von den Einflüssen eines luxuriöseren Stadtlebens ungestörte Erziehung, das bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Für Pythagoras selbst kam diese Uebersiedlung im höchsten Grade gelegen; sie entzog ihn dem unmittelbaren Treiben der Partheien, bewahrte ihn vor der gezwungenen Theilnahme an den Geschäften des Tages, die ihm schon in Samos so lästig gewesen war, und enthob ihn allen doch immer noch möglichen Reibungen, die zwischen seiner und der krotoniatischen Aerzte-Schule hätten eintreten können, indem er ihnen dasjenige Feld räumte, auf dem sie durch die Natur ihres Berufes zu wirken angewiesen waren: das städtische Leben. Diesem Allem entzog er sich mitten in der Höhe

der von ihm erregten Begeisterung, ohne die nach den Gesetzen der menschlichen Natur früher oder später nothwendig eintretende Abkühlung erfahren zu haben, und indem er gerade durch seine Abwesenheit sein Ansehen unabgenützt erhielt.

Und nun krönte das Geschick seine Gunst gegen ihn dadurch, dass es ihn auch eine Erbschaft thun liess und ihm in seinem vorgerückten Alter noch die Gründung eines eigenen häuslichen Heerdes und eines glücklichen Familienlebens gewährte. Jener Alkäus nämlich, der bei der Erklärung des Krieges an Sybaris als Gesandter nach Sparta geschickt worden war, starb kurz nach seiner Rückkehr und setzte den Pythagoras zum Erben seines Vermögens ein;[675] in Wirklichkeit ein überzeugender Beweis von dem Enthusiasmus, den Pythagoras erregt hatte, denn Alkäus war offenbar einer seiner neu erworbenen Anhänger und Freunde. So mit einem Landbesitze ausgestattet und zugleich mit dem nöthigen Vermögen, um ihn zu bewirthschaften, konnte Pythagoras an die Errichtung eines eigenen Hausstandes denken, der ihm für sein herannahendes Alter und für die ungehemmte Entfaltung seiner Lehrthätigkeit gleich nothwendig war. Er wählte also eine seiner begeistertsten Schülerinnen, die Tochter seines Gastfreundes Brontinos, die verständige junge und schöne Theano zur Gattin;[676] eine Frau, die von dem Alterthume einstimmig als eine der ausgezeichnetsten ihres Geschlechtes gepriesen wird, und deren geistreiche Aussprüche lange im Gedächtniss der Nachwelt erhalten blieben. Sie war wirklich wissenschaftlich gebildet,[677] so dass sie später der Schule ihres Mannes vorstehen konnte, sie war Dichterin und Schriftstellerin, von der noch Briefe vorhanden sind, und zugleich glückliche Mutter, die ihrem Manne sieben Kinder gebar: drei Söhne, Mnesarchos, Arimnestos und Telauges, und vier Töchter, Myia, Arignote, Aisara und Damo.[678] Beweise eines glücklichen Familienlebens und eines rüstigen Alters, denn

Telauges, der Jüngste, war noch nicht erwachsen, als Pythagoras starb.[679] Trotz dieser Gunst des Glückes wich übrigens Pythagoras von seiner streng priesterlichen Lebensweise um kein Haarbreit ab, und blieb von der Ueppigkeit und Prunksucht seiner Landsleute nach wie vor gleich weit entfernt. In Speise und Trank ausserordentlich mässig und nüchtern,[680] erlaubte er sich nur Einen, von den priesterlichen Reinigkeits-Satzungen, die er befolgte, ohnehin fast gebotenen Luxus, den der Sauberkeit, indem er nach priesterlichem Gebrauche Nichts als weisse Gewänder trug.[681] Sein Hauswesen führte er im Geiste einer untadeligen Frömmigkeit, und seine Familie liess er in der Erfüllung der religiösen Pflichten mit einem musterhaften Beispiele vorangehen. „Als Pythagoras," sagt ein alter Berichterstatter,[682] „das Vermögen des Alkäos geerbt hatte, der nach seiner Gesandtschaft zu den Spartanern das Leben endete, so wurde er nicht minder wegen der Führung seines Hauses, als wegen seines Wissens bewundert. Denn als er sich verheirathet hatte und ihm eine Tochter geboren wurde, — die obenerwähnte Myia, — welche er später dem Krotoniaten Meno zur Frau gab, da hielt er sie so, dass sie als Jungfrau die Anführerin der Chor-Reigen und als Frau die Erste an den Altären war."

Nach einem so wechselvollen Leben hatte also Pythagoras endlich eine bleibende Heimath gefunden und sah sich noch in seinen späteren Jahren vom Glücke angelächelt; und zwar von einem Glücke, das er wesentlich sich selbst und seiner geistigen Begabung zu danken hatte. Da die grossen Geister eben so wenig von der Luft leben können, als wir anderen gewöhnlichen Menschenkinder, also auch die Entwicklung eines noch so idealen Strebens eines soliden, realen Fundaments bedarf, — bei einer hervorragenden geistigen Begabung für die Wissenschaft aber gewöhnlich die sogenannte praktische Richtung, d. h. der Sinn und die Geschicklichkeit für den

Erwerb, gerade des vorwiegenden wissenschaftlichen Strebens wegen zu fehlen pflegt, — wesshalb die betrübenden Fälle so häufig sind, dass Genies in einem beständigen und fruchtlosen Kampfe mit den ungünstigen äusseren Verhältnissen sich verzehren und ihre Geistesblüthen nur halb und verkümmert tragen können, — so macht es einen wahrhaft erfreulichen Eindruck, einen grossen Geist auch einmal als Glückskind anzutreffen; obgleich diese Freude bald gedämpft und mit dem nöthigen Beischmacke irdischer Gebrechlichkeit und Unbeständigkeit versetzt wird, wenn man bedenkt, dass Pythagoras noch in seinem höchsten Greisenalter von diesem Glücke herabgestürzt, aus seinem ländlichen Sitze vertrieben und verbannt, in den Gräueln eines Bürgerkrieges umkommt und seine Familie in Armuth zurücklässt.[683]

Schule.

Von der Vorahnung eines solchen Geschickes war aber Pythagoras gerade jetzt wohl am weitesten entfernt, wo er unter der allgemeinen Thätigkeit der krotoniatischen Ansiedler auf dem sybaritischen Gebiete,[684] während rings um ihn die neuen Wohnplätze und Ortschaften sich aus dem Boden erhoben, auch seinerseits die Ansiedlung auf seinem Landsitze betrieb, und unter so günstigen Verhältnissen gewiss mit dem heitersten Lebensmuthe und den freudigsten Hoffnungen für die Zukunft an der Verwirklichung seiner Lebenspläne arbeitete. Das Bewohnbarmachen seiner neuen Besitzung hätte allein zwar wohl keine so grossen Schwierigkeiten dargeboten, da sie zu jenem zwischen den Bergen und dem Meeresgestade gelegenen, fruchtbaren und reizenden Landstriche gehörte, der, wie wir gesehen haben, von seinen früheren Besitzern, den Sybariten, auf's Höchste angebaut, mit Gärten, Landhäusern und Grotten bedeckt und mit Schattengängen und Kanälen durchzogen, in dem letzten kurzen Kriege doch unmöglich mit der Stadt selbst gänzlich konnte verwüstet worden seyn, und demnach mehr Umbauten, als Neubauten nöthig machte; und wenn z. B. einer in die Felsen gehauenen Grotte auf dem Landsitze des Pythagoras gedacht wird,[685] so war dies offenbar eine schon vorhandene, zu einem Lustparke gehörige Anlage, die mit dem ganzen Landgute zugleich in seinen Besitz überging. Die Pläne des Pythagoras aber machten allerdings Bauten von grösserem Umfange nöthig. Denn er gründete, offen-

bar nach dem Vorbilde jener ägyptischen und babylonischen Priesterschulen (συστήματα, Collegia, doctrinae), auf denen er selbst seine wissenschaftliche Ausbildung erhalten hatte, in seinem neuen Wohnsitze eine förmliche ähnliche Lehranstalt, Schule, von den Berichterstattern mit demselben Namen σύστημα, Collegium, benannt,[686] dessen Mittelpunkt ein Gebäude für die Lehrvorträge war, ein gemeinsamer Hörsaal (ὁμακόειον),[687] wo alle Theilnehmer an diesen Vorträgen, alle Zuhörer (ὁμάκοοι)[688] zusammenkamen. Dass dies Unterrichtsgebäude aber auch noch von nicht unbedeutenden Wohn- und Wirthschaftsgebäuden umgeben seyn musste, erhellt daraus, dass Pythagoras seine Schüler gemeinschaftlich mit einander leben,[689] d. h. zusammenwohnen und schlafen, und gemeinschaftlich mit einander essen liess, indem sie zu je zehn besondere Speisegesellschaften (συσσίτια)[690] bildeten. Ein solches gemeinschaftliches Zusammenleben der Schüler unter des Pythagoras unmittelbarer Obhut war aber durch die von einer grösseren Stadt entfernte Lage der Schule unter zerstreut auseinander liegenden Ortschaften fast eine Nothwendigkeit, da die Mehrzahl seiner Schüler Auswärtige waren; denn selbst Kroton, die Heimath der Meisten, war über 20 Stunden entfernt. Ein solches Zusammenleben einer grösseren Zahl von jungen Leuten setzt aber auch wieder ein angemessenes Dienstpersonal: Köche, Aufwärter, Weinschenken (οἰνοχόοι)[691] u. s. w. voraus, die ihrerseits doch auch Wohnung und Unterhalt brauchten. Nimmt man die Zahl der so vereinigten Schüler auch nur auf hundert an, so macht dies schon eine ansehnliche Gebäudegruppe nöthig, und das Ganze mochte jenen Lehranstalten nicht unähnlich seyn, die noch heute bei unseren Nachbarvölkern unter demselben Namen von Kollegien Lehrer und Schüler in gemeinsamen Gebäuden umschliessen. Für Griechenland war eine solche Anstalt etwas noch nie Dagewesenes; eine völlige Neuerung. Denn wenn man auch schon Knabenschulen hatte, in welchen Lesen und

Schreiben, Zeichnen und Musik gelehrt wurde, zum Theil öffentlich durch von Staatswegen besoldete Lehrer, — und Ringschulen: Palästren und Gymnasien, in welchen die Jünglinge unter der Leitung eines Vorstehers den Leibesübungen oblagen, so fehlten doch höhere Unterrichts-Anstalten für Jünglinge völlig, weil bis jetzt noch gar keine höhere Wissenschaft in Griechenland bestanden hatte, welche hätte gelehrt werden können, und auch wohl bei der grossen Mehrzahl noch gar kein Bedürfniss darnach. Denn wie wir gesehen haben, so war erst in dem Menschenalter vor Pythagoras durch Thales die Wissenschaft in noch bescheidenen Anfängen nach Griechenland gebracht worden, und erhielt sich als ausschliesslicher Besitz weniger Einzelnen langere Zeit hindurch. Demnach war die Gründung einer wissenschaftlichen Lehranstalt, der erste Versuch, die Wissenschaft zum Gemeingut, wenigstens der vermöglicheren und vornehmeren Klassen zu machen, für Griechenland und seine höhere wissenschaftliche Bildung der Anfangspunkt einer neuen Epoche, und es ward von nun an durch die Nachahmung der pythagoreischen Lehranstalt Brauch, die Sitze der wissenschafllichen Schulen, selbst in Städten wie z. B. Athen, auf Landgüter und in Lustgärten zu verlegen; wie denn z. B. Plato seine Schule auf einem solchen Landsitze hielt: in den Garten der Akademie.

Verwaltung der Schule.

Das gemeinschaftliche Zusammenleben der jungen Leute veranlasste nun aber auch eine eigenthümliche Verwaltungsweise der Schule: eine Verwaltungsweise, die schon dem Alterthume auffallend war, von den Neueren aber vollends auf die verkehrteste Weise aufgefasst, bald als etwas ganz Besonderes unverständig angestaunt, bald als etwas durchaus Unsinniges unter die Mährchen gezählt und verworfen wurde: die Bestreitung der Unkosten aus einer gemeinsamen Kasse, die falschlich sogenannte Gütergemeinschaft. Diese eigenthümliche Einrichtung der pythagoreischen Schule war aber weder etwas so ganz Ausserordentliches, noch etwas so ganz Verwerfliches, weder ein verwirklichtes Staats-Ideal, ähnlich der platonischen Republik, noch ein Phantom socialistischer Afterweisheit, gleich den modernen Phalansterien, nicht einmal eine eigentliche Gütergemeinschaft, wie die der ersten Christen, sondern Nichts weiter, als eine zwar ungewöhnliche, aber von den vorhandenen Verhältnissen herbeigeführte und innerhalb dieser völlig gerechtfertigte Verwaltungsform von eben so uneigennütziger, als verständiger Natur. Pythagoras hatte bei seinem unabhängigen Vermögen nicht nöthig, das Unterrichten als ein Erwerbsmittel zu betrachten, und seiner persönlichen Denkweise wäre wohl die Nothwendigkeit, seine Kenntnisse zu Geld zu machen, demüthigend gewesen, da er geglaubt hätte, dadurch eben so wohl der Würde der Wissenschaft, als seinem eigenen Ansehen seinen Schülern gegenüber Etwas

zu vergeben. Wenigstens wird diese Gesinnung ausdrücklich als die der späteren Pythagoreer angegeben, denen am Unterricht der Sophisten Nichts so anstössig war, als die handwerksmässige Richtung auf den Gelderwerb.[692] Dies ist eine Denkweise, die, wenn sie auch nicht allgemein seyn kann, da nur Wenige durch ihre Lebenslage in den Stand gesetzt sind, sie auszuüben, doch ihre persönliche Berechtigung hat; denn sie zeugt von einem hochsinnigen und selbstlosen Charakter, der nur seiner guten Sache lebt. Von diesem Standpunkte aus auch den geringsten Schein des Eigennutzes vermeidend, übernahm Pythagoras die Geldverwaltung für seine Schüler nicht, sondern überliess diese ihnen selbst, indem er sie aus Beiträgen, die sie bei der Aufnahme in die Schule zu entrichten hatten, eine gemeinschaftliche Kasse bilden liess,[693] aus welcher die sämmtlichen Unkosten der Schule bestritten wurden, und zwar durch aus ihrer eigenen Mitte gewählte Wirthschafter (*οἰκόνομοι*).[694] Diese Einrichtung, die dabei offenbar von Pythagoras überwacht war, lehrte nicht allein die jungen Leute frühzeitig haushalten, — den Sinn für einen geordneten Haushalt betrachtete er aber, und mit gutem Recht, wie die neuesten Erfahrungen wieder gelehrt haben, als eine Grundbedingung für die Ordnung im Staatsleben,[695] — sondern sie gab ihnen auch den Gemeinsinn einer eng verbundenen Genossenschaft und das Gefühl einer völligen Gleichheit unter sich, indem sie den Einfluss der etwanigen Vermögensunterschiede aufhob; und begünstigte somit, durch die Beseitigung der vornehmsten Anlässe zu selbstsüchtigen Regungen, die Entwicklung der edleren Gefühle gegenseitiger Vereinigung und Verbrüderung;[696] wie denn gerade von der uneigennützigsten Freundesliebe unter den Angehörigen der Schule die rühmlichsten Beispiele erzählt werden.[697] Der von Pythagoras für seine Schule aufgestellte Grundsatz: befreundeten Genossen müsse Alles gemeinsam seyn: *κοινὰ τὰ τῶν φίλων*, hatte also seine sehr vortrefflichen sittlichen

Folgen. Zugleich aber sollte diese Einrichtung offenbar auch möglich machen, dass eine Zahl von Erwachsenen sich ganz der Schule widmen und ihr Leben als Lehrer in der Anstalt zubringen konnten, wie es ja doch zur Fortdauer der Schule nach des Pythagoras Tode nöthig war;[698] denn wenn das Unterrichten keine Erwerbssache seyn sollte, so musste es doch wenigstens den Lehrer ernähren. Dies geschah aber durch das Bestreiten aller Unkosten aus einer gemeinschaftlichen Kasse der Schüler. Für die Schule selbst, sobald diese keine Geld- und Erwerbs-Unternehmung seyn sollte, war demnach die Errichtung einer gemeinschaftlichen Kasse geradezu eine Nothwendigkeit. Weiter aber als auf die Gränzen der Schule, auch noch ausserhalb der Schule und über den Aufenthalt in der Schule hinaus bis in das bürgerliche Leben diese Einrichtung ausdehnen zu wollen, fiel dem Pythagoras gar nicht ein, und es wird, was sich eigentlich von selbst versteht, auch noch ausdrücklich berichtet, wie es seine Meinung gewesen sei, dass die nach dem Ablaufe ihrer Bildungszeit aus der Schule in's bürgerliche Leben Uebergetretenen, aus der Schule also Geschiedenen, — wenn auch natürlich mit ihr in Verbindung Bleibenden, — nach wie vor ihr Privat-Vermögen für sich besitzen sollten.[699] Den Besitz von Privat-Vermögen beweisen selbst die Erzählungen von grossartigen Gelduntersützungen, womit einzelne Pythagoreer in hochsinniger Ausübung des Grundsatzes: *κοινὰ τὰ τῶν φίλων*, verunglückten Genossen wieder aufhalfen; wie z. B. Klinias von Tarent bei der Nachricht von den Verlusten eines Angehörigen der Schule, des Proros in Kyrene, die Seefahrt dorthin unternahm, und mit einem Theil seines eigenen Vermögens dessen Angelegenheiten wieder ordnete.[700] Auf ähnliche Weise kam der Posidonier Thestor dem Parier Thymaridas zu Hülfe.[701] Beide Falle setzen auf beiden Seiten Privatbesitz voraus und in beiden Fallen ist es gerade die unerwartete Hülfe aus Privatmitteln, die das Wesentliche

des Freundschaftsdienstes ausmacht. Schon die Ausbreitung der Pythagoreer über die ganze griechische Welt von Karthago über Sizilien, Italien, das eigentliche Griechenland und die Inseln bis nach Kyrene in Afrika steht dem unsinnigen Gedanken an eine Gütergemeinschaft aller Pythagoreer im bürgerlichen Leben entgegen. Als daher viele Jahre später die aus der Schule hervorgegangenen Krotoniaten auch in Kroton die engere Verbindung der Schule durch eine engere Genossenschaft, eine Hetärie,[702] d. h. einen Klubb, nachzuahmen und fortzusetzen suchten, und auch hier unter einander eine engere Vermögens-Gemeinschaft,[703] offenbar zu politischen Zwecken, errichteten, so war dies Unternehmen etwas den Zwecken der Schule durchaus Fremdes, ihr nur Nachgebildetes, das durch seine ungehörige Uebertragung auf das politische und bürgerliche Leben so verderblich, Furcht und Argwohn erregend wirkte, dass die Angriffe der demokratischen Parthei auf die aristokratische hauptsächlich durch diese engere Hetärie veranlasst wurden; weil man, wie nicht anders möglich, darin die Keime einer die Freiheit des Staates bedrohenden Oligarchie erblickte. Von einer eigentlichen und allgemeinen Güter-Gemeinschaft unter den Pythagoreern kann also, nach den geschichtlichen Quellen selbst, gar keine Rede seyn.

Innere Einrichtung der Schule.

Mit eben so wenig Verständniss werden auch gewöhnlich die übrigen Einrichtungen der Schule beurtheilt. Es wurde schon im Vorhergehenden bemerkt,[704] dass Pythagoras bei der Aufnahme in seine Schule sehr sorgfältig verfuhr, weil er die Mittheilung der Wissenschaft an Jedweden ohne Berücksichtigung, ob er dazu fähig und würdig sei, oder nicht, durchaus missbilligte;[705] nach ihm sollten Erziehung und Unterricht stets mit einander verbunden seyn. Es wird daher berichtet, dass er theils aus dem Eindruck der Gesichtszüge vermittelst einer, wie es scheint schon ausgebildeteren Gesichts- und Mienenkunde, Physiognomik,[706] theils aus dem Benehmen und Betragen der Aufzunehmenden über Gemüthsart, geistige Begabung und Bildungsfähigkeit derselben ein Urtheil zu gewinnen suchte. Zuerst, so sagen die Nachrichten, erkundigte er sich nach ihrem Betragen gegen die Eltern und Verwandten; dann ob sie mehr als gewöhnlich lachten oder schweigsam oder schwatzhaft seyen, welche Leidenschaften und Begierden sie äusserten, ob sie z. B. zornig oder ehrgeizig seyen, was sie für Freunde hätten und wie sie mit ihnen umgingen, womit sie am Tage ihre freie Zeit ausfüllten, worüber sie sich am meisten freuten und betrübten.[707] Wenn sie ihm dann hinlänglich mit guten Eigenschaften ausgerüstet zu seyn schienen, so forschte er nach ihrer Lernfähigkeit und ihrem Gedächtnisse; zuerst ob sie dem Vorgetragenen leicht folgten und es klar auffassten, und dann ob sie

auch der Lehre mit einer gewissen Liebe und Besonnenheit entgegen kämen.[708] Der letzte und nicht unwichtigste Theil seiner Prüfung endlich betraf ihre Empfänglichkeit für Erziehung, oder, wie er es nannte, für Bändigung und Zucht, weil sich ein ungebändigtes Wesen nicht mit seiner Schule vertrage, denn es führe zu Unverschamtheit und Frechheit und Zügellosigkeit, mache ungelehrig, unehrerbietig und widerspenstig und was noch Alles damit zusammenhange.[709] Dem Ergebniss dieser Prüfung gemäss habe er dann die Aufnahme gewahrt oder verweigert.[710] Dies war also in der That „eine Prüfung der Herzen und Nieren," und einzelne der berichteten Ausforschungen lassen uns den scharfen Menschenkenner und den erfahrenen Erzieher gleichmässig bewundern. Wir begreifen nun den Ton der Ehrfurcht, in welchem einer seiner unmittelbaren Schüler, Lysis, der greise Lehrer des Epaminondas, von der Sorgfalt seines grossen Meisters spricht, mit welcher „der wunderbare Mann die Seelen der nach Wissenschaft Dürstenden bildete und pflegte, damit er sich nicht in Einem von Denen getäuscht fände, auf welche er die Hoffnung setzte, dass sie brave und edle Männer würden."[711] Zugleich erhellt aus dem Inhalt der Fragen und den gesammten Einzelheiten der überlieferten Berichte, dass es sich um eine Prüfung von Knaben handelte, dass also die Aufnahme der Schüler in einem sehr frühen Alter Regel war. Aus leicht begreiflichen Gründen: weil nur eine noch im zarten Jugendalter empfangene Richtung für das ganze Leben dauernd ist. Man sieht, Pythagoras wollte die Auserlesensten unter der Jugend in seiner Schule vereinigen, und diese sollte eine wirkliche Pflanzstätte der höheren sittlichen und wissenschaftlichen Bildung für Griechenland werden.

Aber mit dieser vorgängigen Prüfung hielt Pythagoras die Erreichung seines Zieles noch keineswegs für gesichert, sondern er ging noch weiter. Er verlegte die Aufnahme in seinen engeren Schülerkreis, zu den wirklich Aus-

erwählten, erst an das Ende der in der Schule zu ertheilenden Erziehung,[712] und wenn diese der Erwartung nicht entsprach, so konnte der Schüler, als zur letzten Stufe unwürdig, auch dann noch zurückgewiesen werden.[713] Er erhielt dann den bei seinem Eintritt in die gemeinsame Kasse eingelegten Beitrag mit den unterdessen angelaufenen Zinsen zurück,[714] d. h. sein vergeblicher Aufenthalt in der Schule wurde als gar nicht Statt gefunden angesehen, — eine demüthigende Grossmuth, — und er wurde entlassen. Dies mochte selten vorkommen, da die erste Prüfung wohl schon meistens eine hinlängliche Gewähr darbot; aber doch werden solche Falle erwähnt, wie z. B.[715] die Ausweisung des Kylon und Hippasos noch zu Lebzeiten des Pythagoras, und die des Thuriers Perialos, offenbar in jener späteren Zeit, als lang nach dem Tode des Pythagoras Thurii gegründet war und die pythagoreische Schule, aus der langjahrigen Verbannung in die Heimath zurückgekehrt, den überlieferten Nachrichten zu Folge sich in Kroton selbst befand und unter ihren Vorstehern wieder in Blüthe war.

Diese Erziehungszeit dauerte ziemlich lang; sie erstreckte sich gewöhnlich auf fünf Jahre,[716] vom 12. etwa bis zum 17., und war sehr strenge. In den ersten drei Jahren[717] hatten die jungen Leute eine förmliche Lehrlingsstellung durchzumachen; man berücksichtigte sie nicht viel und hielt sie kurz, lehrte sie gehorchen und schweigen und gab ihnen dadurch Gelegenheit, sich von allem jugendlichen Dünkel zu heilen, den sie als die Söhne vornehmer und reicher Eltern etwa konnten angenommen haben. Diese untergeordnete Stellung nahmen sie während der ganzen Erziehungszeit auch beim Unterricht ein; sie wurden angewiesen, die Vorträge schweigsam zu hören (daher ἀκουστικοί), zu lernen, was man sie lehrte, sich aber, als zum Selbstdenken und eigenen Verarbeiten noch unreif, aller Fragen, selbst um sich über Unverstandenes aufzuklären, vor der Hand gänzlich zu

enthalten.[718] So und nicht anders wird das vielbesprochene mehrjahrige Schweigen der pythagorischen Schüler von den altesten und glaubwürdigsten Berichterstattern erklärt. Ein unbedingtes Schweigen auch im geselligen Umgange[719] kennen diese früheren Berichterstatter nicht; es findet sich erst in den spätern übertreibenden Darstellungen, als eine Fiktion derselben schwachsinnigen Köpfe, welche den Pythagoras mit dem Nimbus des Unerhörten und Uebernatürlichen umgaben, um statt seiner wirklichen Grösse, für deren Begreifen ihnen der Verstand mangelte, sich ein Phantom zu bilden, das wie die Spuckgestalten der Gespenstergeschichten und Ammenmährchen, als eine unfass- und unmessbare Grösse, das grauenvolle Staunen der Unmündigen erregt. Es wird hinzugefügt,[720] dass dies schweigsame Verhalten nicht bei Allen gleich lang gedauert, offenbar weil nicht bei Allen eine gleich lange Erziehungsfrist nöthig war, dass es bei Erwachseneren von einem schon reiferen Charakter natürlich kürzer gewesen, — doch nie unter zwei Jahren, — dass es aber Niemanden ganz erlassen worden. Welch ein wohlerwogenes und wirksames, wenn auch nicht gerade zärtliches und einschmeichelndes Mittel zum Einschulen einer ernsten Geisteszucht, nicht blos für Charakter und Sitten, sondern auch gerade für selbstdenkendes Ueberlegen, eine solche Lehrmethode bei guten Köpfen war, besonders bei solchen, die, wie es bei Söhnen vornehmer Familien leicht der Fall ist, sich schon fühlen und eher zur Selbstüberschatzung hinneigen, das braucht Jedem mit Erziehung und Jugendbildung Vertrauten nicht erst auseinandergesetzt zu werden. Eine solche Jugend aus den reichen, aristokratischen Familien Grossgriechenlands hatte aber Pythagoras zunachst vor sich, und für sie offenbar war diese Erziehungs- und Unterrichts-Methode berechnet; ohnehin stand sie in Einklang mit der persönlichen Denkweise des Pythagoras, der, wie wir aus seinen Reden gesehen haben, an den strengen Grundsatzen der guten alten Zeit

über Pietät und Ehrfurcht vor dem Alter festhielt. In so weit hatte also diese Erziehungsmethode nur einen wohlthätigen, wenn auch etwas strengen und herben Charakter. Aber diese nämliche Methode, bei guten Köpfen und hochfahrenden Charakteren an ihrem Platze, konnte auf schwächere Charaktere und beschränktere Köpfe eine ganz unterjochende und das selbstständige Denken fast vernichtende Wirkung hervorbringen, indem sie bis zur eintretenden Reife dem Geiste schon eine so scharf ausgeprägte und tief eingedrungene Denkweise und eine so bestimmte Richtung mitgetheilt hatte, dass dann eine eigene Denk-Entwicklung und ein Einschlagen selbstständiger Bahnen nicht mehr möglich war. Es musste dann nothwendig ein Autoritäts-Glauben und ein Schwören auf die Worte des Meisters eintreten. Und dass auch dies der Fall war, wird uns ausdrücklich berichtet. Pythagoras war für seine Schüler die höchste Entscheidung,[721] und der letzte Beweisgrund für eine Lehre war das *Αὐτὸς ἔφα*, „Er hat's gesagt.“[722]

Die untergeordnete Stellung eines Lehrlings und Zöglings zeigte sich endlich auch darin, dass er nicht zu dem persönlichen Umgange des Pythagoras zugelassen wurde, dessen nur die reiferen, aus dem Lehrlingsstande schon herausgetretenen Schüler genossen, ja dass ihnen nicht einmal der Anblick des Pythagoras wahrend der Lehrstunden vergönnt war; denn Pythagoras hielt seine Vorträge, durch einen Vorhang von ihnen gesondert, und nur von dem Kreise seiner gereifteren Schüler unmittelbar umgeben; so dass die Uebrigen seine Stimme hörten. ohne ihn zu sehen.[723] Bei dieser Einrichtung musste alle Nachhülfe und Aufsicht untergeordneten Lehrern überlassen seyn, die wahrscheinlich aus der Zahl der älteren und schon herangereifteren Schüler hergenommen waren und jenen mit der Schule wahrend seines ganzen Lebens verbundenen Lehrerstand bildeten, der in den geschichtlichen Nachrichten von der langeren Dauer der Schule

nach des Pythagoras Tode unter besonderen Vorständen nothwendig vorausgesetzt wird. Erst wenn die Lehrlingszeit zur Zufriedenheit des Pythagoras überstanden war, wurden sie endlich zu den inneren Räumen in seine unmittelbare Nähe zugelassen und in den Kreis der engeren Schüler aufgenommen; so dass sie diesen Tag der Zulassung als einen grossen Freudentag feierten, und ihn den Ihrigen als eine Ehrenauszeichnung meldeten.[724] Und dies hatte in der That seinen guten Grund. Während einer so langen Vorbereitungszeit musste dieser Tag oft genug ersehnt worden seyn, und sein endliches Erscheinen musste als der Lohn so vieler überstandenen Prüfungen und Anstrengungen gelten. Zugleich musste er im Kreise dieser abgeschlossenen und eng umgränzten Welt ein grosser Ehrentag seyn, da er dem Aufgenommenen in den Augen der Mitschüler die bevorzugte Stellung in der unmittelbaren Nahe des so hoch verehrten Lehrers gewährte, und eine gewiss allgemein erstrebte und mit dem sehnlichsten Wunsche der Nachfolge begleitete endliche Mündigkeits-Erklärung war. Wogegen die Abweisung und Entlassung, an und für sich schon durch die Vereitlung aller gehegten Hoffnungen äusserst kränkend, in den Augen der Mitschüler dadurch geradezu vernichtend wurde, dass man den Ausgewiesenen wie einen Verstorbenen betrachtete, ihm in der Schule einen Grabhügel und Grabstein errichtete und dadurch seine Ausweisung auch für die späteren Zeiten zur Abschreckung im Andenken erhielt;[725] wie dies wirklich von den obenerwahnten Pythagoreern Kylon, Hippasos und Perialos berichtet wird.[726] Als welch eine grosse Schmach aber eine solche Ausweisung empfunden wurde, beweist das Benehmen des Kylon und Hippasos, die von da an die heftigsten und unversöhnlichsten Feinde des Pythagoras und seiner Schule wurden: Häupter einer Verschwörung, welche die ganze pythagoreische Parthei stürzte, verjagte, aller ihrer Güter beraubte, und zu einer erbitterten, langdauernden, die Mehrzahl der

unteritalischen Städte zerrüttenden Bürgerfehde führte, deren erster Anstoss von den alten Berichterstattern ausdrücklich auf die Rache des Kylon zurückgeführt und als eine Folge seines verletzten Ehrgeizes betrachtet wird.[727]

Der glücklich erlangte Zutritt zum engeren Schülerkreise und die dadurch gewonnene Mündigkeit gewahrte aber ausser der Ehre auch zugleich für die Studien selbst die wesentlichsten Vortheile, denn nun, mit den schon reiferen Jünglingsjahren, begann erst das höhere eigentlich wissenschaftliche Studium und zugleich das selbstständige Verarbeiten und Fortbilden der erlangten Kenntnisse; nun durfte der Schüler über seine Studien reden, und über Dunkelgebliebenes sich Aufklarung erfragen; nun durfte er das Gehörte niederschreiben und seine eigenen Gedanken aufsetzen.[728] Von diesen reiferen Schülern werden also die meisten jener verschiedenartigen Aufzeichnungen abgefasst worden seyn: jene niedergeschriebenen Gesprache und Unterredungen, jene Denkwürdigkeiten und nachgeschriebenen Vorträge nicht blos geschichtlichen, sondern auch wissenschaftlichen Inhaltes, — kurz jene reiche Zahl pythagoreischer Schriften, welche sich nach den überlieferten Angaben noch bis in's spatere Alterthum erhalten hatten;[729] und zugleich erklärt sich ganz einfach, warum, wie die alten Berichterstatter melden,[730] die meisten dieser Schriften von ihren Verfassern nicht sich selbst, sondern dem Pythagoras zugeschrieben waren: weil sie nämlich in der That dem Inhalte nach von Pythagoras herrührten, aus seinen mündlichen Aeusserungen, seinen Unterredungen und Vorträgen geschöpft waren; wie dies dieselben Berichterstatter ebenfalls ausdrücklich angeben.[730]

Man sieht also, dass dieser Unterschied zwischen den ausserhalb und innerhalb des Vorhanges Befindlichen (*οἱ ἔξω* und *οἱ ἔσω τοῦ σιδοιος*), den Exoterikern und Esoterikern,[731] d. h. den niederen und höheren, ferner und näher stehenden Schülern, oder, wie wir sagen würden, zwischen den blossen Elementarschülern und den wirklich

Studirenden innerhalb der Schule selbst von der allerhöchsten Bedeutung war, und dass Pythagoras durch dieses stufenweise Fortschreiten der Erziehung und des Unterrichtes seiner Schule eine Organisation gab, die den Eifer des Einzelnen niemals nachlassen und erkalten liess, sondern ihn unausgesetzt bis zur Erreichung des vorgesteckten Zieles in Athem erhielt, da selbst noch nach überstandener Lehrzeit eine Ausweisung drohte, falls der Lehrling durch Fleiss und Betragen sich die Zufriedenheit des Pythagoras nicht so wie er sollte erworben hatte.

Aus dem Berichteten erhellt von selbst, dass die auf uns gekommenen Nachrichten noch ausführlich genug sind, um uns von der inneren Einrichtung der Schule ein in allen charakteristischen Theilen genügendes und vollständiges Bild zu gewähren. Es bedurfte nur der theilnehmenden Geduld, den zerstreuten Stoff aufzusuchen, und des ordnenden Verständnisses die aneinander passenden Theile zu verbinden, um die zerstörten Züge der alten geschichtlichen Ueberlieferung wiederherzustellen.

Unterricht und Erziehung.

Eben so ausreichend nun sind auch die Nachrichten über den Ideenkreis, der diese für ihren Zweck so höchst verständig gegliederte Form füllte und belebte. Erziehungs- und Unterrichts-Methode sammt Lehrinhalt, durch welche Pythagoras eine höhere sittliche und wissenschaftliche Bildung vermittelst seiner Schule unter der jungen Generation verbreiten wollte, werden uns nicht minder überliefert, wenn auch nicht in überall gleichförmiger, wünschenswerther Ausführlichkeit, doch in den wesentlichen Umrissen für den mit den betreffenden wissenschaftlichen Disciplinen Vertrauten vollkommen genügend.

Da, wie wir gesehen haben, die Erziehung in der pythagoreischen Schule mit dem Knabenalter begann, so lag ein rein passives Lernen, wie es nach den alten Berichterstattern den jüngeren, noch unselbstständigen Schülern, den Akusmatikern, durch die Organisation der Schule vorgeschrieben war, vollkommen in der Natur der Sache; denn der jugendliche Geist ist in diesem Alter von selbst mehr zu einem blossen In-sich-aufnehmen, als zu einem selbstthätigen Verarbeiten geneigt; er verhalt sich bei dem Lernen in den meisten Fallen empfangend und leidend, und das Selbstdenken muss durch den Unterricht erst angeregt und geweckt werden. Hier kann man nun leicht des Guten zu viel thun und das Denken wecken wollen, wenn der Geist noch gar nicht den nöthigen Denkstoff besitzt, den er verarbeiten könnte; wodurch man in die Gefahr geräth, halbreifen, dünkelklugen Vorwitz

und selbstgefällige Seichtigkeit heranzubilden. Eine Reihe von neuen Unterrichts-Methoden unseres so viel experimentirenden Zeitalters haben an diesem Fehler gelitten. Zur Vermeidung einer derartigen offenbar deutlich erkannten Klippe liess daher Pythagoras, nach Angabe des alten Berichterstatters, in Gemässheit einer unverkünstelten Erziehungs-Methode mit völliger Sachkenntniss seinen Unterricht damit beginnen, dass er dem jugendlichen Geiste zur weiteren Verarbeitung zuerst den nöthigen Denkstoff übergab und ihn in einer kurzen und übersichtlichen Form dem Gedächtnisse fest einprägen liess. Mit der Ausstattung des Gedächtnisses begann er, um dem Verständnisse vorzuarbeiten, und auch neben der weiteren Ausbildung dieses letzteren liess er die Einübung des ersteren beständig Hand in Hand gehen. Der Grundsatz: Tantum scimus, quantum memoria tenemus, und die hohe Werthschätzung des Gedächtnisses überhaupt, werden ausdrücklich als pythagoreisch überliefert.[732] Dass wir aber auch hierin einen Einfluss ägyptischer Bildung zu erkennen haben, erhellt aus Herodot, der unter allen Völkern, die er kennen gelernt, die Aegypter für Diejenigen erklärt, welche am meisten auf die Uebung des Gedächtnisses hielten.[732] Offenbar hatte also Pythagoras dieselbe Unterrichtsmethode bei den Aegyptern vorgefunden, und seine eigene Bildung durch sie erhalten, wie dies ausdrücklich von einem alten Berichterstatter angegeben wird.[732]

Dieser Denkstoff bestand demgemäss in einer Reihe kurz gefasster, zum Theil durch ihre Fremdartigkeit prägnanter und zu eigenen Erklärungsversuchen anreizender Lehrsätze (*ἀκούσματα*) ohne alle weitere Erläuterung; ihrer möglichst viele sich einzuprägen war Alles, was verlangt wurde, und dieser Forderung nach besten Kräften nachzukommen, war der Ehrgeiz der jungen Leute.[733] Ein Theil dieser Sätze hatte geradezu die Form von Fragen und Antworten, — die älteste Anwendung der Katechismus-Form; — und zwar in doppelter Art. Die

Einen fragten: Was ist? und dann folgte die Antwort. „Was sind die Inseln der Seligen?“ „Sonne und Mond.“ „Was ist es, das die Orakel in Delphi gibt?“ „Die Vierfaltigkeit.“ „Was ist die Harmonie, in der die Sirenen singen?“ „Die Weltordnung (ὁ κόσμος).“[734] Man wird gestehen, die Fragen sind absonderlich genug, und die Antworten werden den jungen Lehrlingen im Anfang auch nicht viel verständlicher gewesen seyn, als den heutigen Lesern; die gewünschte Aufklarung fanden Jene wie Diese wohl auch nur in dem Maasse, als sie in ihren pythagoreischen Studien weiter vordrangen. Welch ein ganz stumpfer Kopf müsste aber Der gewesen seyn, bei dem solche Sätze ganz erfolglos geschlummert hätten, und den nicht wenigstens der Stachel der Neugierde zu weiterem Grübeln und Nachsinnen angespornt hätte. — Ein anderer Theil fragte nach der höchsten Steigerung einer Eigenschaft. „Was ist das Weiseste?“ „Maass und Zahl.“ „Und nach diesen?“ „Der Erfinder der Sprache.“ „Was ist das Schönste?“ „Die Harmonie.“ „Was das Mächtigste?“ „Die Intelligenz.“ „Was das Beste?“ „Die Glückseligkeit.“ „Was ist der wahrste Ausspruch?“ „Dass die Menschen elend sind.“ Denn dieses Ausspruches wegen habe Pythagoras den Hippodamos, jenen Salaminischen Gnomiker, belobt, der in einem Gedichte sage:

„Götter, woher stammt ihr? Wie seid ihr Solche geworden?
„Menschen, woher stammt ihr? Wie seid ihr so elend geworden?“[735]

Diese zweite Art von Fragen und Antworten knüpfte also an die seit der vorhergehenden Generation und noch jetzt, z. B. durch Theognis, fortwährend gepflegte und allgemein beliebte Spruch-Dichtung an, und, wie ihre Form zeigt, insbesondere an die Spruch-Weisheit jener praktischen Denker des vorhergegangenen Menschenalters, jener berühmten sieben Weisen. Dies gibt nun auch der alte Berichterstatter ausdrücklich an:[736] „Es ist dies,“ so sagt er, „ganz dieselbe Spruchweisheit wie die jener alten sieben Weisen, denn auch diese untersuchten nicht, was ist das Gute? sondern sie fragten, was ist das Beste? — nicht was ist schwer? sondern was ist das Schwerste? „sich selbst zu erkennen;“ — nicht, was ist leicht, sondern was ist das Leichteste? „der Gewohnheit folgen,“ — bekannte Aussprüche des Thales. — „Jener Spruchweisheit also ahmten diese Lehrsatze nach.“ Es braucht kaum der Bemerkung, wie wenig auch diese Sätze ein müssiges Spielwerk waren, sondern im Gegentheil wie sehr geeignet, nicht blos vereinzelte, wenn auch anwendungsreiche Maximen, sondern eine ganze scharfbestimmte sittliche Denkweise, die sich in ihnen aussprach, in das junge Gemüth einzuprägen.

An diese beiden Arten von Lehrsätzen schloss sich nun auch noch eine dritte an, welche einfache Verhaltungsregeln und Handlungsweisen vorschrieb: was zu thun und zu lassen sei, mit oder ohne Angabe eines Grundes.[737] Ein Theil dieser Vorschriften hatte die Form von Sinnsprüchen, — welche Pythagoras überhaupt gern im Munde führte, wie z. B. diesen: „Der Beginn ist die Halfte des Ganzen,“ als Aufmunterung zur Ueberwindung der Scheu vor Schwierigkeiten.[738] — Viele von diesen Sinnsprüchen waren allgemein sittlichen Inhaltes, z. B. Ohne Licht (ohne Verstandniss und Sachkenntniss) sollst du nicht sprechen;[739] die Waage (das Gleichmaass) sollst du nicht überspringen;[740] auf dem vollen Scheffel sollst du nicht sitzen (d. h. wegen Reichthums nicht träg seyn); das Feuer sollst du nicht mit dem Dolche stochern (den Erzürnten nicht mit stichelnden Reden reizen); du sollst nicht vom Herz zehren (dich nicht dem maasslosen Kummer überlassen).[741] Die bei weitem grössere Zahl aber hatte einen religiösen Charakter; oder, wie der alte Berichterstatter sagt,[742] „sie zielten auf den Verkehr mit dem Göttlichen ab, und ihr gemeinsamer Zweck war die Anordnung des Lebens zum Dienst und zur Nachfolge

Gottes.“ Hier tritt also jene religiöse Richtung, die wir schon in mehreren der früheren Sinnsprüche bemerkten, ganz ausdrücklich und überwiegend hervor, und es zeigt sich, dass Pythagoras seine Erziehung schon vom ersten Anfang an auf die Einpflanzung einer frommen und gottesfürchtigen Gesinnung gründete, indem er die jungen Gemüther sogleich bei ihrem Eintritt in die Schule mit Lehren und Vorschriften beschäftigte, die sich auf die Gottheit und ihre Verehrung und ihren Dienst auch im thatigen Leben bezogen. Denn etwas Anderes wollen ja doch wohl die Worte nicht sagen: „sie zielten auf den Verkehr mit dem Göttlichen ab, und ihr gemeinsamer Zweck war die Anordnung des Lebens zum Dienst und zur Nachfolge Gottes.“ Demnach pragten sie zum Theil geradezu die religiösen Pflichten ein; z. B. das Gebot: „Es ist ungereimt, das Gute anders woher zu suchen, als von den Göttern. Denn da ein Gott ist, und dieser der Herr des Alls, so folgt von selbst, dass man von diesem das Gute erbitten muss.“[743] So ward vorgeschrieben, laut zu beten, nicht als ob Gott nicht auch das leise Gebet höre, sondern weil man nur Das bitten dürfe, was Jedermann hören könne.[744] Es war verboten, für sich selbst zu beten, weil man sein eigenes Bestes nicht wissen könne,[745] und also Gott zu überlassen habe. Es war geboten, Morgens bei dem Aufstehen die Pflichten und Obliegenheiten des Tages zu überdenken, und Abends vor dem Schlafengehen sich Rechenschaft zu geben, wie sie erfüllt worden seyen; „was habe ich verfehlt, was recht gethan, was pflichtwidrig unterlassen?“[746] In einem noch erhaltenen gnomischen Gedichte aus der pythagoreischen Schule: den sogenannten goldenen Sprüchen, die entweder von Pythagoras selbst, oder von einem unmittelbaren Schüler des Pythagoras herrühren, werden dieselben Vorschriften eingeschärft. — Man sieht also, die beiden mächtigsten Hebel der Sittlichkeit: die Ueberzeugung von einer göttlichen Vorsehung und Weltregierung, und die

fortwährende Selbst-Erziehung und Ueberwachung, wurden von Pythagoras gleichmässig in Thätigkeit gesetzt.

Ein anderer Theil enthielt religiöse Lebens-Ansichten und Grund-Maximen in einer bei Griechen uns sehr befremdenden Schärfe; sie nehmen nicht selten eine um so überraschendere und um so tiefer sich einprägende Wendung, je geringfügiger an und für sich die Handlung ist, die sie vorschreiben oder verbieten; bis der hinzugefügte Grund den sinnbildlichen Zusammenhang der geforderten Handlungsweise mit einer allgemeineren Wahrheit nachweist. Wie z. B.: „Man muss eine Last nicht abheben helfen, wohl aber aufheben; denn man muss nicht Ursache seyn, dass die menschlichen Mühen sich mindern.“[747] Ein Gebot, das in seiner anscheinend zwecklosen Wunderlichkeit erst verständlich wird durch den weiteren Satz:[748] „Mühen und Arbeiten sind heilsam; Genüsse und Ergötzlichkeiten verderblich; denn zur Busse sind wir auf diese Welt gekommen, also müssen wir auch uns auf ihr plagen.“ So kurz diese Sätze sind, und so scheinbar sinnlos das Verbot, an das sie geknüpft werden, so prägen sie doch in wenigen Zügen eine Lebensansicht von herbster Strenge ein; eine Strenge, die noch schärfer hervortritt, wenn man sich den Kontrast jener maasslosen Ueppigkeit und Genusssucht in's Gedächtniss ruft, die um diese Zeit rings umher in den Städten Grossgriechenlands herrschend war. Oder das Gebot:[749] „Man muss sich verheirathen und Kinder aufziehen, — damit die Gottheit Verehrer und Diener habe.“ Oder das Gebot:[750] „Du sollst nicht im Vorbeigehen in einen Tempel eintreten, denn das Heilige sollst du nicht als ein Nebengeschäft behandeln.“

Zu einem weiteren Theil aber enthielten sie einfach Regeln für den Gottesdienst und gottesdienstliche Gebräuche, priesterliche Reinigkeits-Satzungen, Kleidungs-Gesetze, Speise-Verbote u. dgl.; ja selbst Vorschriften fehlen nicht, welche mit dem im ganzen Alterthume bei Hellenen und Nichthellenen so allgemein verbreiteten

Glauben an Vorhersagungen und Vorbedeutungen zusammenhangen.[751] Es stellt sich dadurch auf eine für uns sehr überraschende Weise heraus, dass Pythagoras in seiner Schule ein bis in's kleinste Detail sich erstreckendes Ritual- und Ceremonial-Gesetz eingeführt hatte, wie wir es gewöhnlich nur aus den mosaischen Gesetzbüchern kennen, und das, wenn es an sich auch den Griechen durchaus nicht fremd war, sondern beim Kulte sowohl, wie im täglichen Leben seine Geltung hatte, doch in dieser Ausdehnung nur bei den orientalischen Völkern und besonders bei den Aegyptern sich fand, und daher lebhaft an orientalische und insbesondere an ägyptische Vorbilder erinnert. Dies stimmt übrigens mit dem bisherigen Lebensgange des Pythagoras vollkommen überein, und von dem Priesterzöglinge, dem vieljahrigen Mitgliede der Priesterkaste, dem Eingeweihten in alle bedeutenderen griechischen Weihedienste, dem Wiederhersteller und Läuterer des alten unterweltlichen Götterdienstes war es gar nicht anders zu erwarten. Welches Gewicht er aber auf die Einpflanzung und Festwurzelung dieses streng religiösen Sinnes legte, beweist die Sorgfalt, mit welcher er sich angelegen seyn liess, dass die junge Generation von ihrem ersten Eintritte in die Schule an durch jahrelange Beschäftigung und Geistes-Uebung diesen Ideenkreis ganz in sich aufnahme, und durch unausgesetzte Ausübung und Befolgung als dauernde Angewöhnung auch in ihr späteres Leben mit hinüber brachte. Wenn irgend wo, so war hier die Erziehung im strengsten Sinne auf ein religiöses Fundament gebaut. Schon durch die Gedachtnissarbeit zur Aneignung dieses religiösen Ideenkreises musste dieser sich tief einprägen, denn es wird ausdrücklich bemerkt, dass die betreffenden Vorschriften sehr umfangreich gewesen. „Von grösster Ausdehnung," sagt der alte Berichterstatter,[752] waren die Vorschriften über die Opfer, zu welcher Zeit und in welcher Weise sie zu verrichten seyen, sowohl die täglichen gewöhnlichen, als

auch die aussergewöhnlichen, beim Sterbebette, — bei unserm Abscheiden von hienieden, lauten seine Worte, — und am Grabe, so wie über die Begrabniss-Feierlichkeiten". Aber nicht blos auf diese äusserliche Weise trat der religiöse Ideenkreis mit dem Ernste des Lebens und seines Endes dem jugendlichen Geiste frühzeitig nahe, sondern auch sein Zusammenhang mit dem sittlichen Handeln und der Tugendübung ward streng hervorgehoben, und die wichtigsten Pflichten wurden geradezu durch die Hinweisung auf die Vergeltung nach dem Tode in einem zukünftigen Leben eingescharft. „Er gebot, nie falsch zu schwören: lang dauere, was nachkomme, und den Göttern sei Nichts lang."[753] Eine leicht verständliche Mahnung an die Folgen der menschlichen Handlungen in einem künftigen Leben bei einer einstigen Rechenschaft nach dem Tode. „Denn, heist es an einer andern Stelle,[754] auch das Gericht der Seelen nach dem Tode wandte er als ein Mittel an, die Menschen von der Ungerechtigkeit abzuschrecken, überzeugt von seiner Wahrheit, und wohlbekannt mit seiner Wirksamkeit, Scheu vor dem Unrecht einzuflössen." Auch in der ägyptischen Glaubenslehre nahm ja das Todten-Gericht eine höchst wichtige Stelle ein, weil nach seinem Ergebniss die Seele entweder durch die Verurtheilung zu neuen Verkörperungen im irdischen Leben bestraft, oder durch die Erlaubniss zur Rückkehr in die himmlischen Wohnungen der Seligen belohnt wurde.

Zu demselben Zwecke offenbar stellte ein populär gehaltenes Gedicht des Pythagoras, das in den alten Nachrichten mehrfach erwähnt wird,[754] denselben Ideenkreis dar. Denn den erhaltenen Citaten zu Folge war es eine Niederfahrt in die Unterwelt (*κατάβασις εἰς ἅδου*), nach Art älterer religiöser Gedichte desselben Inhaltes eine Schilderung der Unterwelt: der dort stattfindenden Belohnungen und Bestrafungen, der in Folge davon eintretenden Seelenwanderungen und irdischen Wiedergeburten u. s. w.

Wie das Lehrgedicht des Xenophanes, so enthielt auch dies pythagoreische eine Polemik gegen den gewöhnlichen griechischen Volksglauben in der Person seiner Repräsentanten, des Hesiod und Homer; denn eine der im Gedichte geschilderten Scenen war die Bestrafung dieser beiden Dichter für das, was sie von den Göttern vorgetragen.

Von allen diesen verschiedenen Arten religiöser Vorschriften liegen uns nun noch zahlreiche Bruchstücke vor. Was zuvörderst die gottesdienstlichen Vorschriften betrifft, so wird uns z. B. berichtet, dass Pythagoras nach orientalischer Sitte nur unbeschuht zu opfern, und die Heiligthümer zu betreten erlaubte;[755] dass er neben den Göttern auch den Heroen und Damonen zu opfern gebot, jedoch nicht mit gleichen Ehren; den Göttern z. B. zu allen Zeiten und besonders sogleich des Morgens, den Heroen aber erst in der späteren Zeit des Tages,[756] offenbar erst gegen Abend, d. h. vor und nach Tische, wo den Heroen auch besondere Trankopfer, Spenden, ausgegossen wurden; dass er ferner auch die Opfer zu Ehren der einzelnen Götter bestimmt geregelt, und den himmlischen Göttern z. B. Opfer in ungleicher, den unterirdischen in gleicher Zahl vorgeschrieben;[757] dass aber alle Opfer erst nach vorausgegangener Sühnung und Reinigung durch Bäder und Waschungen mit Weihwasser, in festlich weissen Gewändern, unter Lobpreisung, d. h. unter Hersagen eigens dazu bestimmter lobpreisender Gebete dargebracht werden durften.[758] Solche Lobpreisungen, aus lauter einzelnen, wesensbezeichnenden Ehren-Prädikaten litaneienartig zusammengesetzt, haben sich aus der pythagoreischen Schule in nicht unbedeutender Zahl noch wirklich erhalten, bekannt unter dem Namen der „orphischen Hymnen", — offenbar weil sie mit dem in der Schule gefeierten orphischen Weihedienste zusammenhingen; denn auch im thrakisch-orphischen Dionysosdienst waren solche Litaneien gebräuchlich.[759] Es ist also allerdings wahrscheinlich, dass unter jenen Lobpreisungen

diese litaneienartigen sogenannten „orphischen Hymnen" verstanden sind, die, von Pythagoras aus jenem thrakisch-orphischen Weihedienst entlehnt und in seine Schule übertragen, von dem Berichterstatter hier als ein eigenthümlicher Theil des pythagoreischen Kultes erwähnt werden. Eben so hatte er in seiner Schule einen förmlichen gottesdienstlichen Fest-Cyklus eingeführt je nach den verschiedenen Monats- und Jahreszeiten, theils Feste einzelner Götter, so z. B. am 6. jedes Monats eine Opferfeier für Aphrodite, am 8. eine für Herakles, den Schutzheros von Kroton,[760] — theils Feierlichkeiten zu rein religiösen Zwecken der Erbauung und Tröstung; so wird eines Festes im Frühjahr erwähnt,[761] an dem er die jungen Leute um einen Lyraspieler im Kreise sitzend religiöse Gesänge, Päane, wir würden sagen Psalmen, anstimmen liess, um die Gemüther zu erheitern und aufzumuntern und in eine gute Verfassung zu setzen; förmlich, wie es scheint, ein Gegenstück zu unsern jährlichen Bitt- und Bet-Tagen. Aus den noch vorhandenen Citaten wird es wahrscheinlich, dass dieser gottesdienstliche Cyklus mit einem in ägyptischer Weise nach siebentägigen Wochen geregelten Kalender zusammenhing. Ein ausgedehntes pythagoreisches Gedicht, nach Inhalt und Titel mit den hesiodischen „Werken und Tagen" übereinstimmend, stellte diesen Kalender auch in seinen Beziehungen auf die Verrichtungen des täglichen Lebens, insbesondere des Landbaues dar, und war eine Verpflanzung des ägyptischen Kalenderwesens auf griechischen Boden, wenigstens innerhalb der pythagoreischen Schule. Auch Herodot scheint ein solches Werk gekannt zu haben.[762] Rücksichtlich des Opferwesens selbst waren seine Vorschriften besonders ausführlich. Dreimal: Morgens, Mittags und Abends, wurde täglich geopfert, sowohl Trank- als Brandopfer; diese letzteren bestanden nur im Verbrennen von Weihrauch, nicht aber von Opferthieren. Des Pythagoras Abneigung gegen die blutigen Opfer haben wir

schon kennen gelernt. Den Mitgliedern seiner engeren Schule untersagte er dieselben gänzlich, wie er denn selbst sich ihrer ebenfalls durchaus enthielt.[763] Hierbei war er offenbar vom Vorbilde des zoroastrischen Kultes geleitet, der die Thieropfer ebenfalls sehr beschränkte und für gewöhnlich die Oblation nur aus Butter und reinem Gras bestehen liess, das unter Gebet in das Opferfeuer geworfen wurde. Seinem weiteren Anhängerkreise erlaubte er die Thieropfer zwar, aber nur spärlich: einen Hahn, ein Lamm, oder ein anderes Neugebornes;[764] es wurde hierbei angenommen, dass die Seelen sich nicht in solchen Opferthieren verkörperten.[765] Das Opfern solcher Thiere, welche Göttern heilig waren, wie z. B. des Stieres, des weissen Hahnes, des Widders, verbot er nach ägyptischer Weise ebenfalls gänzlich.[766] Demgemäss liess Pythagoras das tägliche Opfer aus Weihrauch, Honigwaben, Hirse, Kuchen u. dgl. bestehen.[767] Auch die Trankopfer, welche den Göttern und Heroen: dem Zeus, dem Herakles und den Dioskuren täglich gespendet wurden, z. B. jedesmal vor Tische,[768] waren genau bestimmt; es war z. B. ausdrücklich vorgeschrieben, dass die Spende über das Ohr des Kelches nach der Rechten, die das Ohr hielt, ausgegossen werden sollte; einmal der guten Vorbedeutung wegen, — von Rechts her kamen den Alten die guten Wahrzeichen, — dann aber auch damit sie nicht auf eine von den Lippen berührte und etwa verunreinigte Stelle träfe.[769] Nicht minder ausgedehnt waren die ganz priesterlichen Reinigkeits-Satzungen. Reine weisse Kleider, und zwar linnene, nicht wollene, trug er selber sowohl wie seine Schüler;[770] wollene Gewänder waren verboten, wahrscheinlich aus Furcht vor beigemischter Wolle von gefallenen Thieren, denn alles von gefallenen Thieren herrührende galt als unrein;[771] Wildpret wurde daher nicht gegessen, die Jagd missbilligt.[772] Auf weissen linnenen Decken und nicht auf wollenen, wie es sonst griechische Sitte war, wurde auch geschlafen. Tägliche

Lustrationen und Waschungen waren gesetzlich,[773] Quell- und See-wasser waren die vorgeschriebenen Lustrationsmittel.[774] Ja sogar die Berührung von Unreinem wurde auf's Sorgfältigste gemieden. „Man muss nicht auf menschengefüllten Strassen gehn, nicht in jedwedes Weihwasser eintauchen, sich nicht in einem öffentlichen Bade waschen, denn in allen diesen Fällen weiss man nicht, ob die Mit-Theilnehmenden rein sind," lautete die Vorschrift[775] mit wahrhaft ägyptischer Peinlichkeit. Denn wie sorgfältig die Aegypter, und besonders die ägyptischen Priester, diese Reinigkeits-Gesetze beobachteten, ist aus Herodot bekannt. Einen Ring mit einem Götterbilde zu tragen, war verboten; denn als Götterbild war er heilig und durfte keiner Verunreinigung ausgesetzt werden,[776] ja sogar mit dem Darreichen der Hand beim Grusse sollten sie vorsichtig seyn,[777] offenbar damit sie sich nicht durch Berührung verunreinigten. Eine Scheu, die als aristokratischer Hochmuth ausgelegt, den Pythagoreern sehr verargt wurde, und sie um ihre Popularität bringen half.[778] Eben so streng waren die Speisegesetze; nur priesterlich reine Speisen durften gegessen werden.[779] Die Mitglieder der engeren Schule genossen, wie Pythagoras selbst, gar kein Fleisch, und enthielten sich gänzlich des Weines.[780] Dem weiteren Schülerkreise war nur zeitweise eine Enthaltsamkeit von Fleischspeisen auferlegt, — also auch die Einrichtung einer förmlichen Fastenzeit, — für gewöhnlich aber war ihnen das reine Fleisch der Opferthiere gestattet.[781] Manche Theile der Thiere: das Hirn, das Herz,[782] — ganze Thierklassen: gewisse Fischarten, z. B. der Erythrinus, der Melanurus etc.,[783] gewisse Konchylien, welche lebend gegessen werden,[784] wie z. B. die Austern, — eine Reihe von Vegetabilien, die sonst bei den Griechen zu den gewöhnlichen Nahrungsmitteln gehörten: wie z. B. die Bohnen und die Malven etc.,[785] alles Dies durfte gar nicht gegessen werden. Als allgemeiner Grund dieser Verbote wird angegeben, dass alles Heilige,

also entweder einer Gottheit Geweihte, oder zu dem Kulte, zu den heiligen Bräuchen Gehörige, zu ehrwürdig sey, als dass es zum gewöhnlichen Leben verwandt werden dürfte;[786] ein Grund, der mit der gesammten bis jetzt dargestellten religiösen Denkweise auf's Beste stimmt. So durfte zu Dingen des täglichen Lebens kein Cypressenholz verwandt werden, denn die Cypresse war dem Zeus geweiht;[787] ein weisser Hahn durfte nicht geschlachtet werden, denn er war dem Mond geweiht;[788] jene Fischarten: der Erythrinus, Melanurus etc. durften nicht gegessen werden, weil sie den unterirdischen Gottheiten heilig waren,[789] ein Verbot, das eben so bei den Aegyptern vorkommt. Eben so durften keine Malven gegessen werden, weil sie der Sonne heilig waren.[790] Aus einem ganz ähnlichen Grunde nach ägyptischer Priestersitte auch nicht die Bohnen;[791] denn die Bohnen, Erbsen, Linsen und Lupinen wurden bei den Todtenopfern und Sühnungen gebraucht, den Todten mit in das Grab gegeben, und zu den Todten-Mahlen verwendet;[792] sie kommen daher eben so bei den Eleusinien vor, wie in dem orphischen Dionysusdienste, d. h. bei dem Dienste der unterweltlichen Hauptgottheiten; so dass einem in diese Dienste Eingeweihten, im gewöhnlichen Leben Bohnen zu essen, als eine Entheiligung der ehrwürdigsten religiösen Bräuche erschienen wäre. Aus demselben Grunde erklärt der alte Berichterstatter das Verbot, womit selbst einzelne ganz unschuldige Bräuche getroffen waren, wie z. B. das Verbot: Du sollst das Brod nicht brechen, weil nämlich dieser Brauch Bezug auf das Todtengericht habe;[793] d. h. offenbar auf jenes ägyptische Dogma, dass beim Todtengericht die rein gesprochene Seele vor ihrem Aufsteigen in die Himmelsräume von Osiris gespeist und getränkt werde; ein Dogma, das auf römischen Grab-Inschriften den Wunsch: „Gebe Dir Osiris das kühle Wasser", mit dem Anwünschen der ewigen Seligkeit gleichbedeutend macht. — Durch diese einfache Aufklärung werden wir von einem ganzen

Kehricht angehäuften Unsinns befreit, den neuplatonische Weisheit zur sinnbildlichen Deutung einzelner dieser Verbote unter dem Aushängschild der pythagoreischen Symbole zu Markte bringt, wie z. B. gerade über das Verbot der Bohnen. Es sind Deutungen der gezwungensten Art durch den Namen „Symbol, Sinnspruch" veranlasst, mit dem diese Sätze in Bausch und Bogen bezeichnet werden, obgleich nur ein Theil derselben wirkliche Sinnsprüche sind, während eine grosse Anzahl anderer reine Ritual- und Ceremonialsatzungen waren, die von Haus aus gar keine sinnbildliche Bedeutung hatten, eine solche daher auch nur willkührlich erhalten konnten, wenn sie sich nicht ganz und gar gegen jede solche Deutung hartnäckig sträubten. Man kann sich also den Widersinn leicht denken, den solche Deutungs-Versuche zum Vorschein bringen. Nichtsdestoweniger ist es nicht uninteressant, in diesen theilweise tiefsten Schacht menschlichen Aberwitzes hinabzusteigen, um einen Begriff davon zu bekommen, wie weit die Schwachköpfigkeit sich verirren kann, die, weil sie selber zu klaren Ideen nie durchdringt, Unsinn für Tiefsinn hält, und sich beim dämmernden Dunkel des Unverständlichen in ihrem Elemente fühlt.

Denselben priesterlichen Reinigkeits-Satzungen gemäss waren endlich auch die Todten-Feierlichkeiten angeordnet. Die Verstorbenen trugen, wie bei ihrem Leben, die priesterlich reinen, weissen linnenen Gewänder;[794] sie waren auf Blätter von Bäumen gebettet, welche den unterweltlichen Gottheiten geweiht waren, auf Blätter der Myrthe, des Oelbaums und der Schwarzpappel;[795] der nämlichen Baumart, die dem unterirdischen Zeus in Kreta heilig war, und vor seiner Grotte auf dem Ida stand; der Sarg durfte nicht von Cypressenholz gemacht seyn, denn die Cypresse war dem überirdischen Zeus heilig,[796] sondern es war ein Sarkophag aus Töpferthon,[795] der Leichnam durfte nicht nach gewöhnlicher

griechischer Sitte auf einem Holzstosse verbrannt, sondern musste in die Erde begraben werden, damit ein göttliches Element, wie das Feuer, nicht durch Sterbliches verunreinigt würde, — hierin mit den Magern übereinstimmend.[797]

So prägten tausend Satzungen, von den gleichgültigsten Handlungen des täglichen Lebens an bis zu den letzten und ernstesten Feierlichkeiten des Todes einen und denselben religiösen Ideenkreis immer und immer wieder ein, unaufhörlich spielten festgeregelte Bräuche auf ihn an und riefen ihn in das Gedächtniss zurück. Was Wunder, dass er sich unauslöschlich in den Gemüthern festsetzte und mit dem ganzen Leben verwuchs. Und dass Pythagoras gerade Dies mit seinen Satzungen bezweckte, liegt auf der flachen Hand.

Die Darstellung dieser so höchst eigenthümlichen Unterrichts- und Erziehungs-Methode, durch welche Pythagoras seinen jungen Zöglingen einen ihre Denkweise und ihr Handeln umbildenden Ideenkreis beizubringen suchte, folgt, mit den nöthigen Ergänzungen und Einschaltungen anderweitig erhaltener verwandter Nachrichten, Schritt vor Schritt einem alten Berichte; sie ist also reine Ueberlieferung und nicht etwa ein Produkt kritischer Kombination. Die Genauigkeit und der gesunde Menschenverstand, die man in diesem Berichte wahrnimmt, machen es wahrscheinlich, dass der Berichterstatter aus älteren Schriften über denselben Gegenstand schöpfte, wie deren von Aristoteles, Aristoxenus, dem Pythagoriker Androkydes, dem späteren jonischen Geschichtschreiber Anaximander, dem Alexander Polyhistor ausdrücklich genannt werden,[797] der nicht minder zahlreichen Biographien des Pythagoras nicht zu gedenken. Unter den pythagoreischen Aufzeichnungen aus der älteren Schule werden sicherlich Schriften über diesen Gegenstand vorhanden gewesen seyn; ja eine von Diogenes Laertius genannte Schrift des Pythagoras: eine Abhandlung über die Erziehung (*λόγος παιδευτικός*)[797] muss ebenfalls über diesen Gegenstand gehandelt haben.

Aus einer oder der anderen dieser Quellen müssen die Nachrichten herstammen, die uns den Ariadne-Faden an die Hand gaben, mit dem wir uns durch das Labyrinth dieses verwirrtesten und unverstandensten Theiles der pythagoreischen Lehre zurecht fanden. Denn ohne diesen Bericht würde auch der schärfste Spürsinn nicht im Stande gewesen seyn, etwas halbweg Vernünftiges aus dem Wuste von Abgeschmacktheiten herauszufinden, den die übrigen Nachrichten über eine Anzahl dieser Sinnsprüche und Vorschriften unter dem Namen der „pythagoreischen Symbole“ zum Besten geben. Offenbar waren den Späteren diese Sätze selbst schon unverständlich, weil sie ihnen bereits aus dem Zusammenhang der früheren Darstellungen, herausgerissen und vereinzelt, überliefert worden waren. Die absonderliche Fremdartigkeit ihrer Fassung und das in ihrer Vereinzelung oft ganz Unbegreifliche der meisten reizte aber gerade den mystischen Scharfsinn, und so kamen die unglücklichsten Erklärungs-Versuche zum Vorschein. Es ist demnach als eine Gunst des Zufalles anzusehen, dass in den kopflosen Sammelwerken der Noch-späteren, aus denen wir unsere Nachrichten, leider, schöpfen müssen, neben jenem Unsinn auch die soeben mitgetheilte Darstellung eines älteren Berichterstatters erhalten wurde, die auf nüchterne Verständigkeit und wirkliche Sachkenntniss ehrende Ansprüche hat. Ohne sie wäre man genöthigt gewesen, — die Geschichtlichkeit jener symbolisirenden Ueberlieferungen zugegeben, — dem Pythagoras mit Achselzucken einen Nonsens aufzubürden, desgleichen doch sonst dem Manne, wie wir ihn bisher kennen gelernt haben, nicht ähnlich sieht. Und, drolliger Weise, gerade diese unsinnigen Parthien sind es, die unsern bisherigen Kritikern als ächt galten; aus denen sie sich eine pythagoreische Mystik zusammenbrauten, nach der sie wiederum gerade diejenigen Nachrichten von des Pythagoras Lehre verwarfen, welche Sinn und Verstand hatten, weil sie nicht den Charakter seiner „tiefsinnigen

Symbolik“ an sich trügen. Auch das Studium der modernen Darsteller ist nicht ohne Frucht, und als „medicina mentis“ höchlich zu empfehlen.

Die alten Nachrichten ergeben also zunächst in Bezug auf die Lehrmethode, dass Pythagoras den Unterricht bei den Jüngeren mit der Uebung des Gedächtnisses begann, indem er zuerst dem Gedächtnisse eine ausgedehnte Masse von Sätzen anvertraute, in welchen der jugendliche Geist Stoff und Gegenstand für sein Nachdenken in hinreichender Menge vorfand. Die Verarbeitung dieses Stoffes konnte dann nicht ermangeln, bei den guten Köpfen das selbstständige Denken zu wecken. Wir sahen, dass selbst die Form bei vielen Sätzen durch ihre anscheinende Wunderlichkeit und Fremdartigkeit zum eigenen Denken anreizte. Trotz dieser ihrer Fremdartigkeit ist also diese Methode vollkommen verständig und mit den gesunden Unterrichts-Grundsätzen aller Zeiten übereinstimmend.

Was nun den in dieser Form überlieferten Lehrinhalt betrifft, so war ein grosser Theil dieser Sätze sittlicher Natur, und bezweckte, eine ganz bestimmte, strenge sittliche Denkweise einzuprägen, die nur höchst vortheilhaft auf die Ausbildung eines ernsten männlichen Charakters einwirken konnte. Es bestätigt sich also die anderweitig überlieferte Nachricht,[798] dass bei Pythagoras die sittliche Erziehung der wissenschaftlichen Bildung, oder, wie die Worte der alten Nachricht lauten, nach der pythagoreischen Methode die praktische Philosophie der theoretischen vorangegangen sei. Auch dies ist ein Fundamentalsatz aller vernünftigen Erziehung.

Zugleich sahen wir, dass diese Sittenlehren zum Theil eine national-hellenische Fassung hatten, indem Pythagoras die Blüthen der Spruchdichtung, überhaupt die Spruch-Weisheit des vorhergegangenen Menschenalters, jener Zeit der sieben Weisen, zur sittlichen Bildung der Jugend verwendete. Offenbar war es diese Verwendung der Spruchweisheit in der pythagoreischen Schule, welcher

die sieben Weisen ihre Stellung in der Geschichte der alten Philosophie verdanken, eine Stellung, von der sie sich wohl, den einzigen Thales etwa ausgenommen, niemals Etwas hatten träumen lassen.

Der bei weitem auffallendste und wichtigste Punkt aber ist der ausgesprochen und vorwiegend vorhandene religiöse Charakter, welcher den überlieferten Nachrichten zu Folge diesen „Symbolen“, Geboten und Sinnsprüchen, und durch sie der gesammten pythagoreischen Erziehung aufgeprägt war. Die Mehrzahl der Lehrsätze in diesem eigenthümlichen Elementar-Unterrichte betraf Dogmen eines religiösen Ideenkreises, die Mehrzahl der Vorschriften religiöse Gebote, und zwar, wie wir sahen, nicht blos sittlich-religiöse auf die Verehrung und Furcht der Gottheit bezügliche, wie sie zu allen Zeiten die sicherste Grundlage und Stütze des praktischen Lebens ausmachen, sondern auch rituell-religiöse, ein das ganze tägliche Leben bis zum Tod und Begräbniss hin regelndes Ceremonial-Gesetz enthaltend. Die Einprägung dieser ausgedehnten und zahlreichen religiösen Vorschriften war die erste geistige Arbeit, welche die jungen Kräfte beschäftigte; und in Folge dieser mehrjährigen Beschäftigung mussten diese Gebote in dem jugendlichen Geiste sich unaustilgbar eingraben, und auf das ganze Leben ihren Einfluss ausüben. Auf ein religiöses Fundament war also die pythagoreische Erziehung gebaut, die Schule erscheint als ein religiöses Institut, die ganze Bildung als eine streng priesterliche. „Lehre und Gebote zielten,“ wie der alte Berichterstatter sagt, „auf die Verbindung mit der Gottheit ab, und ihr gemeinsamer Zweck war die Anordnung des Lebens zu Dienst und Nachfolge Gottes.“ Die Uebereinstimmung dieser Angabe mit dem ganzen bisherigen Lebens- und Bildungsgange des Pythagoras würde ihr einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit sichern, auch wenn ein genaueres Detail zu ihrer Bestätigung fehlte; nun aber die ganze Masse des überlieferten Details den streng reli-

giösen Charakter der Schule bis in's Ausführlichste nachweist, erhebt sich diese innere Wahrscheinlichkeit zu einer ganz unbestreitbaren geschichtlichen Wahrheit, und der im ersten Theile dieses Werkes aufgestellte Satz: dass die griechische Philosophie aus einem religiösen Ideenkreise hervorgegangen sei, und bis in die Zeiten ihrer späteren Selbstständigkeit unter Aristoteles und seinen Zeitgenossen selber einen religiösen Charakter getragen habe, bestätigt sich in einer Ausdehnung, wie es die Vorurtheile unserer Zeit sich nie gedacht. Und zwar tritt, wie wir zum Theil schon gesehen haben und wie sich noch weiter über allen Zweifel erhaben herausstellen wird, der diese älteste griechische Philosophie durchwehende religiöse Geist, — trotz aller Mängel einer eben erst sich entwickelnden wissenschaftlichen Bildung, und trotz aller Abhängigkeit von einem ausländischen, durch lokal-heimische Sagenhülle und abstossende Ceremonial-Satzungen fremdartigen Glaubenskreis, doch sogleich in einer so geläuterten und veredelten Form hervor, dass auch in dieser Beziehung, ebensogut wie in Kunst und Literatur, den Heroen des griechischen Volkes die Palme menschlicher Gesittung gebührt. Der beschränkten Kurzsichtigkeit der Neueren gegenüber, welche die Grösse des griechischen Volkes überall suchen, nur nicht da, wo sie wirklich ist, möge daher dieses für Manchen vielleicht befremdende Ergebniss der geschichtlichen Forschung mit aller Klarheit und Bestimmtheit hier ausgesprochen seyn.

Der diesen Lehrsätzen, Sittensprüchen und praktischen Vorschriften zu Grunde liegende religiöse Ideenkreis ist nun der ägyptische,[799] und zwar in völliger Reinheit ohne alle weitere Beimischung. Sowohl die einzelnen Lehrsätze: „Die Mühen und Arbeiten sind heilsam, die Genüsse und Ergötzlichkeiten verderblich, denn zur Busse sind wir auf diese Welt gekommen, darum ist es auch billig, dass wir uns auf ihr plagen," — als auch das gesammte Ritual- und Ceremonial-Gesetz, ins-

besondere die so ausgedehnten Reinigkeits-Gebote tragen ganz ägyptisches Gepräge. Die Rückbildung der populären griechischen Götterbegriffe in ihre alten geschichtlichen Urbilder, die Ersetzung dieser unvollkommenen, ganz menschenähnlich gedachten Phantasie-Gestalten durch reinere, aus dem Weltall hergenommene Realbegriffe: „Was ist die Harmonie, in der die Sirenen singen? Die Weltordnung," — diese Umbildung, die, wie wir sehen werden, nach den ausdrücklichen Angaben der alten Berichterstatter, das Eigenthümliche der pythagoreischen Religions-Reform war, namentlich aber die Aufstellung des dem populären griechischen Vorstellungskreise ganz abhanden gekommenen Urgottheits-Begriffes, alle diese wichtigen Umanderungen bewegen sich ganz und gar in dem reinen, unvermischten ägyptischen Ideenkreis. Als ein wahrhaftes Symbol dieser Umbildung kann jenes auffallende Akusma betrachtet werden, das den gewöhnlichen populären Apollobegriff geradezu durch den der Urgottheit ersetzt. „Was ist es, das die Orakel in Delphi gibt? Nicht Apollo, nein: die Vierfaltigkeit."

Musik.

Im engsten Zusammenhang mit diesem religiösen Charakter der Erziehung steht nun auch die für den ersten Anblick befremdliche Rolle, welche Pythagoras der Musik in seiner Schule zugetheilt hatte. Es wird berichtet,[800] dass er die Bildung durch die Musik an die Spitze seiner Erziehung gestellt; dass er zur Läuterung und Reinigung der Gemüther von der Musik einen sehr ausgedehnten Gebrauch gemacht, und dass er dies seine Heilmethode durch die Musik genannt habe (*τὴν διὰ τῆς μουσικῆς ἰατρείαν*, medicinam mentis per musicam.)[801] Wollte man den neuplatonischen Auszüglern Glauben schenken, so müsste man sich wirklich hierbei eine Art von Zauberkuren durch Besprechen und Besingen denken, denn mit solchen sympathetischen Kuren, wie wir sagen würden, wird diese medicina mentis von jenen geistreichen Köpfen zusammengestellt.[802] Besieht man sich aber die Sache etwas genauer, so findet man in den excerpirten Stellen der älteren Berichterstatter eine Schilderung der religiösen Musik und ihrer Wirkungen, — wir würden sagen: der geistlichen und Kirchenmusik, wie sie erbauend und tröstend, ermunternd und ermuthigend zu allen Zeiten und unter allen Völkern eines der kräftigsten und belebendsten Mittel des inneren gottvertrauenden Gemüthslebens, und der daraus hervorgehenden Sittlichkeit war, und ist, und bleiben wird. Wie also schon so oft im Laufe dieser Untersuchungen unter einer scheinbar fremdartigen und für den ersten Anblick räthselhaften Form eine wohlbekannte Sache! Was die Freunde der geistlichen Musik nur

immer Gutes von dieser rühmen können, — und in der That, Der müsste bedauernswerth verwahrlost seyn, der gegen ihren läuternden und sittlichenden Einfluss unempfindlich wäre, — das Alles berichten die Alten von dieser Musik, mit der Pythagoras in seiner Schule die religiöse und sittliche Gemüthsbildung seiner Zöglinge zu fördern suchte. „Da waren Gesänge, die sich gegen die Leiden des Gemüthes, gegen Niedergeschlagenheit und Gewissensbisse auf's Hülfreichste erwiesen; wiederum andere, die gegen die Affekte: gegen Erbitterung und Zorn und ähnliche Gemüthsaufregungen gerichtet waren; noch andere dienten wider die Lüste und Begierden.[803] Abends vor Schlafengehen liess er die Schüler durch Gesänge sich von den Leidenschaften des Tages reinigen und die zurückgebliebenen Aufregungen beschwichtigen, um sich zu einem ruhigen und die Reinigkeit des Geistes wiederherstellenden Schlaf vorzubereiten. Nach dem Aufstehen aber liess er wiederum durch Gesänge die nächtliche Verschlafenheit und Verdrossenheit verscheuchen und zu frischer Thätigkeit aufmuntern.“[804] Es braucht nicht vieler Worte, um hier die bei unsern Altvordern in ehrbaren und gottesfürchtigen Familienkreisen in so hohem Ansehen stehende Sitte der geistlichen Lieder und der geistlichen Musik: der Morgen- und der Abend-Gesänge, der Trost- und Trutzlieder in allen geistlichen Anfechtungen mit ihrem Schatze von Kernsprüchen und Melodien gegen alle Gebresten des Leibes und der Seele, in einem nach Ort und Zeit verschieden gestalteten, in allem Wesentlichen aber ganz übereinstimmenden Gegenbilde wiederzuerkennen. Und wie wir einen solchen Schatz geistlicher Lieder und Melodien besitzen, in denen unter zum Theil veralteter Schaale und unter einer oft sehr ungeläuterten Dogmen- und Bilder-Hülle, ein kostbarer Kern religiösen Gefühles enthalten ist, so hatten nicht minder auch die Griechen zu des Pythagoras Zeit einen solchen Schatz religiöser Dichtung und Musik, zum Theil,

wie wir schon gesehen haben, aus dem höheren Alterthum, zum Theil aus der früheren Blüthezeit ihrer Lyrik vor Alkäus und Sappho. So gab es z. B. von dem in der Einleitung dieses Bandes erwähnten lesbischen Musiker und Dichter Terpandros (in der ersten Hälfte des 7. Jahrh. vor Chr.), dem Vervollkommner des Lyra- und Kithara-Spieles, und dem selbst in Sparta hochgeschätzten Reformator der alten Musik, noch religiöse Hymnen und Lieder mit beigefügten Melodien, — denn er war es auch, der den Griechen ihre Notenschrift erfand und zuerst zum Aufzeichnen der Gesangs-Weisen anwandte.[805] Die Versfüsse des Gedichtes stellten dabei den Takt dar, während die über den Worten stehenden Notenzeichen die Melodie angaben; wie aus ein paar noch notirt erhaltenen Hymnen und einem notirten Fragmente des Pindar erhellt. In dieser Weise hatte Terpander theils ältere, aus früheren Zeiten beim Tempelkult fortvererbte Melodien, z. B. die des alten delphischen Sängers Philammon,[806] zum ersten Male schriftlich aufgezeichnet, theils hatte er auch selbstständige Kompositionen hinterlassen, sowohl zu seinen eigenen, als zu fremden Dichtungen; wie er denn aus epischen Dichtern, die bisher nur recitirt worden waren, als z. B. aus Homer und Hesiod, einzelne ausgewählte Stücke für den Gesang geradezu in Noten setzte.[807] Dies war also unsere gewöhnliche rhythmische Musik mit ihrer nach dem verschiedenen Gefühls-Ausdruck verschiedenen und mannigfaltigen Taktbewegung. Daneben hatten aber auch die Alten den bei uns noch heut zu Tage allgemein gebräuchlichen strengen Choralstyl mit seinen durchgängig lang gehaltenen, in völlig gleichmässigem Schritt, ohne allen Wechsel von Längen und Kürzen, feierlich sich bewegenden Klängen; also förmliche Choräle in ihrer ältesten und einfachsten Form; und auch solche Choral-Melodien von Terpander hatten sich bei der gottesdienstlichen Feier, z. B. bei den Trankopfern, Spenden (σπονδαῖς) in Gebrauch erhalten, — die nach ihrer Verwendung bei

diesen Trankopfern so benannten spondeischen Weisen. Das einzige Fremdartige für uns, die wir mit unsern lang gehaltenen Choralmelodien trochäische und jambische Verse verbinden und deren kurze und lange Sylben gleichmässig dehnen, — denn unsere Taktbewegung ist vom Versmaass unabhängig, — besteht nur darin, dass bei den Alten, bei denen das Versmaass des Gedichtes den Takt der Melodie bezeichnet, der gleichmässig langsame Gang der Melodie auch in den Versmaassen zum Vorschein kommt, und daher die zu solchen Chorälen gehörigen Gedichte in Versfüssen von lauter langen Sylben, in lauter von ihrer Verwendung so benannten Spondeen abgefasst sind; wie z. B. jener terpandrische Hymnus, von dem sich noch der Eingang erhalten hat:[808]

Zeus, o Weltalls-Herr, o Weltalls-Vorstand,
Zeus, dir hebt mein Lied Lobsang und Preis an.

Eben so berühmt wie Terpander war ein anderer etwas jüngerer religiöser Dichter und Musiker (aus der 2. Hälfte des 7. Jahrh. vor Chr. G.), der kretische Priester Thaletas, ein Zeitgenosse und Landsmann des älteren Epimenides, und gleich Terpander in Sparta ebenfalls hoch angesehen. Bei ihm erscheint die religiöse Dichtung und Musik schon in einer höheren, kunstreicheren Ausbildung, die sich zu den einfacheren Weisen des Terpander verhalten mochte, wie unsere vielstimmigen religiösen Musikwerke, unsere grossen Messen und Oratorien, zu den schmucklosen geistlichen Liedern.[809] Thaletas dichtete und komponirte schon Päane und Hyporchemen;[810] jenes waren grössere Lobhymnen auf die Götter für den feierlichen Gottesdienst, mit künstlicherem zusammengesetzterem Strophenbau und einem reicheren Wechsel der rhythmischen Bewegung in den Versmaassen; dieses eben solche religiöse Hymnen, aber zugleich verbunden mit feierlichen Tanzweisen, aufgeführt von Sänger- und Tänzer-Chören. Dies ist etwas unseren heutigen Sitten Fremdes, da bei unsern religiösen Aufzügen und

Processionen keine feierlichen Tänze und Chorreigen mehr vorkommen. Bei den Alten aber machten diese seit den ältesten Zeiten einen wesentlichen Theil des Gottesdienstes und der Opfer vor den Altären aus, und ihre Aufführung durch die Jugend beiderlei Geschlechts bot den dichtenden und darstellenden Künsten einen höchst günstigen und reichen Stoff. Die ganze dramatische Kunst der Alten war nur die weitere Ausbildung solcher mit Gesang und Tanz verbundenen religiösen Dichtungen, und ihre Dramen vereinigten stets darstellendes Spiel mit Gesang und Tanz; während sich bei uns diese Theile längst zu selbstständigen Kunstformen: Drama, Oper und Ballet gesondert haben. Eine grosse Zahl religiöser Dichtungen wurden daher auch noch in späterer Zeit zugleich gesungen und getanzt; und die Vereinigung dieser drei Künste trug zu dem Pomp der gottesdienstlichen Feier wesentlich bei.

Seit diesen beiden berühmtesten Pflegern der älteren Musik war diese durch eine grosse Reihe von Künstlern weiter ausgebildet worden und ging nun bereits ihrem Höhepunkte entgegen, den sie unter Pindar bald erreichen sollte, um dann schon in Platos Zeit durch Ueberbildung ihrem Verfall wieder zuzuschreiten. Man sieht also, wie hoch entwickelt und allgemein gepflegt die Musik um diese Zeit bei den Griechen war, und es begreift sich leicht, wie Pythagoras zu seiner Musikliebe kam, auch ganz abgesehen von den Einflüssen seiner eigenen Jugendbildung.

Beide Männer nun, sowohl Terpander als Thaletas, hatten vorzugsweise das Lyra- und Kithar-Spiel ausgebildet, und für die späteren Griechen war daher die Lyra und Kithara mit der religiösen Poesie und Musik eben so in einer inneren Gefühlsverbindung, wie bei uns die Orgel mit unserer kirchlichen Poesie; wie bei uns schon der blose Orgelklang religiöse Empfindungen weckt, abgesehen von der etwanigen Grossartigkeit in den Klängen des Instrumentes, weil wir seit unserer Kindheit

die meisten unserer mächtigeren religiösen Gefühle unter Orgeltönen empfingen, — eben so bei den Griechen der sanfte und beruhigende Klang der Lyra und Kithar; eine Ideen-Verbindung, die uns bei dem Klang der ähnlichen modernen Instrumente natürlich fehlt. Alle sittlich erbauenden, im Leide tröstenden, die Leidenschaft beruhigenden Eindrücke der religiösen Musik werden daher bei den Griechen immer mit Lyra und Kithar verbunden; wogegen die aufregenden, die Affekte und Leidenschaften weckenden Wirkungen der Volksmusik, wir würden sagen der weltlichen, und selbst ein Theil des aufgeregteren lärmenderen Götterkultes, bei den Griechen mit den Tönen der Blasmusik, namentlich der Flöten d. h. der Klarinetten verbunden war. Die späteren Klagen über Entartung der Musik, ihre leidenschaftlichere und sinnlichere Einwirkung, treten desswegen gewöhnlich in Form eines Tadels der Blasmusik auf.

In Uebereinstimmung hiermit wird daher von Pythagoras ausdrücklich berichtet, dass er in seiner Schule nur das Saitenspiel, Lyra und Kithara zugelassen, und dagegen die Flöten und überhaupt die Blasinstrumente missbilligt und verboten habe; weil sie etwas leidenschaftlich aufregendes, nach Fest-Versammlungen, wir würden sagen: nach Messen und Jahrmärkten Schmeckendes hätten, das sich für einen edleren Menschen nicht zieme.[811] Mit Einem Worte: er begünstigte ausschliesslich die religiöse Musik und verbot die weltliche.

Von dieser religiösen Musik wurden aber innerhalb der Schule die sämmtlichen ebengenannten Gattungen ausgeübt. Die obengeschilderten Wirkungen der Musik auf die Tröstung des Gemüthes, die Beruhigung der Leidenschaften und die Bezähmung der Begierden beziehen sich offenbar auf das einfache religiöse Lied, das diese Wirkungen wohl eben so sehr durch seinen Gedanken-Inhalt als durch seine musikalische Form wird hervorgebracht haben. In ganz ähnlicher Weise wird sich jene

bekannte Erzählung[812] erklären, dass Pythagoras einst, noch spät in der Nacht mit der Beobachtung der Sterne beschäftigt, einen unter Flötenklang von einem Schmause heimkehrenden und vom Wein erhitzten Jüngling seiner Nachbarschaft, der das Haus seiner Geliebten erbrechen und anzünden, und seinen darin vermutheten Nebenbuhler überfallen wollte, dadurch aus der Raserei der Leidenschaft zu Besinnung und Vernunft gebracht, dass er den Flötenbläser plötzlich eine jener spondeischen Gesangs-Weisen oder, wie wir sagen würden, einen Choral anstimmen liess. Und in der That würde in einer ähnlichen Lage ein plötzlich angestimmter Choral: O Ewigkeit du Donnerwort, Veni Creator Spiritus, bei einem nicht völlig verwilderten Gemüthe wohl auch heute noch ganz dieselben Eindrücke hervorbringen. Neben diesen religiösen Liedern und Choralen werden aber auch noch ausdrücklich ausgewählte Stücke von Homer und Hesiod erwähnt,[813] die Pythagoras selbst und seine Schüler zur Lyra sangen; also alle Theile der alten terpandrischen Musik. Von Thaletas werden „alte Päane" erwähnt, die in der Schule gesungen wurden;[814] und wenn in jener Stelle von den Wirkungen der religiösen Musik, mitten zwischen den geistlichen Liedern und dem dazu gehörigen Lyraspiel bemerkt wird, sie hätten zu dem gleichen Zweck auch Tänze aufgeführt,[815] so können dem Zusammenhange nach nur gottesdienstliche Tanzweisen, Hyporchemen, in der Art des Thaletas gemeint seyn.

So erklärt sich also der Gebrauch der Musik in der pythagoreischen Schule und ihr hohes Ansehen als eines der wirksamsten sittlichen Bildungsmittel zur völligen Genüge, und diese religiöse Musik stimmt zum übrigen religiösen Charakter der Erziehung und der Schule auf's Allerbeste.

Die sittliche Erziehungs- und Bildungs-Methode des Pythagoras und ihre enge Verbindung mit der Religion liegen also in völliger Schärfe und Klarheit vor unsern Augen.

Mathematik.

Eben so bestimmt, wenn auch leider nur ganz abgerissen, sind die Nachrichten von dem wissenschaftlichen Bildungsmittel, durch welches Pythagoras die jungen Köpfe zu einer strengen wissenschaftlichen Geisteszucht und Disciplin, zu einem streng methodischen abstrakten Denken zu schulen suchte. Dies war die Mathematik.[816] Auch dieses Bildungsmittel wurzelte auf ägyptischem Grund und Boden, ägyptischen Priestern verdankte es nach den einstimmigen Berichten der Griechen, nicht blos eines Diodor, Diogenes Laertius, Jamblich, Porphyr, sondern auch eines Herodot, Plato und Aristoteles[817] ihre erste Entstehung und Pflege, und insbesondere das Zeugniss des Aristoteles[818] ist hierfür völlig entscheidend. Und zwar ist es vorzugsweise die Geometrie, welche die Alten den Aegyptern zuschreiben und auf die von den alljährigen Ueberschwemmungen des Nil immer wieder nothwendig gewordenen Vermessungen zurückführen; obgleich sie auch die frühe Ausbildung der Arithmetik und Astronomie ihnen gleichmässig beilegen. Der vorwiegend geometrische Charakter der Astronomie, den wir früher kennen lernten, bestätigt diese Angabe von der frühen Ausbildung der Geometrie; und selbst die vorwiegend geometrische Form der Arithmetik, wie wir sie noch bei den späteren Griechen wiederfinden, — obgleich ihre Arithmetik vorzüglich auf die Babylonier und Phöniker zurückgeführt wird, — möchte doch wesentlich von ägyptischen Einflüssen herrühren. Von den Aegyptern aber hatte Pythagoras, wie ein Thales vor ihm, ein Plato und Eudoxus nach ihm, diesen ganzen

Kreis von Wissen vorzugsweise empfangen und in seine Schule übertragen.

In der pythagoreischen Schule aber spielte das mathematische Wissen eine ganz besonders hervorragende Rolle. Denn gerade desshalb wurde die Grössen- und Zahlenlehre Mathematik, Mathesis, Studium vorzugsweise genannt, weil sie in der pythagoreischen Schule Hauptgegenstand eines geregelten anhaltenden Studiums war, welches den eigentlichen Zöglingen der Anstalt, den Lehrlingen, Mathematikois, jene strengere technische Denkbildung gewähren sollte, die zur Auffassung der exakteren Theile des Wissens: der Naturwissenschaften und der Astronomie, durchaus wesentlich ist, und deren Mangel eben die weiteren Kreise der schon erwachsenen älteren Zuhörer, die Akusmatikoi, von diesen Gebieten ausschloss und auf den allgemeinverständlichen, populären Theil des Ideenkreises beschränkte.[819] Zugleich wird aber noch bemerkt, dass Pythagoras die Mathematik (τὰ μαθήματα) auch als eine nothwendige Vorbereitung zum höheren abstrakten Denken überhaupt, ja, die strenge mathematische Form in Gedankengang und Beweisführung, die mathematische Methode, als auch der höheren Wissenschaft, der Philosophie, zugehörig und verwandt betrachtet habe;[820] und bekanntlich stimmte ihm hierin auch Plato, selber ein grosser Mathematiker, so sehr bei, dass er die mathematische Vorbildung zu einer Bedingung für den Eintritt in seine Schule machte.[821] Dies war aber im Alterthume eine ganz allgemein herrschende Ansicht. Von Thales an bis zu den Neuplatonikern hin, so lange noch die Philosophie ihrer ursprünglichen Bedeutung als Gesammtwissenschaft aller höheren Erkenntnisse, auch der Naturwissenschaften, treu blieb, wurde die Mathematik als ein wesentlicher Theil der Philosophie betrachtet, und die meisten bedeutenderen Denker: ein Thales, Anaximander, Pythagoras, Demokrit, Anaxagoras, Archytas, Plato, Aristoteles, Posidonius bis zu Proklus und Jamblich waren

zugleich Mathematiker. Selbst die epochemachenden Denker der neueren Zeit: ein Deskartes, Leibnitz, Wolf und Kant vereinigten in sich die mathematischen und naturwissenschaftlichen Kenntnisse ihrer Zeit mit den philosophischen; ja Deskartes und Leibnitz waren sogar schöpferische Geister, Urheber neuer Richtungen, nicht blos in der Philosophie, sondern auch in der Mathematik.

Bei den erträumten Vorstellungen von einem Kindheitszustande des Wissens zu des Pythagoras Zeit, — indem man von der irrigen Voraussetzung ausging, als hätte sich bei den Griechen die Wissenschaft aus ihren anfänglichsten Keimen erst allmälig entwickelt, während sie als ein schon erwachsener Baum aus dem Orient auf den griechischen Boden verpflanzt wurde, — zum grossen Theil auch wohl aus Unkunde der betreffenden Wissens- und Literatur-Gebiete, hat man den Umfang der mathematischen Kenntnisse in der pythagoreischen Schule viel zu gering angeschlagen. Die, wenn auch sehr dürftigen Nachrichten der Alten lassen sie uns aber in einem schon höchst achtenswerthen Stadium der Ausbildung erscheinen, und zwar der streng theoretischen Ausbildung, in den Anfängen der höheren mathematischen Theorien, welchen längst die Ausbildung der praktischen Mathematik vorausgegangen seyn musste, d. h. derjenigen Sätze, welche in unmittelbarer Beziehung zu den Bedürfnissen des Lebens stehen und seinen auf Raum- und Zahl-Verhältnissen gegründeten Beschäftigungen und Künsten dienen, wie z. B. dem Handelsverkehr und der Baukunst. Denn es ist dies zwar ein weit verbreitetes aber nichtsdestoweniger völlig irriges und unbegründetes Vorurtheil, eine unrichtige Uebertragung unserer jetzigen Verhältnisse zwischen Wissenschaft und Leben auf das Alterthum, dass die Theorie der Praxis als ihrer Anwendung vorausgehen müsse, während eine genauere Kenntniss der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Wissens nachweist, dass die Praxis der Theorie überall voranging, dass die

Theorie überall erst durch die Bedürfnisse der Praxis nach und nach ausgebildet wurde, und dass manche Theile der Theorie erst entstanden, als die sie veranlassende Praxis ihren Höhepunkt bereits erreicht hatte und schon zu sinken begann. Das instinktmässige Schaffen des Lebens und des Genies ist immer zuerst, und die Auffindung der Gesetze, nach denen sie schaffen, kommt bei einer Nation meistens erst, wenn die Schöpfungskraft schon auf die Neige geht. Erst waren Dichter, und lange nachdem die Dichtung ihre grossen Meisterwerke hervorgebracht hatte, bemächtigte sich die Reflexion dieses Stoffes und ein Aristoteles erzeugte die Anfänge einer Theorie der Dichtkunst; erst waren Redner und dann eine Rhetorik; erst ausübende Musiker und dann eine mathematische Theorie der Musik; die praktische Staatsführung war lang vor den Versuchen einer Staats-Theorie und Politik, und glücklicher Weise eine praktische Moral von jeher und vor allen Anfängen einer wissenschaftlichen Sittenlehre. So in allen übrigen Zweigen des Wissens; so auch in der Mathematik. So unvollkommen auch unsre Kenntniss von der Geschichte der Mathematik bei den alten Völkern bis jetzt noch ist, — nur die Mathematik der Inder und Griechen ist uns fragmentarisch bekannt, — so beweisen doch schon die bis in's höchste Alterthum hinaufreichenden Riesenbauten der bedeutenderen Kulturvölker, insbesondere der Aegypter, — ihrem halbmythischen Könige Möris, dem Erbauer des Labyrinthes, wurden die ältesten mathematischen Schriften beigelegt,[822] — dass auch jene Kenntnisse der praktischen Mathematik, die zur Errichtung solcher Bauten unumgänglich nöthig sind, in ein gleich hohes Alterthum hinaufreichen. So musste z. B. der Gebrauch eines rechten Winkels, — des Winkelmaasses, Gnomons, — und des rechtwinkligen Dreiecks, die bei allen Bauten zur Aufführung loth- und wagrechter Mauern so unumgänglich nöthig sind, längst und schon in den ältesten Zeiten eine Zahl von einfachen Verfahrungsweisen zur Konstruktion von rechten Winkeln und rechtwinkligen Dreiecken als praktische Kenntnisse der Bauhandwerker wie in unsern Bauhütten des Mittelalters hervorgebracht haben, und die Entdeckung, dass man ein rechtwinkliges Dreieck konstruire, wenn man seinen Seiten zu einander das Verhältniss von 3, 4 und 5 gebe,[823] musste Jahrhunderte lang früher Statt gefunden haben, als die erste Auffindung der Theorie dieses rechtwinkligen Dreiecks, welche nachweist, warum Seiten von dieser Zahlengrösse nothwendig ein rechtwinkliges Dreieck bilden, mit welchen anderen Zahlengrössen sie dies auch noch thun, — die Theorie der rationalen rechtwinkligen Dreiecke, — und dass überhaupt in jedem rechtwinkligen Dreiecke das Quadrat der Hypotenuse immer denen der beiden Katheten gleich ist, auch wenn seine Seiten in keinem durch Zahlen ausdrückbaren Verhältniss zu einander stehen, — irrational sind, — was bekanntlich dann der Fall ist, wenn das rechtwinklige Dreieck gleichschenklig ist, d. h. wenn die beiden Katheten einander gleich sind, weil es keine Quadratzahl gibt, welche verdoppelt wieder eine Quadratzahl hervorbrächte.

Wenn daher die Auffindung gerade eines Lehrsatzes vom rechtwinkligen Dreieke, des wegen seiner Wichtigkeit und unausgesetzten Anwendung in der höheren Mathematik sogenannten magister matheseos, von griechischen und römischen Berichterstattern: einem Cicero, Vitruv, Plutarch, Athenäus, Diogenes Laertius, Porphyr und endlich auch von einem mathematischen Schriftsteller: dem Proklus in seinem Kommentar zum Euklid, einer alten gelehrten Tradition gemäss dem Pythagoras beigelegt wird,[823] so kann natürlich von der durch ihn erst gefundenen Konstruktion des rechtwinkligen Dreiecks in der oben angegebenen einfachen Form, so wie es z. B. Vitruv aufzufassen scheint, gar nicht die Rede seyn, sondern nur von dem Auffinden der Anfänge einer allgemeineren Theorie, die sich auf eine der Eigenschaften des

rechten Winkels, als des allgemeinen Normal-Winkels, stützt, wornach alle auf den Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks errichteten ähnlichen Figuren, seien es nun gerad- oder krumm-linige zu einander in Einem und demselben unveränderlichen Verhältnisse stehen, zufolge dessen die der Hypotenuse zugehörige Figur an Flächeninhalt denen der beiden Katheten gleich ist, in welcher Ausdehnung der Satz schon den späteren griechischen Geometern bekannt war und von Euklid (l. 17. prop. 31) bewiesen wird. Ein Theil dieser allgemeinen Theorie wird nun auf Pythagoras zurückgeführt, und zwar die Nachweisung derselben zunächst von den auf den Seiten des rechtwinkligen Dreiecks errichteten Quadraten. Die Aufstellung dieses Satzes setzt aber auch nothwendig die Kenntniss seiner Beweisführung voraus; Pythagoras hätte ihn sonst als ein allgemeingültiges Theorem gar nicht aufstellen können, wäre ihm nicht seine Herleitung aus der Parallellinien-Theorie bekannt gewesen. Wenn auch die Form des Beweises bei Euklid von Diesem und nicht von Pythagoras herrühren sollte, wie aus den Worten des Proklus in seinem Kommentar zu Euklid[824] hervorzugehen scheint, auch die Euklidische Beweisführung keineswegs die einfachste ist, so sind ja bekanntlich noch eine grosse Zahl anderer Beweisarten möglich, unter denen der auf die Gleichheit der Parallelogramme von gleicher Grundlinie und Höhe gegründete allerdings noch elementarer ist, und dem Pythagoras unter irgend einer seiner Formen wohl bekannt gewesen seyn kann.[825] Die überlieferten Nachrichten der Alten sind demnach von einer geometrischen Nachweisung des Satzes zu verstehen, d. h. von einer ganz allgemeinen, für alle Formen des rechtwinkligen Dreiecks geltenden, mögen nun die Seiten in einem numerisch angebbaren Verhältnisse stehen, rational seyn, oder nicht, irrational seyn.

Dass aber die überlieferte Nachricht wirklich in diesem Sinne zu verstehen sei, beweist noch eine weitere

Angabe des proklischen Kommentars, wornach auch die Anfänge der Zahlentheorie über die rationalen rechtwinkligen Dreiecke von Pythagoras herrühren. Nachdem Proklus nämlich im weiteren Verlaufe der eben angeführten Stelle[826] das irrationale rechtwinklige Dreieck besprochen hat, geht er dann zu dem rationalen über und gibt ganz genau zwei verschiedene Methoden an, die Seitenzahlen derselben zu bestimmen. Die eine, welche von einer ungeraden Zahl, der kleinsten Kathete, ausgeht, und von ihr aus die grössere Kathete und die Hypotenuse finden lehrt, z. B. 3, 4, 5; 5, 12, 13; 7, 24, 25, legt Proklus dem Pythagoras bei. Die andere Methode, die von einer geraden Zahl, als der einen Kathete, ausgeht und von ihr aus zuerst die Hypotenuse und dann die andere Kathete finden lehrt, z. B. 4, 5, 3; 6, 10, 8; 8, 7, 15, soll späteren Ursprungs seyn. Proklus schreibt sie dem Plato zu; Andere dem Archytas,[827] also ebenfalls der pythagoreischen Schule. Betrachtet man aber die Formeln etwas genauer, so sieht man bald, dass sie trotz ihrer anscheinenden Verschiedenheit ganz identisch sind, ganz dieselben Bezeichnungen eines und desselben analytischen Verhältnisses, das sich aus der Vergleichung des magister matheseos mit der Binomialformel ergibt.[828] Wer also die eine Formel hatte, besass unmittelbar auch die andere. Es ist demnach vollkommen unmöglich, dass Pythagoras nur die eine und nicht auch zugleich die andere sollte gefunden haben. Die Ueberlieferung in der uns vorliegenden Form entstand offenbar dadurch, dass man, wie es die stehende Gewohnheit der späteren literarischen Auszügler ist, ohne sich viel um den inneren Zusammenhang zu kümmern, die Urheberschaft einer Lehre, eines mathematischen oder philosophischen Satzes Dem beilegte, bei welchem man sie zuerst vorgetragen oder erwähnt fand. Wie dem aber auch sei, so springt der Zusammenhang beider Nachrichten, der obigen vom magister matheseos, und dieser letzten von den rationalen rechtwinkligen Dreiecken auf der Stelle

in die Augen, beide ergänzen sich gegenseitig, und sind ganz wesentlich zu einander gehörige Glieder einer einzigen, in sich aufs Engste zusammenhängenden, sowohl geometrischen, als arithmetischen Theorie über die Seiten des rechtwinkligen Dreiecks, d. h. eine Lehre, welche die Seiten des rechtwinkligen Dreiecks sowohl ihren Raum-, als ihren Zahlen-Verhaltnissen nach ausführlich darstellt. Die genauere Untersuchung zeigt nun nicht allein, dass Pythagoras diese Lehre den überlieferten Formeln gemäss schon in einer grossen Entwicklung besass, sondern auch, was im höchsten Grade überraschend ist, dass diese Lehre der Ausgangs- und Mittelpunkt für eine ganze ausgedehnte Reihe zahlentheoretischer Sätze war, von denen uns in den alten Nachrichten mannigfache Bruchstücke überliefert werden, die aber bisher eine unverständliche wüste Masse bildeten und erst jetzt durch ihre gemeinschaftliche Beziehung auf diese Lehre vom rechtwinkligen Dreiecke als Theile einer und derselben allgemeinen Theorie Zusammenhang und Licht empfangen. Zur Nachweisung dieses Sachverhaltes müssen wir also so weit in's Einzelne gehen, als es die Zwecke unserer Darstellung nöthig machen.

Da die Formel des Pythagoras auf streng mathematischem Wege gefunden ist, so fügt sie sich natürlich auch unserer Zeichensprache; denn wenn auch die Alten diese nicht hatten, so konnten sie doch, wie sich von selbst begreift, keine anderen mathematischen Schlussfolgerungen machen als wir auch, und es wäre ein grobes Vorurtheil, sich einzubilden, die Alten stünden wegen Ermanglung dieses Hülfsmittels an Schärfe des mathematischen Denkens hinter uns zurück. In unserer Weise also dargestellt, und die kleinere Kathete, die Basis, mit b, die grössere Kathete, cathetus κατ' ἐξοχήν, mit c, die Hypotenuse mit h bezeichnet, lautet die Formel so:

b, die Basis, jede beliebige ungerade Zahl, $= n$;
im angegebenen Zahlenbeispiel 3;

c, die Kathete, $= \frac{b^2-1}{2}$, im Zahlenbeispiel

$$\frac{3^2-1}{2} = \frac{8}{2} = 4;$$

h, die Hypotenuse, $= \frac{b^2+1}{2}$, im Zahlenbeispiel

$$\frac{3^2+1}{2} = \frac{10}{2} = 5.$$

d. h. also: $b^2 + \left(\frac{b^2-1}{2}\right)^2 = \left(\frac{b^2+1}{2}\right)^2$,

und in Zahlen $3^2+4^2=5^2$.

In weiteren Zahlen ausgeführt:

$b = 3,\ 5,\ 7,\ 9,\ 11,\ 13,\ 15,\ 17,\ 19$
$c = 4,\ 12,\ 24,\ 40,\ 60,\ 84,\ 112,\ 144,\ 180$
$h = 5,\ 13,\ 25;\ 41,\ 61,\ 85,\ 113,\ 145,\ 181.$

Die dem Plato oder Archytas zugeschriebene Formel, die von der Kathete ausgeht, lautet:

c, die Kathete, jede beliebige gerade Zahl, $= 2b$, denn jede gerade Zahl ist aus 2 gleichen, geraden oder ungeraden Hälften zusammengesetzt, im Zahlenbeispiel 4 aus 2.2.

h, die Hypotenuse, $= b^2 + 1$, im Zahlenbeispiel: $2^2 + 1 = 5$

b, die Basis, $= b^2 - 1$, im Zahlenbeispiel: $2^2 - 1 = 3$;

d. h. also: $2b^2 + (b^2-1)^2 = (b^2+1)^2$; in Zahlen

$(2.2)^2 + (2^2-1)^2 = (2^2+1)^2$; oder $4^2+3^2=5^2$.

In weiterer Zahlenausführung:

$c = 4,\ 6,\ 8,\ 10,\ 12,\ 14,\ 16,\ 18,\ 20$
$h = 5,\ 10,\ 17,\ 26,\ 37,\ 50,\ 65,\ 82,\ 101$
$b = 3,\ 8,\ 15,\ 24,\ 35,\ 48,\ 63,\ 80,\ 99.$

Nun sieht man aber aus der blosen Nebeneinanderstellung beider Formeln

$$b\text{as} = b;\ h = \frac{b^2+1}{2};\ c = \frac{b^2-1}{2};\ \text{oder}$$
$$c = 2b;\ h = b^2+1;\ b\text{as} = b^2-1;$$

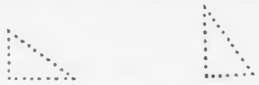
dass sie beide ganz identisch sind, und dass in der zweiten die Glieder durchgängig nur mit 2 multiplicirt sind. Diese zweite Formel, die für die Geraden, enthält daher auch in der Hälfte ihrer Glieder geradezu die Verdopplung der ersten Formel, der für die Ungeraden:

$2b = 2.3 = 6$, die Basis: $b^2 - 1, = 3^2 - 1, = 8, = c$ die Kathete; und $b^2 + 1, = 3^2 + 1 = 10, = h$, die Hypotenuse.

In Zahlen:

$b =$	6,	10,	14,	18,
$h =$	10,	26,	50,	82,
$c =$	8,	24,	48,	80.

Der ganze Unterschied zwischen dieser letzteren und der vorhergehenden Formel besteht in weiter Nichts, als in einer Lagen-Veränderung der Dreiecksseiten, indem nach den Zahlen dieser letzteren Reihe die kleinere Seite zur Kathete und die grössere zur Basis wird, während die Zahlen in der vorhergehenden die kleinere Seite zur Basis und die grössere zur Kathete machen; so nämlich:



Die Rück-Auflösung beider Formeln führt aber auch ganz einfach auf den Ausgangspunkt, aus welchem Pythagoras sie entwickelte.

In der ersten Formel ist $\frac{3^2-1}{2} = 4, = c$; also $b^2 - 1 = 3^2 - 1 = 2.4 = 2.c$; $b^2 = 3^2 = 1 + 2.4 = 1 + 2.c$. Das etwas schärfere Auge eines Sachverständigen wird aber hier sogleich die Reste einer Binomialformel erkennen: $b^2 = a^2 + 2ac$, indem $a = 1$ und $c = 4$ gesetzt ist; in Zahlen: $3^2 = 1^2 + 2(1 \times 4)$. Man braucht also diese Reste nur zu ergänzen, um die Verfahrungsweise des Pythagoras vollständig vor Augen zu haben:

$$c^2 + b^2 = a^2 + 2ac + c^2$$
$$4^2 + 3^2 = 1^2 + 2(1.4) + 4^2.$$

In beiden Reihen die identischen Glieder der Gleichung gegen einander aufgehoben:

$$c^2 + b^2 = a^2 + 2ac + c^2$$
$$4^2 + 3^2 = 1^2 + 2(1.4) + 4^2,$$

gibt die obigen Reste: $b^2 = a^2 + 2ac$

$$3^2 = 1^2 + 2(1.4), = 1 + 2.4,$$

welche dann mit den in der Natur der Gleichung gelegenen Umformungen genau zur Formel des Pythagoras führen:

$\frac{b^2 - a^2}{2a} = c$, d. h. $a = 1$ gesetzt: $\frac{b^2 - 1}{2}$;

in Zahlen: $3^2 - 1^2 = 2.(1.4)$, d. h. $3^2 - 1 = 2.4$, und endlich $\frac{3^2 - 1}{2} = 4$.

Ganz allgemein lautet die Formel:

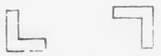
$$b^2 + \left(\frac{b^2 - a^2}{2a}\right)^2 = \left(\frac{b^2 + a^2}{2a}\right)^2;$$

$$\text{oder } (ab)^2 + \left(\frac{b^2 - a^2}{2}\right)^2 = \left(\frac{b^2 + a^2}{2}\right)^2;$$

$$\text{oder: } (2ab)^2 + (b^2 - a^2)^2 = (b^2 + a^2)^2.$$

Pythagoras fand also seine Formel so, dass er die Seitenzahlen des rechtwinkligen Dreiecks $3^2 + 4^2 = 5^2$, $b^2 + c^2 = h^2$, mit der Binomialformel $a^2 + 2ab + b^2 = (a+b)^2$ verglich, aus dieser Vergleichung schloss, dass h^2, 5^2 eine zweitheilige Zahl seyn müsse, zusammengesetzt aus einem der Glieder b oder c, 3 oder 4, und einer zweiten Zahl a, 1 oder 2, und daraus folgerte: $b^2 + c^2 = (b + a)^2$ oder $(c+a)^2$; in Zahlen: $3^2 + 4^2 = (3 + 2)^2$ oder $(4 + 1)^2$. Indem er nun dies letzte Glied in unserer Formel $(c+a)^2$, d. h. $(4+1)^2$, entwickelte, erhielt er die obige Gleichung $4^2 + 3^2 = 1^2 + 2(1.4) + 4^2$, oder: $3^2 = 1^2 + 2(1.4)$; und ersah daraus, dass in der Gleichung für's rechtwinklige Dreieck eine der Quadratzahlen, $b^2 = 3^2$, aus einer kleinern Quadratzahl a^2 und einer Flächenzahl, einem Gnomon: 2ab,

zusammengesetzt sey, d. h. aus einer Flächenzahl, die sich um **2** Seiten des Quadrates in Gestalt eines Winkelmaasses, Gnomons,



in wachsenden ungeraden Summenzahlen $(2+1)a+(2+3)a+(2+5)a$ etc. herumlegt, bis diese Summen zusammen dem Produkte $2ab$ gleich werden, hier für $a = 1$ also: $(2+1)1+(2+3)1=8\times1=2\,(1.4)$; so dass demnach in den Quadratzahlen des rechtwinkligen Dreiecks $b^2+c^2=h^2$ nur ein verkürzter Ausdruck für die Binomial-Formel: $a^2+2ab+b^2=(a+b)^2$ versteckt sei. Diese einfache Entdeckung, mit den aus den verschiedenen Zahlenwerthen für die Dreiecksseiten entstehenden Zahlenreihen und ihren Gesetzen, war nun der fruchtbare Quell aller seiner weiteren zahlentheoretischen Untersuchungen.

Der nächste Theil der Formel, der Werth für die Hypotenuse, ergibt sich eben so leicht. Wenn h ein Binom $=a+c$ ist, c aber $=\frac{b^2-a^2}{2a}$, so brauchte er diesen Werth für c nur in $a+c$ einzufügen und erhielt: $h=a+\frac{b^2-a^2}{2a}$, $=\frac{2a^2+b^2-a^2}{2a}=\frac{b^2+2a^2-a^2}{2a}=\frac{b^2+a^2}{2a}$, oder, wenn $a=1$: $\frac{b^2+1}{2}$; in Zahlen: $\frac{3^2+1}{2}=5$. Ganz auf demselben Wege und durch dieselbe Verfahrungsweise ist aber auch die zweite, dem Plato oder Archytas zugeschriebene Formel entstanden, da sie mit der ersten, wie wir gesehen haben, ganz identisch ist. Dass aber Pythagoras mit den Operationen der Gleichungen, den eigentlichen algebraischen Operationen, schon vertraut war, werden wir weiter unten noch genauer sehen.

Die oben aufgestellten Sätze bestätigen sich also vollkommen. Mit der Grundlegung einer geometrischen und arithmetischen Theorie der rechtwinkligen Dreiecke beschäftigte sich Pythagoras, und für diese Theorie gaben offenbar die Eigenschaften des einfachsten rechtwinkligen Dreiecks mit den Seitenzahlen **3**, **4**, **5** und der Flächenzahl **6** den Ausgangspunkt; dieses Dreieck diente als Schema für die Formeln, indem die ganze Schlussfolgerung zu deren Bildung dasselbe immer vor Augen hatte, während es selbst nicht weiter hergeleitet wird, also offenbar dem Pythagoras als etwas schon Ueberliefertes bekannt war. Eben so ergibt sich, dass mit der einen dieser Formeln unmittelbar auch die andere zugleich gegeben war, dass also Pythagoras nothwendig alle beide gekannt haben muss.

Nun sind diese Formeln in der Weise, wie Pythagoras sie aufstellte, d. h. dadurch, dass er dem ihm zunächst vorschwebenden Beispiele des einfachsten rechtwinkligen Dreiecks gemäss $a = 1$ annahm, allerdings nicht vollständig; denn die ursprüngliche allgemeinere Formel

$$\text{num. impar.} = b;\ \frac{b^2-a^2}{2a}=c,\ \text{und}\ \frac{b^2+a^2}{2a}=h,$$

oder die ganze Reihe mit $2a$ multiplicirt, um die aus dieser Form entstehenden Brüche wegzuschaffen:

$2ab$, jetzt als gerade Zahl Ausdruck für die Kathete.
b^2-a^2, jetzt Ausdruck für die Basis, und
b^2+a^2 Ausdruck für die Hypotenuse,

umfasst noch eine bei den höher steigenden Zahlen immer wachsende Menge von anderen Zahlenverhältnissen, indem a successive $=$ seyn kann: $n-1$, $n-2$, $n-3$ .... 3, 2, 1 von welchen Fällen allen Pythagoras nur den letzten $a=1$ in seiner Formel berücksichtigt. Dies ist nun eine wirkliche Beschränkung der Formel, und was man zur Entschuldigung angeführt hat, wie z. B. Kästner in seiner Analysis endlicher Grössen, „dass die übrigen Fälle nur

Vielfache solcher Zahlen seyen, die in den pythagoreischen Reihen vorkommen, und dass diese Vielfache auch in den Reihen selbst vorkommen müssten, wenn man solche nur weit genug fortsetze," das ist keineswegs stichhaltig. Denn die allgemeinere Formel gibt allerdings Zahlenverhältnisse, welche die pythagoreische nicht enthält, wie z. B. neben 16, 65, 63 auch noch 16, 34, 30; neben 20, 101, 99 auch noch 20, 52, 48; neben 24, 145, 143 auch 24, 32, 40 und 24, 70, 74. Und wenn auch diese angeführten Beispiele nur Vielfache pythagoreischer Zahlen sind, so bietet sie auch noch zahlreiche andere dar, die es nicht sind, wie z. B.: 20, 29, 21; 33, 65, 56; 28, 53, 45; 39, 89, 80; 48, 73, 55 etc. Diese Beschränkung, welche Pythagoras seiner Formel auferlegte, indem er $a = 1$ setzte, ist daher für den ersten Anblick höchst befremdend, und scheint ganz unerklärlich. Sie ist es aber nicht, sondern erhält Sinn und Verstand ganz einfach dadurch, dass nur in dieser Beschränkung:

$$\text{n. imp.} = b;\ \frac{b^2 + 1}{2} = h;\ \frac{b^2 - 1}{2} = c$$ (für die Ungeraden), und

$$c = 2b;\ b^2 + 1 = h;\ b^2 - 1 = \text{basis}$$ (für die Geraden),

die durch die Formel gebildeten Zahlen sich in ihrer Aufeinanderfolge an die natürliche Zahlenreihe anschliessen:

3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10,
5, 5, 13, 10, 25, 17, 40, 26,
4, 3, 12, 8, 24, 15, 41, 24;

während die allgemeine Formel

$$c = 2ab;\ b^2 + a^2 = h;\ b^2 - a^2 = \text{basis}$$

je nach den verschiedenen Werthen von a die verschiedenartigsten unregelmässig aufeinanderfolgenden Zahlenreihen darbietet. Also auch in der Wahl dieser beschränkten Form zeigt sich Absicht und Plan, und Pythagoras erscheint gar nicht als ein durch den glücklichen Zufall begünstigter

Finder, sondern als ein nach bewussten Zwecken anordnender wissenschaftlicher Denker.

Nun ist aber auch noch eine andere, auf dieselben Sätze der Zahlentheorie gegründete Formel bei Euklid[828] erhalten, die, so knapp und unentwickelt sie auch dort vorgetragen wird, doch wirklich ganz vollständig ist, und nicht blos die in der pythagoreischen Formel gegebenen, sondern auch von ihr übergangenen Zahlenreihen enthält. Sie ist, genauer untersucht, sehr geeignet, eine Vorstellung von dem Detail der Zahlenverhältnisse zu gewähren, welche die Zahlentheorie zu einem Lieblingsgegenstande des Pythagoras und so vieler ausgezeichneter Mathematiker der pythagoreischen Schule machte. Man nehme, sagt Euklid, zwei ungleich grosse Zahlen, die beide gerade oder ungerade sind, damit die Differenz halbirt werden kann, also $\frac{z - x}{2}$; zugleich aber seyen x und z auch ähnliche Flächen- oder Quadratzahlen, d. h. Flächenzahlen, wie z. B. 8 und 2, d. h. $4 \cdot 2$ und $2 \cdot 1$, oder 9 und 1, d. h. $3 \cdot 3$ und $1 \cdot 1$, deren Seiten zu einander in geometrischer Proportion stehen: $4:2 = 2:1$, $3:3 = 1:1$, und die also auch zwischen sich eine mittlere Proportionalzahl haben: $z:y = y:x$, $8:4 = 4:2$, $9:3 = 3:1$, damit die beiden Flächenzahlen mit einander multiplicirt eine Quadratzahl bilden: $z \cdot x = y^2$, $8 \cdot 2 = 4^2$, $9 \cdot 1 = 3^2$. Dann ist $z \cdot x + \left(\frac{z - x}{2}\right)^2 = \left(x + \frac{z - x}{2}\right)^2$, d. h. $= \left(\frac{z + x}{2}\right)^2$

Nehmen wir also Quadratzahlen, die in zwei solche Faktoren zerlegt werden können, dass diese mit der Wurzel die verlangte geometrische Proportion bilden, und beide gleichartig, d. h. beide entweder gerade oder ungerade sind, als z. B.:

3^2 in $9 \cdot 1$, denn $9:3 = 3:1$

4^2 in $8 \cdot 2$; denn $8:4 = 4:2$; $16 \cdot 1$ würden ungleichartige Zahlen seyn, deren Differenz nicht durch 2 theilbar wäre,

5^2 in 25.1; denn 25:5 = 5:1
6^2 in 18.2; 18:6 = 6:2
7^2 in 49.1
8^2 in 32.2 und 16.4; 32:8 = 8:2; 16:8 = 8:4
9^2 in 81.1 und 27.3
10^2 in 50.2.

Unsere Formel $z.x + \left(\frac{z-x}{2}\right)^2 = \left(\frac{z+x}{2}\right)^2$ in Zahlen übertragen lautet also:

$$9.1 + \left(\frac{9-1}{2}\right)^2 = \left(\frac{9+1}{2}\right)^2,$$

d. h. $3^2 + 4^2 = 5^2$

$$8.2 + \left(\frac{8-2}{2}\right)^2 = \left(\frac{8+2}{2}\right)^2,$$

d. h. $4^2 + 3^2 = 5^2$

$$25.1 + \left(\frac{25-1}{2}\right)^2 = \left(\frac{25+1}{2}\right)^2,$$

d. h. $5^2 + 12^2 = 13^2$

$$18.2 + \left(\frac{18-2}{2}\right)^2 = \left(\frac{18+2}{2}\right)^2,$$

d. h. $6^2 + 8^2 = 10^2$

$$49.1 + \left(\frac{49-1}{2}\right)^2 = \left(\frac{49+1}{2}\right)^2,$$

d. h. $7^2 + 24^2 = 25^2$

$$32.2 + \left(\frac{32-2}{2}\right)^2 = \left(\frac{32+2}{2}\right)^2,$$

d. h. $8^2 + 15^2 = 17^2$. Oder:

$$16.4 + \left(\frac{16-4}{2}\right)^2 = \left(\frac{16+4}{2}\right)^2,$$

d. h. $8^2 + 6^2 = 10^2$

$$81.1 + \left(\frac{81-1}{2}\right)^2 = \left(\frac{81+1}{2}\right)^2,$$

d. h. $9^2 + 40^2 = 41^2$. Oder:

$$27.3 + \left(\frac{27-3}{2}\right)^2 = \left(\frac{27+3}{2}\right)^2,$$

d. h. $9^2 + 12^2 = 15^2$

$$50.2 + \left(\frac{50-2}{2}\right)^2 = \left(\frac{50+2}{2}\right)^2,$$

d. h. $10^2 + 24^2 = 26^2$, etc.

Man sieht, dass die Formel durch eine Faktoren-Zerlegung der Quadratzahlen ganz dasselbe leistet, wie die pythagoreische Formel, d. h. dass sie gleich dieser die Seiten des rationalen rechtwinkligen Dreiecks nach der Reihenfolge der natürlichen Zahlen entwickelt, dass sie die pythagoreische Formel in ihren beiden Gestalten:

$$b^2 + \left(\frac{b^2-1}{2}\right)^2 = \left(\frac{b^2+1}{2}\right)^2 \text{ und}$$

$$(2n)^2 + (n^2 - 1)^2 = (n^2 + 1)^2$$

geradezu in sich schliesst, z. B.:

$$9.1 + \left(\frac{9-1}{2}\right)^2 = \left(\frac{9+1}{2}\right)^2; \quad 8.2 + \left(\frac{8-2}{2}\right)^2 = \left(\frac{8+2}{2}\right)^2,$$

dass sie aber dabei auch die von der pythagoreischen Formel ausgeschlossenen Zahlenreihen enthält; nicht blos die Vielfachen von b, $\frac{b-1}{2}$, $\frac{b+1}{2}$ und 2.n, n − 1, n + 1, sondern auch die bei der Faktoren-Zerlegung zum Vorschein kommenden neuen Reihen, die unter sich relative Primzahlen sind, wie z. B.:

$$49.9 + \left(\frac{49-9}{2}\right)^2 = \left(\frac{49+9}{2}\right)^2,$$

d. h. $21^2 + 20^2 = 29^2$

$$98.32 + \left(\frac{98-32}{2}\right)^2 = \left(\frac{98+32}{2}\right)^2,$$

d. h. $56^2 + 33^2 = 65^2$

$$81.25 + \left(\frac{81-25}{2}\right)^2 = \left(\frac{81+25}{2}\right)^2,$$

d. h. $45^2 + 28^2 = 53^2$

$$128 \cdot 50 + \left(\frac{128-50}{2}\right)^2 = \left(\frac{128+50}{2}\right)^2,$$

d. h. $80^2 + 39^2 = 89^2$

$$121 \cdot 25 + \left(\frac{121-25}{2}\right)^2 = \left(\frac{121+25}{2}\right)^2,$$

d. h. $55^2 + 48^2 = 73^2$

Auf diese Weise erhalten die einzelnen Glieder der rationalen Dreieckszahlen, die in ihrer nackten Zahlenform: 3, 4, 5; 5, 12, 13; 8, 15, 17, so zusammenhangslos erscheinen, eine gemeinsame Ableitung und Einheit und das ganze innere Zahlengewebe der rationalen Dreiecksseiten wird in wahrhaft bewundernswürdiger Art vor dem Auge aufgedeckt und blossgelegt.

Verfolgt man die Zahlenreihen noch weiter, so tritt auch die innere Gesetzmässigkeit in ihrem Baue auf's Ueberraschendste hervor, und es lohnt der Mühe, dieser weiteren Betrachtung noch einige Aufmerksamkeit zu schenken, weil sie auf den Ausgangspunkt und das Fundament der ganzen pythagoreischen Zahlentheorie hinführt. Beginnen wir also mit dem kleinsten Quadrate, das in den Reihen vorkommt, und lassen wir uns von dem in der Faktoren-Zerlegung hervortretenden Zahlenzusammenhang leiten:

$$1 \cdot 9 + \left(\frac{9-1}{2}\right)^2 = \left(\frac{9+1}{2}\right)^2;$$

d. h. $3^2 + 4^2 = 5^2$; aber $1 \cdot 9 = 1^2 \cdot 3^2$

$$9 \cdot 25 + \left(\frac{25-9}{2}\right)^2 = \left(\frac{25+9}{2}\right)^2;$$

d. h. $15^2 + 8^2 = 17^2$; aber $9 \cdot 25 = 3^2 \cdot 5^2$

$$25 \cdot 49 + \left(\frac{49-25}{2}\right)^2 = \left(\frac{49+25}{2}\right)^2;$$

d. h. $35^2 + 12^2 = 37^2$; aber $25 \cdot 49 = 5^2 \cdot 7^2$

$$49 \cdot 81 + \left(\frac{81-49}{2}\right)^2 = \left(\frac{81+49}{2}\right)^2;$$

d. h. $63^2 + 16^2 = 65^2$; aber $49 \cdot 81 = 7^2 \cdot 9^2$

$$81 \cdot 121 + \left(\frac{121-81}{2}\right)^2 = \left(\frac{121+81}{2}\right)^2;$$

d. h. $99^2 + 20^2 = 101^2$; aber $81 \cdot 121 = 9^2 \cdot 11^2$.

$$121 \cdot 169 + \left(\frac{169-121}{2}\right)^2 = \left(\frac{169+121}{2}\right)^2;$$

d. h. $143^2 + 24^2 = 145^2$; aber $121 \cdot 169 = 11^2 \cdot 13^2$.

Die Faktoren, in welche hier die Quadratzahl der ersten Kathete zerlegt wird, sind selber wieder lauter Quadratzahlen: $1^2 \cdot 3^2$, $3^2 \cdot 5^2$, $5^2 \cdot 7^2$ etc., und zwar die Quadratzahlen der Ungeraden in der natürlichen Reihenfolge der Zahlen. An sie schliesst sich eine zweite Faktorenreihe, ebenfalls aus lauter Quadratzahlen bestehend, aber aus den Quadraten der Geraden; ebenfalls nach der natürlichen Reihenfolge der Zahlen:

$$4 \cdot 16 + \left(\frac{16-4}{2}\right)^2 = \left(\frac{16+4}{2}\right)^2;$$

d. h. $8^2 + 6^2 = 10^2$; aber $4 \cdot 16 = 2^2 \cdot 4^2$

$$16 \cdot 36 + \left(\frac{36-16}{2}\right)^2 = \left(\frac{36+16}{2}\right)^2;$$

d. h. $24^2 + 10^2 = 26^2$; aber $16 \cdot 36 = 4^2 \cdot 6^2$

$$36 \cdot 64 + \left(\frac{64-36}{2}\right)^2 = \left(\frac{64+36}{2}\right)^2;$$

d. h. $48^2 + 14^2 = 50^2$; aber $36 \cdot 64 = 6^2 \cdot 8^2$

$$64 \cdot 100 + \left(\frac{100-64}{2}\right)^2 = \left(\frac{100+64}{2}\right)^2;$$

d. h. $80^2 + 18^2 = 82^2$; aber $64 \cdot 100 = 8^2 \cdot 10^2$

$$100 \cdot 144 + \left(\frac{144-100}{2}\right)^2 = \left(\frac{144+100}{2}\right)^2;$$

d. h. $120^2 + 22^2 = 122^2$; aber $100 \cdot 144 = 10^2 \cdot 12^2$

Wie man sieht, entsprechen beide Reihen sich einander ergänzend denen der sogenannten platonischen Formel, und gewähren die erstere die Reihen: 4, 3, 5; 8, 15, 17; 12, 35, 37 etc., die letztere die Reihen: 6, 8, 10; 10, 24, 26;

14, 48, 50 u. s. w. Beide Reihen, mit einander verbunden, stellen die rationalen Dreiecksseiten dar, die sich mit ihren Werthen für die eine der Katheten an die Geraden der natürlichen Zahlenreihe anschliessen: 4, 3, 5; 6, 8, 10; 8, 15, 17; 10, 24, 26; 12, 35, 37; 14, 48, 50 etc.

Diesen aus blossen quadratzahligen Faktoren bestehenden Reihen, welche den Geraden der natürlichen Zahlenreihe folgen, schliesst sich nun eine andere an, in der die eine der beiden Katheten die Werthe aller Ungeraden annimmt, und die natürliche Zahlenreihe für die Kathete somit vervollständigt:

$$2 \cdot 8 + \left(\frac{8-2}{2}\right)^2 = \left(\frac{8+2}{2}\right)^2;$$

d. h. $4^2 + 3^2 = 5^2$;
aber $2 \cdot 8 = 2\,(1 \times 2)^2$, d. h. $2 \cdot 1^2 \times 2 \cdot 2^2$

$$8 \cdot 18 + \left(\frac{18-8}{2}\right)^2 = \left(\frac{18+8}{2}\right)^2;$$

d. h. $12^2 + 5^2 = 13^2$;
aber $8 \cdot 18 = 2\,(2 \times 3)^2$, d. h. $2 \cdot 2^2 \times 2 \cdot 3^2$

$$18 \cdot 32 + \left(\frac{32-18}{2}\right)^2 = \left(\frac{32+18}{2}\right)^2;$$

d. h. $24^2 + 7^2 = 25^2$;
aber $18 \cdot 32 = 2\,(3 \times 4)^2$, d. h. $2 \cdot 3^2 \times 2 \cdot 4^2$

$$32 \cdot 50 + \left(\frac{50-32}{2}\right)^2 = \left(\frac{50+32}{2}\right)^2;$$

d. h. $40^2 + 9^2 = 41^2$;
aber $32 \cdot 50 = 2\,(4 \times 5)^2$, d. h. $2 \cdot 4 \times 2 \cdot 5^2$

$$50 \cdot 72 + \left(\frac{72-50}{2}\right)^2 = \left(\frac{72+50}{2}\right)^2;$$

d. h. $60^2 + 11^2 = 61^2$;
aber $50 \cdot 72 = 2\,(5 \times 6)^2$ u. s. w.

$$72 \cdot 98 + \left(\frac{98-72}{2}\right)^2 = \left(\frac{98+72}{2}\right)^2;$$

d. h. $84^2 + 13^2 = 85^2$;
aber $72 \cdot 98 = 2\,(6 \times 7)^2$

$$98 \cdot 128 + \left(\frac{128-98}{2}\right)^2 = \left(\frac{128+98}{2}\right)^2;$$

d. h. $112^2 + 15^2 = 113^2$;
aber $98 \cdot 128 = 2\,(7 \times 8)^2$

$$128 \cdot 162 + \left(\frac{162-128}{2}\right)^2 = \left(\frac{162+128}{2}\right)^2;$$

d. h. $144^2 + 17^2 = 145^2$;
aber $128 \cdot 162 = 2\,(8 \times 9)^2$

$$162 \cdot 200 + \left(\frac{200-162}{2}\right)^2 = \left(\frac{200+162}{2}\right)^2;$$

d. h. $180^2 + 19^2 = 181^2$;
aber $162 \cdot 200 = 2\,(9 \times 10)^2$

$$200 \cdot 242 + \left(\frac{242-200}{2}\right)^2 = \left(\frac{242+200}{2}\right)^2;$$

d. h. $220^2 + 21^2 = 221^2$;
aber $200 \cdot 242 = 2\,(10 \times 11)^2$

$$242 \cdot 286 + \left(\frac{286-242}{2}\right)^2 = \left(\frac{286+242}{2}\right)^2;$$

d. h. $264^2 + 23^2 = 265^2$;
aber $242 \cdot 286 = 2\,(11 \times 12)^2$

Bei dieser letzteren Reihe stellt sich nun heraus, dass die Faktoren der zerlegten Quadratzahlen verdoppelte Quadrate der in der natürlichen Zahlenreihe auf einander folgenden Geraden und Ungeraden sind, also aus Geraden und Ungeraden gemischt, während die Faktoren der vorhergehenden Reihen Quadrate von lauter Geraden, oder lauter Ungeraden waren. Die Alten nannten die Produkte dieser in der natürlichen Zahlenreihe unmittelbar auf einander folgenden Geraden und Ungeraden: „die um Eins verschiedenen,“ oder die „Ungleichgrossen“ (ἑτερομήκεις), weil sie als Flächenzahlen durch Parallelogramme von ungleichen, durch Eins verschiedenen Seiten dargestellt werden, während die ursprünglichen und reinen Quadratzahlen, die nur aus gleichartigen Faktoren: 2 . 2, 3 . 3, 4 . 4 etc., bestehen,

vollkommen gleichseitige Vierecke bilden und desshalb „gleichgrosse“ (ταυτομήκεις) heissen. In dieser letzten Reihe bestehen also die, die Formel bestimmenden, Faktoren aus Quadraten „um Eins verschiedener Zahlen“ (ἑτερομήκεις). Nun ist aber diese letztere Reihe für sich allein gerade so gross, als die beiden andern vorhergehenden zusammen, denn diese umfassen zusammen die Geraden der natürlichen Zahlenreihen (in unseren Reihen von 4 — 24); die letztere dagegen für sich allein alle Ungeraden (in unseren Reihen von 3 — 23). Geradezu die Hälfte aller Dreieckszahlen wird also durch Ungleichgrosse, Heteromekeis gebildet, indem sich die maassgebenden Quadrate als Quadrate der verdoppelten Heteromekeis-Reihe herausstellen.

$$4 = 2 . \mathbf{1} . \mathbf{2} = 2 . \mathbf{2}$$
$$12 = 2 . \mathbf{2} . \mathbf{3} = 2 . \mathbf{6}$$
$$24 = 2 . \mathbf{3} . \mathbf{4} = 2 . \mathbf{12}$$
$$40 = 2 . \mathbf{4} . \mathbf{5} = 2 . \mathbf{20}$$

und so fort $2 . \mathbf{30}$; $2 . \mathbf{42}$; $2 . \mathbf{56}$; $2 . \mathbf{72}$; $2 . \mathbf{90}$ etc.

Und nun begreift sich auf Einmal, warum in den Zahlen-Untersuchungen der Pythagoreer die Heteromekeis eine so bedeutende Rolle spielen, dass in der sogenannten pythagoreischen Kategorientafel bei Aristoteles (metaphys. l. I, c. 5) Quadratzahlen oder gleich grosse Flächenzahlen und ungleich grosse (τετράγωνοι, ταυτομήκεις, und ἑτερομήκεις), gerade so wie Gerade und Ungerade (ἄρτιοι und περιττοί), als zwei grosse Haupt-Abtheilungen, zwei Hauptmassen der Zahlen, einander gegenübergestellt werden. Diese Notiz, bei Aristoteles in dem Zusammenhang der ganzen Stelle nur flüchtig und ohne weitere Erklärung hingeworfen, wie so viele Citate bei Aristoteles, ist trotz ihrer Kargheit für unsern Gegenstand kostbar, weil sie uns beweist, dass die Untersuchungen, die uns hier beschäftigen, schon in der ältesten pythagoreischen Schule betrieben wurden, und dass also auch

diese Euklidische Formel, in der die Heteromekeis eine so bedeutende Stelle einnahmen, der alten pythagoreischen Schule wohl bekannt war.

Die Zahlenreihen dieser Formeln für die Seiten der rationalen rechtwinkligen Dreiecke sind es nun, welche jene zahlentheoretischen Untersuchungen des Pythagoras und seiner Schule veranlassten, von denen uns die alten Berichterstatter eine sehr ausgedehnte Reihe von Notizen erhalten haben. In diesen weiter ausgeführten Zahlenreihen lag ein fast unerschöpflicher Stoff für die Auffindung der allgemeinsten und weitreichendsten Zahlenverhältnisse und ihrer Gesetze vor, und alle die einzelnen Nachrichten, die uns von der pythagoreischen Zahlenlehre noch erhalten sind, lassen sich mit der grössten Leichtigkeit an diese Untersuchungen über die Reihen der rationalen Dreiecksseiten anknüpfen und von ihnen aus herleiten. Die verschiedenen Formen des Binomialsatzes für $(a + b)(a + b)$ und $(a + b)(a - b)$, und die Lehre von den Gnomonen, die Lehre von den Zahlen-Arten überhaupt: den Linearzahlen, Flächenzahlen, Körperzahlen, den Primzahlen und den zusammengesetzten Zahlen, den Primzahlen unter sich, den Geraden und Ungeraden, den Grademal-Geraden und Grademal-Ungeraden, — die Lehren von den Quadratzahlen und Potenzen, von den figurirten Zahlen: den Dreiecks-, Vierecks-, Fünfecks, den Polygonal-Zahlen überhaupt, die hieran sich knüpfende nah verwandte Lehre von den Potenzen überhaupt, und namentlich die Lehre von unserm Zahlensystem als einer Potenzen-Reihe nach Zehn, die den alten Pythagoreern ausdrücklichen Nachrichten zu Folge ebenfalls wohl bekannt war, — die Lehre von den Wurzeln und Zahlenfaktoren, vom Wurzel-Ausziehen und der Faktorenzerlegung, von den reinen Quadratzahlen und ungleichen Flächenzahlen (ταυτομήκεις und ἑτερομήκεις), — die Grundlehren der Analytik: das Auffinden von Unbekannten (ἀορίστοις) durch Schlüsse aus den Zahlenverhältnissen der bekannten Zahlen (der ὡρισ-

μένοι), die Verwandlung von Summen und Differenzen in Multiplikationszahlen, und von diesen umgekehrt in Summen und Differenzen, — wie Quadratzahlen beschaffen seyn müssen, um wieder andere Quadratzahlen als Summen und Differenzen hervorzubringen, — diese ganze reiche Zahl von Sätzen und Lehren hängen also mit der Zahlendarstellung dieser Formeln auf's Engste zusammen, entwickeln sich entweder aus diesen Zahlenreihen, oder sind ihre unmittelbaren Konsequenzen, oder werden bei der Bildung der Formeln angewandt.

Auf diese Weise gewährt die genauere Untersuchung dieser Formeln den abgerissenen und todten Notizen der späteren Auszügler mit einem Male Leben und inneren Zusammenhang, und verschafft uns eine bisher ganz vermisste klare und lebendige Vorstellung von diesen Inkunabeln der griechischen Mathematik; durch sie können wir die gewöhnlich über diesen Gegenstand in den Köpfen befindliche Leere mit etwas Realem ausfüllen.

Und nun lässt sich auch über den Weg, der zu dieser Formel führte, ohne grosse Schwierigkeit ein genügender Aufschluss geben, und so auch noch das letzte etwanige Dunkel verscheuchen.

Die Herleitung der Formel, obgleich sie auf den ersten Anblick überraschend und räthselhaft genug erscheint, ist doch ausserordentlich einfach und zeugt von dem durchdringenden Scharfsinn ihres Entdeckers. Sie geht ebenfalls von der Vergleichung des magister matheseos mit dem Binomialsatze aus. Zunächst schliesst sie aus $b^2 + c^2 = h^2$: also ist $c^2 = h^2 - b^2$. Nun ist aber aus dem Binomialsatze bekannt, dass nur die Multiplikation einer Summe mit einer Differenz ein Produkt von der Form $h^2 - b^2$ hervorbringt; c^2 also $= (h + b)(h - b)$. Dieses fundamentale Zahlenverhältniss, das aus der Multiplikation zweier Zahlen-Aggregate (eine Summe und einer Differenz) ein Aggregat (einer Differenz) zweier Multiplikationszahlen, zweier Quadrate, hervorbringt, ist

der einfache Schlüssel unserer Formel. Denn wenn $c^2 =$ ist $(h + b)(h - b)$, so braucht man demgemäss das Quadrat einer Dreiecksseite nur in zwei Faktoren zu zerlegen, von denen der eine die Summe, der andere die Differenz derselben zwei Grundzahlen ist. Alsdann sind auch schon gleich die Quadratzahlen der beiden anderen Dreiecksseiten mit bestimmt.

Um nämlich aus Summe und Differenz zweier Zahlen diese selbst zu finden, braucht man nur Summe und Differenz selbst wieder mit einander zu addiren und von einander zu subtrahiren und diese zweite Summe und Differenz zu halbiren. Denn in $(h + b) + (h - b)$ heben sich $+ b$ und $- b$ auf und $h + h$ bleiben übrig. Diese Summe also durch 2 dividirt: $\frac{h + h}{2}$ gibt h. In $(h+b) - (h-b) =$ $(h + b - h + b)$ heben sich umgekehrt $+ h$ und $- h$ auf und $b + b$ bleiben übrig. Dieser Rest halbirt $\frac{b + b}{2}$ gibt dann b. Es ist also nur, wenn man blos ganze Zahlen und keine Brüche haben will, die von Euklid geforderte Vorsicht nöthig, zu beiden Faktoren gleichartige, d. h. entweder gerade oder ungerade Zahlen zu nehmen, damit sie sich ohne Bruch halbiren lassen. Die Zerlegung einer Quadratzahl in zwei Faktoren ist aber immer möglich, denn ist sie gerade, so lässt sie sich wenigstens in $2 \times n$ zerlegen, da jede gerade Zahl aus zwei gleichen Hälften besteht; und ist sie ungerade, so ist sie wenigstens in die Einheit und sich selbst zerlegbar, als hervorgegangen aus der Multiplikation ihrer selbst mit der Einheit: $9 = 9 \times 1$; $25 = 25 \times 1$. Diese beiden Faktoren genügen aber, wie wir gesehen haben, der Formel vollkommen.

In diesem ganzen Verfahren ist aber durchaus Nichts enthalten, was dem Pythagoras nicht beigelegt werden dürfte, da der Hauptttheil des Verfahrens: die Bestimmung der beiden Unbekannten, durch Addition und Subtraktion eines Zahlen-Aggregates (einer Summe oder einer Diffe-

renz) ausdrücklich als altpythagoreisch bezeugt ist, indem schon von einem ältern Pythagoreer, und zwar von einem unmittelbaren Schüler des Pythagoras, dem Thymaridas, eine algebraische Formel, das sogenannte Epanthem des Thymaridas, überliefert wird,[834] welches dazu dient, eine beliebige Zahlenreihe von Unbekannten aus der Differenz ihrer Total- und Partial-Summen zu bestimmen: nach unserer heutigen Schreibweise in folgender Form:

$$\frac{(a+b)+(a+c)+(a+d)\ \ldots\ .+(a+n-1)}{n-2} - \frac{(a+b+c+d\ \ldots\ .+(n-1)}{n-2} = x.$$

Die bekannten und unbekannten Grössen werden dabei mit ihrem noch später bei Diophant gebräuchlichen Namen der ἀριθμοὶ ὡρισμένοι und der ἄόριστοι ausdrücklich genannt, ganz so wie diese beiden Ausdrücke, — deren scharfbestimmte wissenschaftliche Bedeutung hierdurch also gegeben ist, — auch in der von Aristoteles (metaphys l. l.) überlieferten pythagoreischen Kategorientafel vorkommen. Dieses Epanthem des Thymaridas ist aber, wie man auf den ersten Blick sieht, Nichts als eine Erweiterung der bei unserer Formel angewandten Verfahrungsweise zur Bestimmung der Unbekannten. Durch dies ausdrücklich und wörtlich überlieferte Beispiel einer analytisch algebraischen Formel aus der älteren pythagoreischen Schule ist also auch das in der Euklidischen Formel angegebene Verfahren als pythagoreisch bestätigt und ausser allem Zweifel gestellt.

Die allgemeine Formel lautet demnach:

$$(h-b)(h+b)+\left[\frac{(h+b)-(h-b)}{2}\right]^2 = \left[\frac{(h+b)+(h-b)}{2}\right]^2,$$

In Zahlen:

$$(5-4)(5+4)+\left[\frac{(5+4)-(5-4)}{2}\right]^2 = \left[\frac{(5+4)+(5-4)}{2}\right]^2,$$

d. h. $1 \times 9 + \left(\frac{9-1}{2}\right)^2 = \left(\frac{9+1}{2}\right)^2,$

$$3^2+4^2=5^2,$$

$$(17-8)(17+8)+\left[\frac{(17+8)-(17-8)}{2}\right]^2 = \left[\frac{(17+8)+(17-8)}{2}\right]^2,$$

d. h. $9 \times 25 + \left(\frac{25-9}{2}\right)^2 = \left(\frac{25+9}{2}\right)^2,$

$$15^2+8^2=17^2.$$

Oder:

$$(5-3)(5+3)+\left[\frac{(5+3)-(5-3)}{2}\right]^2 = \left[\frac{(5+3)+(5-3)}{2}\right]^2,$$

d. h. $2 \times 8 + \left(\frac{8-2}{2}\right)^2 = \left(\frac{8+2}{2}\right)^2,$

$$4^2+3^2=5^2.$$

$$(13-5)\,(13+5)+\left[\frac{(13+5)-(13-5)}{2}\right]^2=\left[\frac{(13+5)+(13-5)}{2}\right],$$

d. h. $8\times 18+\left(\frac{18-8}{2}\right)^2=\left(\frac{18+8}{2}\right)^2$,

$$12^2+5^2=13^2.$$

Oder:

$$(10-6)\,(10+6)+\left[\frac{(10+6)-(10-6)}{2}\right]^2=\left[\frac{(10+6)+(10-6)}{2}\right]^2,$$

d. h. $4\times 16+\left(\frac{16-4}{2}\right)^2=\left(\frac{16+4}{2}\right)^2$,

$$8^2+6^2=10^2.$$

$$(26-10)\,(26+10)+\left[\frac{(26+10)-(26-10)}{2}\right]^2=\left[\frac{(26+10)+(26-10)}{2}\right]^2,$$

d. h. $16\times 36+\left(\frac{36-16}{2}\right)^2=\left(\frac{36+16}{2}\right)^2$,

$$24^2+10^2=26^2.$$

So entstehen also die vorher aufgeführten Zahlenreihen, und man sieht nun, dass Euklid den obigen

zusammengesetzten Ausdruck der Formel nur mit dem einfacheren $z\,.\,x+\left(\frac{z-x}{2}\right)^2=\left(\frac{z+x}{2}\right)^2$ vertauschte, wodurch aber ihre Eigenthümlichkeit verwischt wurde, die gerade darin besteht, dass die einzelnen Glieder der Gleichung nicht mehr als aus Quadraten, d. h. Multiplikationszahlen, sondern aus Summen und Differenzen, d. h. blossen Aggregatzahlen zusammengesetzt erscheinen.

Aus dem Vorgetragenen springt demnach die Identität der Euklidischen Formel mit der Pythagoreischen von selbst in die Augen. Die pythagoreische Formel in völliger Allgemeinheit lautet:

$$b^2+\left[\frac{b^2-a^2}{2a}\right]^2=\left[\frac{b^2+a^2}{2a}\right]^2,$$

und ihre speciellere Form, wie sie uns vom Berichterstatter angegeben wird, entsteht dadurch, dass $a=1$ gesetzt wird. Bringt man nun das a aus dem Nenner weg, indem man das Ganze mit a^2 multiplizirt, so erhält man:

$$a^2\,.\,b^2+\left[\frac{b^2-a^2}{2}\right]^2=\left[\frac{b^2+a^2}{2}\right]^2.$$

Dies ist aber, indem man $a^2=x$ und $b^2=z$ setzt, geradezu unsere oben angegebene Formel:

$$x\,.\,z+\left(\frac{z-x}{2}\right)^2=\left(\frac{z+x}{2}\right)^2,$$

und zwar so, wie sie in den beiden ersten Zahlenreihen erscheint:

$$1\,.\,9+\left(\frac{9-1}{2}\right)^2=\left(\frac{9+1}{2}\right)^2,\ =3^2+4^2=5^2,$$

$$4\,.\,16+\left(\frac{16-4}{2}\right)^2=\left(\frac{16+4}{2}\right)^2,\ =8^2+6^2=10^2,$$

während die dritte Zahlenreihe aus

$$2^2\,(a^2\,.\,b^2)+(b^2-a^2)^2=(b^2+a^2)^2,$$

oder:

$$(2a \,.\, b)^2 + (b^2 - a^2)^2 = (b^2 + a^2)^2$$

hervorgeht, denn $2^2\,(a^2 \,.\, b^2) = (2ab)^2$.

$$2 \,.\, 8 + \left(\frac{8-2}{2}\right)^2 = \left(\frac{8+2}{2}\right)^2, = 4^2 + 3^2 = 5^2;$$ d. h.:

$$2^2\,(1^2 \times 2^2) + (2^2 - 1^2)^2 = (2^2 + 1^2)^2;$$

denn $2^2\,(1^2 \times 2^2) = (2 \,.\, 1 \times 2)^2 = (2ab)^2$,

wobei jedoch die aus der pythagoreischen Formel hervorgehende Bezeichnung vor der vereinfachten euklidischen ebenfalls wieder den Vortheil hat, dass sie das früher nachgewiesene innere Zahlengewebe: die Zusammensetzung der einzelnen Gleichungsglieder aus kleineren Quadratzahlen, auch vor dem Auge völlig blosslegt und aufdeckt. Diese innere Identität beider Formeln spricht also auch für ihren gemeinsamen Ursprung.

Nun ist aber endlich auch der **5.** Satz im **2.** Buch des Euklid hiermit völlig identisch: „Wenn eine Linie in zwei Punkten, im einen in gleiche, im andern in ungleiche Stücke geschnitten wird, so ist das unter den ungleichen Stücken ($x \,.\, z$, $1 \,.\, 9$, $4 \,.\, 16$, $2 \,.\, 8$) enthaltene Rechteck, sammt dem Quadrate des zwischen den Theilpunkten befindlichen Stückes

$$\left(\left[\tfrac{1}{2}z - \tfrac{1}{2}x\right]^2 = \left[\frac{z-x}{2}\right]^2\right)$$

gleich dem Quadrate der halben Linie

$$\left(\left[\tfrac{1}{2}z + \tfrac{1}{2}x\right]^2, = \left[\frac{z+x}{2}\right]^2;\right.$$

d. h.: $x \,.\, z + \left(\frac{z-x}{2}\right)^2 = \left(\frac{z+x}{2}\right)^2$.

Dies ist also Nichts weiter, als der geometrische Beweis unserer Formel, wie er sich unmittelbar aus der geometrischen Darstellung des Binomialsatzes ergibt; ganz in derselben Weise, wie wir auch die pythagoreische Formel aus der geometrischen Vergleichung des magister matheseos mit dem Binomialsatze hervorgehen sahen. Auch dieser Satz ist also mit aller Nothwendigkeit pythagoreisch.

Auf diese Weise sind wir nun in den Stand gesetzt, auch dem bisher weniger gekannten Theile der pythagoreischen Mathematik, so weit es für unsere Zwecke nöthig ist, zu folgen; das Uebrige ist uns bekannter, da die aus der pythagoreischen Schule hervorgegangenen Euklidischen Elemente noch unserer heutigen Elementar-Mathematik zu Grunde liegen.

Bleibt man nun nicht bei dem nackten Wortlaute der überlieferten Sätze stehen, sondern überlegt man sich ihren Inhalt und ihre Tragweite mit einiger Sachkenntniss, um sich von dem Kreis der mathematischen Vorkenntnisse Rechenschaft zu geben, den sie nothwendig voraussetzen, so wird man zu seiner Ueberraschung gewahr, dass der Umfang desselben gar nicht so unbedeutend ist.

Der geometrische Beweis des magister matheseos setzt zunächst voraus die Lehren von den Parallelogrammen und Dreiecken; und in der That wird auch nach Angabe des Proklus eines der Grund-Theoreme der Dreieckslehre, der auf die Parallellinien-Theorie gestützte Satz, dass die Winkel eines Dreiecks immer gleich seyen zweien rechten, von Eudem auf Pythagoras zurückgeführt;[829] eben so der nach Andern dem Thales beigelegte Satz, dass jedes in einem Halbkreis von den Enden des Durchmessers zur Peripherie gezogene Dreieck ein rechtwinkliges sei;[829] ein Satz, der ebenfalls eine ganze Reihenfolge von veränderlichen Katheten für die als Einheit genommene Hypotenuse darbietet, auf welche alle der magister matheseos Anwendung findet. Alsdann setzt der Beweis des magister matheseos ebenfalls die Lehre von der Gleichheit des Inhalts dieser Flächenfiguren innerhalb derselben parallelen Linien voraus, mithin gerade die wesentlichsten Sätze aus der Theorie der Parallel-Linien. Dass diese Voraussetzung begründet ist, beweist aber auch eine geschichtliche Nachricht in des Proklus Kommentar

zum Euklid,[841] welche eine der wichtigsten Anwendungen der Parallellinien-Lehre, die namentlich zur praktischen Geometrie, zur Feldmessung und zur Katastrirung von Ländereien unentbehrlich ist, dem Pythagoras ausdrücklich beilegt. Der magister matheseos ist, wie wir gesehen haben, gar nicht denkbar ohne einen Kreis ähnlicher Elementarsätze, wie sie uns in den Elementen des Euklid erhalten sind, und diese Uebereinstimmung kann geradezu keinen andern Grund haben, als den: dass die euklidische Geometrie Nichts weiter ist, als die entwickeltere Ausbildung der pythagoreischen.

Ferner setzt der Unterschied zwischen dieser geometrischen Behandlung des Satzes und seiner arithmetischen in den eben angeführten Formeln mit aller Nothwendigkeit die Begriffe von rationalen und irrationalen Dreiecken voraus, d. h. genauer zu reden: die Begriffe von rationalen und irrationalen, kommensurabelen und inkommensurabelen Seiten dieser Dreiecke, da bekanntlich jedes gleichschenklige rechtwinklige Dreieck desshalb zur Hypotenuse irrationale Katheten hat, weil es keine zwei gleichen Quadratzahlen gibt, die als Summe wieder eine Quadratzahl hervorbrächten; derselbe Grund, der auch in einem Quadrat das Verhältniss der Diagonale zu den Seiten (des *διάμετρος* zur *πλευρά*) irrational macht. Die Anfänge der Lehre von den kommensurabelen und inkommensurabelen Linien und Zahlen, wie sie wiederum in grosser, den Griechen ganz eigenthümlicher Ausführlichkeit bei Euklid vorkommen, — bei dem sie einen Haupttheil der Arithmetik, d. h. der Zahlentheorie bilden und das ganze zehnte Buch einnehmen, — müssen demnach nothwendig auf Pythagoras zurückgehen. Also wiederum dieselbe Erscheinung: dass die Lehren des Euklid sich nur als die weitere Entwicklung der pythagoreischen herausstellen. Diese aus der Natur der Sache hergeleitete Voraussetzung wird nun auch noch von einem ausdrücklichen geschichtlichen Zeugniss bestätigt, welches die Theorie der

Irrationalzahlen (*τὴν τῶν ἀλόγων πραγματείαν*) eine Entdeckung des Pythagoras nennt.[830] Dass auch Plato der Lehre von den Kommensurabelen und Inkommensurabelen (*τὰ μετρητά τε καὶ ἄμετρα*) eine grosse Wichtigkeit beilegte, ersieht man aus seinem Dialog über die Gesetze,[831] und welche grosse Ausbildung diese von uns ganz vernachlässigte Lehre bei den griechischen Mathematikern überhaupt gefunden hatte, beweist die Darstellung des Euklid.[832]

Die überlieferten Formeln zur Bestimmung der Seitenzahlen rechtwinkliger Dreiecke setzen endlich mit eben so zwingender Nothwendigkeit die Kenntniss des Binomialsatzes voraus, sammt den bedeutendsten seiner Konsequenzen, wie sie das zweite Buch der euklidischen Elemente entwickelt. Die Vergleichung des magister matheseos: $b^2 + c^2 = h^2$ mit dem Binomialsatze: $a^2 + 2ab + b^2 = (a + b)^2$, ist in der That der einzig mögliche Weg, auf welchem Pythagoras zu seinen Formeln gelangen konnte, und umgekehrt führen diese Formeln wieder zu weiteren Konsequenzen des Binomialsatzes, wie denn z. B. der nachgewiesene allgemeine Ausdruck der pythagoreischen Formel:

$$b^2 + \left[\frac{b^2 - a^2}{2a}\right]^2 = \left[\frac{b^2 + a^2}{2a}\right]^2$$

mit der ganz einfachen Umgestaltung:

$$a^2 . b^2 + \left[\frac{b^2 - a^2}{2}\right]^2 = \left[\frac{b^2 + a^2}{2}\right]^2,$$

geradezu die besprochene euklidische im **10.** Buch der Elemente, prop. **29** hervorbringt, oder vielmehr selbst ist: $z . x + \left(\frac{z - x}{2}\right)^2 = \left(\frac{z + x}{2}\right)^2$, indem $z = b^2$ und $x = a^2$ gesetzt wird, von welcher Formel dann der **5.** Satz im **2.** Buch des Euklid, wie wir sahen, nur die geometrische Darstellung ist. Der enge innere Zusammenhang, ja die absolute Identität von allen Dreien springt auf der Stelle in die Augen, sobald man sich bei den

überlieferten Nachrichten nur irgend Etwas zu denken weiss.

An die aus diesen Formeln sich entwickelnden Zahlenreihen also knüpft sich einer der reichsten und abstraktesten Theile der Mathematik, für die denkenden Köpfe und den genialen Scharfsinn eine der unerschöpflichsten Fundgruben tieferen mathematischen Wissens, und daher zu allen Zeiten für die Elite der Mathematiker: einen Pythagoras und Diophant, einen Fermat, Euler, Lagrange, Legendre, Jakobi, Gauss, — Gegenstand des höchsten Interesses und der lebhaftesten Pflege, dagegen für die gelehrten Kompilatoren natürlich eine eben so reiche Quelle des Missverständnisses und des Unsinns: die Zahlentheorie (*ἡ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς πραγματεία, θεωρία.*[833]). Aus diesen Formeln für die rationalen rechtwinkligen Dreiecke, verbunden mit den durch die unmittelbar sinnliche Anschauung in diesen Dreiecken und ihren Quadraten gegebenen Raum- und Zahlenverhältnissen, entstanden die zahlentheoretischen Untersuchungen der Griechen, zu welchen Pythagoras den Grund legte, die seine Schule weiter fortbildete, und von denen Diophant zu den Zeiten der schon sinkenden griechischen Kultur in seinem berühmten Sammelwerke eine so reiche Ernte aufspeichern konnte, dass von diesem Vermächtnisse beim Wiedererwachen der Wissenschaften die begabtesten Geister Jahrhunderte lang zu zehren hatten. Trotzdem, dass die Abgerissenheit der Nachrichten, die noch dazu bei den Alten unter einer Spreu von Aberwitz versteckt sind, diese Untersuchungen unverhältnissmässig mühsam macht, und selbst das richtige Maass der Mittheilung bei einem dem allgemeinen Ideenkreise so ferne liegenden Gegenstande schwer zu treffen ist, so konnten wir doch diesen so sehr misskannten und selbst von den Mathematikern vernachlässigten Theil der alten Wissenschaft nicht umgehen, da sein richtiges Verständniss auch für die pythagoreische Philosophie von wesentlicher Wichtigkeit ist.

Denn die pythagoreische Zahlenlehre gilt bei Alten wie bei Neueren für einen der sibyllinischsten Theile dieser dunkeln Philosophie, und die Schwachköpfigkeit, die sich mit dem mystischen Dunkel des Unverständlichen so gern zu schaffen macht, hat einen Wust von Unsinn hier zusammengehäuft, weil man diese Zahlentheorie mit der pythagoreischen Zahlensymbolik zusammenwarf. Wir wollen also zuerst diese Zahlentheorie selbst noch etwas genauer kennen lernen, und werden dann später sehen, worin jene berüchtigte Zahlensymbolik bestand. Die vorausgeschickten Untersuchungen über die pythagoreische Theorie der rechtwinkligen Dreiecke geben uns alle Aufschlüsse, die wir brauchen, und wir werden durch sie die Ueberzeugung gewinnen, dass diese Zahlentheorie ganz denselben Gegenstand hatte und dieselbe Wissenschaft war, wie unsere moderne Zahlentheorie auch; nur dass jene, den dazwischenliegenden Jahrtausenden gemäss, die Wissenschaft in ihren ersten Anfängen, diese in einer hohen Ausbildung darstellt, so jedoch, dass die durch Diophant vermittelte Verbindung beider und ihre innere Verwandtschaft selbst noch heute sichtbar sind. Die Ueberraschung, eine solche Lehre schon sogleich bei den Inkunabeln der Wissenschaft bearbeitet zu sehen, erhöht um so mehr ihr Interesse.

Ein mathematisches Fragment von Thymaridas,[834] einem unmittelbaren Schüler des Pythagoras, in welchem die richtige Behauptung aufgestellt wird, „dass Primzahlen nothwendig Linearzahlen, und zwar geradlinige (*εὐθυγραμμικοί*) seyen, weil sie nicht aus Multiplikation entstehen und also keine Produkte, keine Flächenzahlen, seyn könnten," — zeigt uns zunächst, dass Pythagoras im Wesentlichen schon den Grund zur Klassifikation der Zahlen gelegt haben muss, die wir bei Euklid in der Einleitung zu seinem siebenten Buche finden. In der That ergibt sich auch eine solche Eintheilung aus der Betrachtung der rationalen rechtwinkligen Dreiecke und

ihrer Quadrate fast von selbst. Die Seiten der Dreiecke und Quadrate stellen die aus blosser Addition und Subtraktion sich bildenden einfachen Zahlen: die Linearzahlen, dar; die durch die Multiplikation der Seitenzahlen gemessenen Flächen der Quadrate enthalten die Flächenzahlen, insbesondere die Vierecks-Zahlen (Quadrate, τετράγωνοι: $a \cdot a = a^2$) und die Rechtecks-Zahlen (ἑτερομήκεις $a \cdot b$); und an diese schliessen sich die Körperzahlen, zunächst die Würfelzahlen, der Kubus ($a^3 = a \cdot a \cdot a$) ganz naturgemäss an, da sie aus den Quadratzahlen durch eine fortgesetzte Multiplikation entstehen, indem z. B. über jeder der Seiten eines Quadrates wieder die entsprechenden Quadrate errichtet werden, welche dann einen Körper-Raum, eben den des Würfels einschliessen. Die hierbei in Betrachtung kommenden regelmässigen Körper waren aber, wie wir sehen werden, dem Pythagoras ebenfalls bekannt.

Zugleich aber erhellt aus demselben Fragmente, dass Pythagoras auch schon den Unterschied zwischen Primzahlen und zusammengesetzten Zahlen erkannt hatte, und dass also auch die Grundlagen zu dieser für alle höheren Zahlen-Untersuchungen so wichtigen Lehre, so wie sie Euklid in seinem siebenten Buche darstellt, von Pythagoras herrühren. Die hohe Bedeutung aber, welche die Untersuchungen über die Primzahlen auch noch in unserer heutigen Zahlentheorie haben, ist so bekannt, dass sie kaum erwähnt zu werden braucht. Dies ist also wiederum eines der allerwichtigsten Kapitel der Mathematik, das in seinem Ursprung bis auf Pythagoras reicht. Die Veranlassung zu diesen Untersuchungen boten ihm aber wieder die aus jenen Formeln sich ergebenden Zahlenreihen, weil gerade der grössere Theil derselben, die, welche sich an die Ungeraden der natürlichen Zahlenreihe, und selbst die Hälfte von denen, die sich an die Geraden anschliessen, lauter Primzahlen unter sich bilden.

Einen noch reicheren Stoff boten ihm diese Formeln für die Flächenzahlen, d. h. die aus Multiplikation entstehenden Produkten-Zahlen, da ja die Quadratzahlen der Dreiecks-Seiten selber solche Flächenzahlen sind. Aus der Natur der Sache ergibt sich zunächst, dass dem Pythagoras die Begriffe des Erhebens einer Zahl, d. h. einer Wurzel (einer „Seite," πλευρά, wie die Alten sich ausdrückten) zu ihrem Quadrat, und umgekehrt die Auffindung einer Wurzel, „einer Seite" aus einem Quadrate schon bekannt seyn mussten. Beide Begriffe und die darauf gegründeten Operationen waren mit den Formeln für die rationalen Dreiecke auf's Engste verbunden und mit ihnen so gut wie gegeben. Ihre stete Beziehung auf geometrische Figuren und deren Raum- und Zahlenverhältnisse benahm ihnen alles unserer Bezeichnungsweise anhängende Abstrakte, und legte ihnen im Gegentheil sehr einfache Raum-Anschauungen unter; wie denn noch bei Diophant das Ausziehen der Quadratwurzel „das Auffinden der Seite," eines Quadrates nämlich, genannt wird.

Ferner führte die bei der Zahlen-Ausführung der Formeln zu Tag tretende Gesetzmässigkeit in dem Baue der einzelnen Glieder zu den mannigfaltigsten Detail-Untersuchungen über die Gesetze der Zahlenreihen, da die aus den Formeln in geregelter Aufeinanderfolge sich entwickelnden Zahlenwerthe für die Seiten der rationalen Dreiecke bei einer etwas grösseren Anzahl berechneter Glieder, z. B. von 3 bis 100, unmittelbar und massenhaft so offenbare Zahlenketten bildeten, dass ihre Gesetze ganz von selbst in die Augen fallen mussten. So folgten z. B. ein Theil dieser Werthe einander nach der Reihe der ungeraden Zahlen: 3, 5, 7, 9, 11 etc., ein anderer nach der Reihe der Geraden: 4, 6, 8, 10, 12 etc. Die Quadratzahlen selbst waren ebenfalls entweder lauter Ungerade: 9, 25, 49, 81, 121 etc., oder lauter Gerade: 4, 16, 36, 64, 100 etc. Dies führte zur Trennung der Zahlen in die zwei grossen Massen der Geraden und Ungeraden, — die schon Aristoteles in der gewöhnlich sogenannten pythagoreischen Kategorien-Tafel[835] als alt-

pythagoreisch aufstellt, — und in Folge hiervon zu Untersuchungen über ihre Natur und ihre Bildungsgesetze: der Ungeraden durch ihre Herleitung von der **1**, der Geraden durch ihre Herleitung von der **2**. Bei diesen Untersuchungen muss Pythagoras schon sehr in's Detail gegangen seyn, wie man aus einem Bruchstück des Philolaos[836] und aus einzelnen Stellen des Aristoteles[835] sieht, der sich nur leider bei seinen Citationen auf die allerelementarsten und allgemeinsten Begriffe beschränkt und auf ein genaueres Detail nicht eingeht. Eben so wenig Schärferes geben die breitgeschlagenen Berichte der Späteren, z. B. eines Theo Smyrnaeus und selbst des Nicomachus. Und doch ist der Unterschied zwischen den Geraden und Ungeraden nichts weniger als müssig, wie dies schon die pythagoreischen Formeln selbst beweisen, deren verschiedene Fassung eben auf diesem Unterschied beruht; er ist im Gegentheile für die gesammte Zahlenbildung von entscheidender Wichtigkeit, wie z. B. gerade für die so schwierige und durch eine ganz allgemeine Formel noch gar nicht gelöste Auffindung der Primzahlen.

Zu einer andern, nicht weniger bedeutenden Reihe von Untersuchungen führte die Aufeinanderfolge der Quadratzahlen: 1, 4, 9, 16, 25, 36, 49 etc. Es zeigte sich, dass diese Aufeinanderfolge durch ein ganz stetiges Gesetz bedingt ist; denn die Differenzen zwischen den einzelnen Quadratzahlen bilden die Reihenfolge der Ungeraden: 3, 5, 7, 9, 11, 13 etc. in der natürlichen Zahlenreihe. Indem man nun die wirklichen Raumfiguren der Quadrate, in ihre Flächenzahlen eingetheilt, verglich, fand man, dass der Ueberschuss des nächstfolgenden Quadrates über das nächst vorhergehende sich um dieses in der Form eines rechteckigen Winkelmaasses, eines Gnomons, herumlegte; und so wurde diese Untersuchung über die Differenzen der Quadratzahlen und das Gesetz ihrer Aufeinanderfolge die Lehre von den Gnomonen genannt, die bei Aristoteles[837] als pythagoreisch erwähnt wird. Zu

dieser Lehre von den Gnomonen gab aber die Vergleichung des magister matheseos mit dem Binomialsatze, durch welche, wie wir gesehen haben, Pythagoras auf seine Formeln geführt wurde, eine ganz unmittelbare Veranlassung, denn da der magister matheseos und die für die rationalen rechtwinkligen Dreiecke aufgestellten Zahlenreihen sich als eine zusammengezogene Form des Binomialsatzes herausstellen, indem die beiden Katheten-Quadrate in ihrer Sonderung ($b^2 + c^2$) dieselben Bestandtheile enthalten, wie das Hypotenusen-Quadrat, welches die verschiedenen Theile des Binomialsatzes in sich schliesst ($h^2 = (a+b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$), so ergibt sich auf der Stelle, dass eines der beiden Katheten-Quadrate (c^2) jenes kleinere Quadrat des Hypotenusenwerthes (a^2) sammt den beiden an dasselbe sich anschliessenden Rechtecken ($2ab$) in sich vereinigen müsse. Dies ist, wie die Untersuchung dieses Katheten-Quadrates nachweist, denn auch wirklich der Fall; aber so, dass jenes kleinere Quadrat mit seinen Rechtecken ($a^2 + 2ab$) durch eine Reihe von Gnomonen ersetzt wird, die sich an die Einheit und an einander successive anlegen ($2 . ab = 1 + 3 + 5 + 7 \ldots\ldots$). Die eigentliche mathematische Bedeutung dieser Lehre von den Gnomonen besteht also darin, dass sie, nach dem unmittelbar vor Augen liegenden Hergang der Figurenbildung die Verwandlung von Multiplikationszahlen in Additionalzahlen, Summenzahlen, nachweist; eine Umwandlung, die, wie wir bei der Betrachtung der euklidischen Formel sahen, für den inneren Zahlen-Zusammenhang der rationalen rechtwinkligen Dreiecke durchaus wesentlich ist. Die noch bei Euklid[838] in den geometrischen Beweisen des Binomialsatzes und seiner Folgerungen vorkommende Anwendung der Gnomone führt sich also ebenfalls auf Pythagoras zurück; eben so wie die arithmetische Bedeutung dieser Lehre, die Euklid übergeht, die aber Nicomachus in seiner Arithmetik auseinander setzt.[839]

Durch die Uebertragung dieser Untersuchung auf andere Zahlenreihen, die sich, wie die Quadrat-Zahlen zu Quadrat-Figuren, so zu Figuren von Dreiecken, Fünfecken, Sechsecken u. s. w. zusammenstellen lassen, und auf die zwischen ihnen stattfindenden Differenzen, die nun ebenfalls Gnomone heissen, entwickelt sich dann die in der höheren Analyse, bei Diophant und noch heut zu Tage, wichtige Lehre von den Polygonalzahlen, die man ebenfalls als pythagoreisch betrachten darf und die Nikomachus des Weiteren vorträgt.[840] Die diesen Polygonalzahlen, eben so wie die Quadrate den Quadratzahlen, die Rechtecke den Heteromekeis, verwandten Polygone selbst, die in den Kreis eingeschriebenen regelmässigen Vielecke, waren natürlich auch ein Gegenstand der geometrischen Betrachtung des Pythagoras, und ein hierher gehöriger Satz, dass nur die Winkel des gleichseitigen Dreiecks, des Quadrats und des regelmässigen Sechsecks den Raum um einen Punkt, d. h. 4 rechte Winkel ausfüllen können, nämlich 6 Winkel des gleichseitigen Dreiecks, 4 des Quadrates und 3 des Sechsecks, wird von Proklus[841] ebenfalls als ein pythagoreisches Theorem bezeichnet. Ja diese Lehre scheint in der pythagoreischen Schule schon früh sogar eine grössere Ausbildung und jedenfalls eine grössere Ausdehnung gehabt zu haben, als jetzt gewöhnlich bei uns. Dies beweist die noch von Kepler behandelte, seitdem aber in den letzten Jahrhunderten unter dem Gerümpel der Wissenschaft unbeachtet und vernachlässigt gelegene Theorie von den Stern-Polygonen, die erst Poinsot[842] in der neuesten Zeit wieder aufgenommen und als eine fruchtbare Untersuchung für die höhere Geometrie und Stereometrie erkannt hat. Diese Theorie finden wir aber schon in der ältesten pythagoreischen Schule gepflegt,[843] so dass ein auf der Reise erkrankter und von einem Gastwirth menschenfreundlich aufgenommener Pythagoreer mit sterbender Hand ein solches Stern-Fünfeck auf eine Tafel

zeichnen konnte, um seinem Wirthe die verdiente Belohnung durch einen vielleicht einmal einkehrenden Anhänger der Schule zu sichern; was denn, wie berichtet wird, wirklich auch eintraf, als später ein anderer Pythagoreer zufällig an dem Hause vorüberging und zu seiner Verwunderung die Tafel mit der ihm wohlbekannten geometrischen Figur ausgestellt fand, die bis auf diesen Tag die Ehre geniesst, als unverständliches Symbol der Gastfreundschaft die Wirthsschilder zu zieren und den geistreichen Scharfsinn der Symboliker zu üben.

Endlich wurde Pythagoras durch die Zahlen-Entwicklung seiner Formeln auch noch auf einen anderen, nicht weniger bedeutenden Theil der Lehre von den Flächenzahlen hingeführt: auf die Untersuchungen über die Faktoren-Zerlegung, deren die für die rationalen Dreiecke gefundenen Quadratzahlen fähig sind. Eine ganz specielle Veranlassung leitete also auch hier wieder den Pythagoras auf ein Feld, das auch noch heut zu Tage für die Untersuchungen der höheren Analyse, z. B. für die Zahlen-Auflösung der Gleichungen von der höchsten Wichtigkeit ist. Bei der Betrachtung jener Zahlenreihen zeigte sich nämlich bald, dass ein Theil der Quadratzahlen nach den Bedingungen der Formeln selbst in einfachere Quadratzahlen zerlegt wird, wie z. B.: 3^2 in $1^2 . 3^2$; 15^2 in $3^2 . 5^2$; 35^2 in $5^2 . 7^2$; 8^2 in $2^2 . 4^2$; 24^2 in $4^2 . 6^2$, und so fort; so dass also diese Zahlen völlig reine Quadratzahlen sind, da sie wieder aus quadratzahligen Faktoren, und zwar entweder aus lauter geraden oder lauter ungeraden bestehen. Andere dagegen, und zwar gerade die ganze Hälfte aller Quadratzahlen, zerlegen sich nicht in solche ganz reine quadratzahlige Faktoren, sondern erscheinen als Quadrate von Verdoppelungen, und zwar durchgängig von Verdoppelungen solcher Faktoren, die in der natürlichen Zahlenreihe als Gerade und Ungerade unmittelbar auf einander folgen: $4^2 = (2 . 1 . 2)^2$; $12^2 = (2 . 2 . 3)^2$; $24^2 = (2 . 3 . 4)^2$ etc. Diese durch die

ganze Quadratzahlen-Reihe durchgehende Verschiedenheit in der Faktorenzerlegung bildete nun ebenfalls wieder bei den Pythagoreern eine der grossen Massen-Eintheilungen der Zahlen, von denen uns Aristoteles in der sogenannten pythagoreischen Kategorien-Tafel[844] und ein Bruchstück des Philolaos[845] Kunde geben: die der reinen Tetragonen, — so heissen sie bei Aristoteles, — oder der Tautomekeis, — so nennt sie Nikomachus,[846] — und der Heteromekeis, oder der gerade-mal-Ungeraden, Artioperissoi, wie sie Philolaos nennt. Da die Alten nämlich, wie wir gesehen haben, die Quadratzahlen unmittelbar als Ausdrücke von Flächen-Figuren betrachten, — die Quadratzahlen insbesondere, weil von gleichen Faktoren gebildet, als vollkommene, an allen Seiten gleich grosse Vierecke, so gaben sie diesen die Bezeichnung von „Gleichgrossen“ (ταυτομήκεις); dagegen die aus ungleichen Faktoren, aus Geraden und Ungeraden, bestehenden Flächenzahlen die Namen der „Ungleichgrossen“, „Um-Eins-Ungleichen oder gerademal-Ungeraden“ (ἑτερομήκεις, altera parte longiores der lateinischen Kommentatoren, die ἀρτιοπέρισσοι des Philolaos). Diese „ungleich grossen“ Produktzahlen, die Heteromekeis, sind nun aber gerade der arithmetische Ausdruck jenes fünften Lehrsatzes im **2.** Buche des Euklid, worin nachgewiesen wird, „dass, wenn eine Linie in zwei Punkten, im einen in gleiche, im andern in ungleiche Stücke geschnitten wird, das unter den ungleichen Stücken (den Heteromekeis, a . b) enthaltene Rechteck, sammt dem Quadrate des zwischen den Theilpunkten befindlichen Stückes $\left(\left[\frac{1}{2}a - \frac{1}{2}b\right]^2 = \left[\frac{a-b}{2}\right]^2\right)$ gleich sei dem Quadrate der halben Linie“ $\left(\left[\frac{1}{2}a + \frac{1}{2}b\right]^2 = \left[\frac{a+b}{2}\right]^2\right)$, d. h. dass $a \cdot b + \left(\frac{a-b}{2}\right)^2 = \left(\frac{a+b}{2}\right)^2$; einer der wichtigsten Folgesätze des unmittelbar vorhergehend in der **4.** Proposition bewiesenen Binomialtheorems: „dass, wenn eine gerade Linie in einem beliebigen Punkte geschnitten wird, das Quadrat der ganzen Linie ($[a+b]^2$) gleich ist den Quadraten beider Abschnitte (a^2+b^2) sammt dem zweifachen unter beiden Abschnitten enthaltenen Rechtecke ($2\,a\,.\,b$),“ d. h. $(a+b)^2 = a^2 + b^2 + 2ab$. Dieser fünfte Lehrsatz des zweiten Buches ist aber der geometrische Beweis der euklidischen Formel im zehnten Buche zur Auffindung der rechtwinkligen Dreiecksseiten, deren Vergleichung mit der pythagoreischen uns den Stoff zu unsern bisherigen Untersuchungen geliefert hat. Obgleich also Euklid die Heteromekeis nicht nennt, auch den sie betreffenden Theil der Zahlentheorie in seine Arithmetik nicht aufgenommen hat, so enthalten doch seine Elemente die geometrische Begründung für die Lehre von ihnen und die allgemeine Formel, die zu ihrer Auffindung führt. Auch diese euklidischen Sätze sind also pythagoreischen Ursprungs. Wie wichtig diese Formel aber ist, erhellt daraus, dass durch sie, sobald man Brüche nicht ausschliesst, aus jeden beliebigen zwei Zahlen die rationalen Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks gefunden werden können, so dass man hiermit die Auflösung dieses Problemes in ihrer absolutesten Allgemeinheit erhält; weshalb denn auch noch bei Diophant die Bildung von rechtwinkligen Dreiecken aus zwei bestimmten Zahlen[847] eine mehrfach behandelte Aufgabe ausmacht, eine Aufgabe, die in diesen angegebenen Verhältnissen ihr Verständniss findet.

So sind die kärglich überlieferten Nachrichten über die pythagoreische Zahlentheorie immer noch hinreichend, um uns von dem, was diese Lehre eigentlich war, und von der ganz eigenthümlichen Form, unter der sie sich gerade in der pythagoreischen Schule entwickelte, ein Bild zu gewähren, das einem denkenden Kopfe wenigstens eine Einsicht in den Gegenstand möglich macht, und ihn nicht geradezu zwingt, entweder sich selbst, oder einen

Mann wie Pythagoras, oder die Berichterstatter für schwachsinnig zu halten; denn ein anderer Ausweg bleibt dem Leser bei den bisherigen Darstellungen nicht übrig, falls er nicht etwa annehmen will, die alten Denker seien anders organisirt gewesen, als wir. Einen Theil der Schuld trägt allerdings die alte Ueberlieferung, weil manche der späteren Berichterstatter, ohne von dem eigentlichen Gegenstande der Zahlentheorie auch nur eine Ahnung zu haben, aus der gewöhnlichen Vorliebe der Schwachköpfe für tiefsinnig scheinenden Unsinn sich mit völlig begriffslosem gelehrtem Plunder herumschlagen; anderntheils weil, wie wir sehen werden, die älteste pythagoreische Schule bei ihrer vorwiegenden mathematischen Bildung diese mathematische Spekulation auch auf ungehörige Gebiete der Wissenschaft übertrug und überall Zahlenverhältnisse witterte, auch wo sie dazu gar keinen genügenden Erfahrungsstoff besass; anderntheils endlich, weil gerade eine Abart der Schule sich in einem mystischen Zahlenspiel gefiel, das die ihr Verständniss übersteigende Zahlenlehre nachäffte. Den grössten Theil der Schuld aber tragen die Neueren, weil man sich bei diesen nur bruchstücksweise erhaltenen Nachrichten das gemeinsame, sie verknüpfende Band nicht denken konnte, weil diese Sätze überhaupt leere, sachlich unverstandene Notizen blieben, und weil man sich nicht einmal klar darüber wurde, dass das Material, welches man vor sich hatte, keinen vernünftigen Sinn darbot, und dass man sich daher nach Besserem umsehen müsse. Auch aus eigener Schuld also, und nicht blos wegen mangelhafter Ueberlieferung brachte man jenen unverdauten gelehrten Wortkram zu Markte, der jedem gesunden Menschenverstande als ein wirrer Gallimathias erscheinen musste. In dieser Beziehung kommen die Darstellungen der pythagoreischen Zahlenlehre nur den Berichten über die sogenannten pythagoreischen Symbole gleich, und beide zusammen nur den Glanzparthien unserer neuesten spekulativen Schule;

sie sind beide im höchsten Grade belehrende und warnende Beispiele, bis zu welchem Nonsense die geistige Unmündigkeit sich verirren kann. Glücklicher Weise aber enthalten die Nachrichten, so trümmerhaft sie auch sind, doch einen unzerstörbaren Bestandtheil, der allen Verwitterungen der Zeit und des Missverstandes trotzt: den realen, auf die ewige Natur der Raum- und Zahlenverhältnisse gegründeten Gegenstand der Wissenschaft selbst, den der menschliche Geist nur entdeckt und nicht erfindet. Zu allen Zeiten, unter den verschiedenartigsten Nationen und Bildungsstufen, aus den verschiedenartigsten Anlässen und Ausgangspunkten hat sich daher die Mathematik als derselbe identische Ideenkreis erzeugt; und würde in derselben identischen Weise sich neu erzeugen, wenn auch heute unsere gesammte Bildung spurlos unterginge, so lange nur der menschliche Geist in seiner denkerischen Organisation und diese unendliche Welt mit dem in allen ihren Theilen realisirten „Zahl, Maass und Gewicht“ dieselben bleiben. So abgerissen also auch die Nachrichten sind, so gestalten sie sich doch von selbst durch ihren nothwendigen inneren Zusammenhang zu dem einheitlichen Bilde eines für die Anfänge der griechischen Wissenschaft höchst achtungswerthen Kreises mathematischer Spekulation, die aus den Untersuchungen über den magister matheseos als ihrem Ausgangspunkte hervorging, und von da aus in die nach allen Seiten hin noch unberührt daliegenden verwandten Gebiete eindrang. Es kann als ein Triumph des griechischen Geistes und seines jugendfrischen Scharfsinns angesehen werden, dass er schon gleich bei seinen ersten Schritten in das Gebiet der Wissenschaft eine Lehre wie die Zahlentheorie pflegte und mit Erfolg fortbildete.

Diese zahlentheoretischen Untersuchungen, die wissenschaftlichen Grundlagen der unbestimmten Analytik, gingen aber auch zugleich mit den Anfängen dieser selbst Hand in Hand. Die oben mitgetheilten Formeln des

Pythagoras bewegen sich schon ganz auf dem Gebiete der unbestimmten Analytik des zweiten Grades, und Diophant gibt in seinem zweiten Buche von derselben Aufgabe eine doppelte Lösung. Der Ursprung der Analytik, dieses bei den Alten so hoch ausgebildeten Theils der höhern Algebra, die Auflösung unbestimmter Gleichungen zweiten Grades fällt also schon mit Pythagoras zusammen, und wir verdanken ihn der persönlichen Forschung dieses Denkers. Eine so frühe Entstehung der Algebra, die wir uns gewöhnlich, unklarer Weise, als von der Analytik der Alten verschieden und erst im Mittelalter von den Arabern uns überliefert denken, möchte für den ersten Augenblick vielleicht etwas Befremdendes haben. Die Identität der alten Analytik mit der Algebra ist aber bei einiger näheren Ueberlegung unbezweifelbar, denn Diophant löst keineswegs blos Aufgaben der unbestimmten, sondern auch der bestimmten Analysis, gerade unserer gewöhnlichen Algebra, und, wenn auch vorwiegend, doch keineswegs ausschliesslich blos Aufgaben des zweiten Grades, die mit dem Binomialtheorem, dem magister matheseos und der Lehre von den Polygonalzahlen etc. zusammenhängen, sondern auch Gleichungen ersten, und selbst einige dritten Grades. Dass aber die wirklich algebraische Behandlung der Gleichungen: das Aufsuchen unbekannter Grössen nach Maassgabe angegebener Zahlen-Verhältnisse, schon so früh geübt worden ist, braucht nicht blos aus den Formeln des Pythagoras gefolgert zu werden, sondern wird bei dem oben schon erwähnten Epanthem des Thymaridas[848] unmittelbar und ausdrücklich überliefert. Denn dieser Satz ist eine algebraische Formel zur Auffindung einer beliebigen Reihe von Unbekannten aus der Differenz ihrer Total- und Partial-Summen, und die bekannten und unbekannten Grössen werden dabei mit ihrem noch später bei Diophant gebräuchlichen Namen (der ἀριθμοὶ ὡρισμένοι und ἀόριστοι) ausdrücklich genannt; ganz so, wie diese beiden Ausdrücke auch in der vom Peripatetiker Eudoros,

wohl nach des Aristoteles Vorgange, aufgestellten pythagoreischen Kategorientafel[849] vorkommen. Dies Epanthem des Thymaridas ist aber, wie man auf den ersten Blick sieht, Nichts als eine Erweiterung der in den pythagoreischen Formeln zur Auffindung der Unbekannten nothwendigen Verfahrungsweise. Der von Pythagoras eingeschlagene Weg, um seine Formel zu finden, den wir oben aus der Natur der Sache erschlossen, wird also durch das ausdrücklich und wörtlich überlieferte Beispiel einer analytisch-algebraischen Formel aus der pythagoreischen Schule bestätigt und ausser allem Zweifel gestellt: Pythagoras wandte zur Auffindung seiner Formel die Methode der wissenschaftlichen Analyse an. Nur so begreift es sich, dass schon ein späterer Pythagoreer, Leo, ein älterer Zeitgenosse des Plato, eine Bestimmung aufstellen konnte: Wann die Auflösung eines gesuchten Problemes möglich sei, und wann nicht.[850] Eine solche Untersuchung setzt aber, wie sich von selbst versteht, eine schon sehr ausgebildete Theorie der Gleichungen voraus, und diese hohe Ausbildung fällt schon in Platos Zeiten und vor Euklid. Dies ist also ebenfalls wieder ein Punkt von der allerhöchsten Wichtigkeit: die unbestimmte Analytik, welche in dem von den grössten Mathematikern des 17. und 18. Jahrhunderts so hoch verehrten und so eifrig studirten Werke des Diophant auf einer bewundernswürdigen Höhe erscheint, geht unmittelbar auf Pythagoras zurück, entwickelt sich aus seinen Forschungen über das rechtwinklige Dreieck, dessen Theorie noch bei Diophant eine der Hauptmethoden zur Auflösung der schwierigsten Gleichungen des zweiten Grades bildet, und die reiche Ernte mathematischen Wissens, welche Diophant in seinem umfassenden Sammelwerke aus den Schriften der ihm vorausgegangenen griechischen Mathematiker zusammenhäufte, war aus der Saat des Pythagoras aufgewachsen.

Fragt man aber, weshalb gerade die Untersuchungen

über die rationalen rechtwinkligen Dreiecke bei Pythagoras eine so bedeutende Rolle spielen, dass der grössere Theil seiner ihm eigenthümlichen mathematischen Spekulation sich an diese Untersuchungen anschliesst, so findet auch dieses Räthsel seine ganz einfache Lösung. Es sind dies die ersten Versuche der für die gesammte angewandte Mathematik so nothwendigen Berechnung der Dreiecke, da jedes nicht-rechtwinklige Dreieck in zwei rechtwinklige zerlegt werden kann und dadurch wenigstens annähernd berechenbar wird. Diese ersten Versuche der unbestimmten Analytik sind also zugleich die ersten, wenn auch noch sehr unvollkommenen Grundlagen einer Trigonometrie, aus denen die ptolemäische Trigonometrie durch Auffassung der Dreiecksseiten als Sehnen eines Kreises, und unsere neuere Trigonometrie sich naturgemäss weiter entwickelt haben. Ein unmittelbares und grosses praktisches Interesse war also mit diesen theoretischen Untersuchungen verbunden, und es begreift sich nun leicht, wie Pythagoras zu ihnen geführt wurde, und von ihnen aus zu weiteren Forschungen überging.

Da mit der Theorie der rationalen Dreiecks-Seiten und ihrer Quadrate die Begriffe von Potenzen unmittelbar gegeben waren, so musste dem Pythagoras die Ausbildung der Potenzen-Lehre und ihre Anwendung auf unser Zahlensystem nahe liegen. Denn das Zahlensystem, wie es in unsern und den alten Sprachen ausgedrückt ist, bildet von selbst eine solche Potenzen-Reihe nach zehn, indem diese Potenzen von zehn: die Hunderte, Tausende, Zehntausende etc. als höhere Summen-Einheiten beim Zählen betrachtet werden, so dass schon dem Sprachbaue zu Folge alles Rechnen innerhalb dieser Schranken des Decimalsystemes stattfinden muss; gleichgültig, ob die geschriebenen Zahlzeichen dieses Decimalsystem darstellen, wie bei uns, oder ob sie, willkührlich aus der Buchstabenreihe entlehnt, dasselbe nicht darstellen, wie bei den alten Griechen und den meisten der übrigen alten Völker.

Diese von den geschriebenen Zahlzeichen ganz unabhängige, nur auf den Sprachbau gegründete Natur des Zahlensystems bestimmt daher die Rechnungsoperationen, und ob die Zahlenschrift die Einrichtung des Zahlensystems auch für das Auge darstellt oder nicht, hat nur einen Einfluss auf die grössere oder geringere Bequemlichkeit in der Ausführung der Rechnungsoperationen; keineswegs aber auf diese selbst; das Addiren und Subtrahiren, Multipliciren und Dividiren, Potenziren und Wurzelausziehen hängen alle, als auf die Natur des im Sprachbaue ausgebildeten Zahlensystems gegründet, nur von diesem ab und nicht von der Zahlenschrift. Es kann also nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, dass schon die älteren Völker: die Aegypter, Phöniker, Babylonier, diese Rechenoperationen eben so besassen, wie wir, falls ihre Sprachen nur dasselbe Zahlensystem enthielten, wie die unsrigen. Dies war aber allerdings der Fall; und die von den alten Berichten diesen Völkern zugeschriebenen arithmetischen Kenntnisse, sogar schon ein hoher Grad ihrer Ausbildung, können daher zum wenigsten nicht aus dem Grunde bezweifelt werden, dass sie unsere, zur Darstellung des Zahlensystems so diensame und bequeme Zahlenschrift nicht besessen hätten. Dasselbe gilt also auch von Pythagoras und seiner Schule. Nun wird uns aber ausdrücklich berichtet,[851] dass die Pythagoreer die Bildung unseres Zahlensystems nach Potenzen-Reihen von zehn vollkommen erkannt hatten, da sie die Zehner, Hunderter, Tausender etc. als Einheiten höherer Gattung, einer höheren Reihe betrachteten, „eines höheren Ganges," wie sie sich ausdrückten. Denn sie nannten die Eins „Einheit des ersten Ganges" (*μονὰς πρωτωδουμένη*), die Zehn „Einheit des zweiten Ganges" (*μονὰς δευτερωδουμένη*), die Hundert „Einheit des dritten Ganges" (*μονὰς τριτωδουμένη*), u. s. w. die Tausend *μονὰς τετρωδουμένη*, die Myrias *μονὰς πεντωδουμένη* etc. Mit einem Worte: sie hatten das Zahlensystem bereits ganz wissenschaftlich als eine zusammen-

hängende Potenzenreihe von zehn aufgefasst. Es ist daher kein Wunder, wenn, wie berichtet wird, Pythagoras und seine Schule in ihren Zahlen-Untersuchungen der Zehn eine besonders hohe Wichtigkeit beilegten. Aus dieser, wie bei einigem Nachdenken einleuchten muss, sehr wichtigen und beachtenswerthen Nachricht, erklärt sich nun auch auf's Einfachste eine andere, vielfach besprochene und bestrittene bei Boëthius:[852] die Nachricht von der pythagoreischen Rechentafel (dem abacus pythagoricus), einer in Kolumnen für 1, 10, 100, 1000 etc. eingetheilten Tafel, in welche man beim Rechnen die gewonnenen Summen in die betreffenden niederen oder höheren Einheiten eintrug, um bei den Rechnungsoperationen: dem Addiren, Subtrahiren, Multipliciren, Dividiren etc., die ja alle nach dem Decimalsystem vor sich gehen, die zur Richtigkeit der Resultate so nöthige Uebersicht der Zahlen zu gewinnen, da die griechischen Zahlzeichen nicht wie die unsrigen diesen Dienst schon von selber leisteten. So weit enthält also auch diese letzte Angabe gar Nichts, das befremden könnte, da sie Nichts als die praktische Anwendung der oben berichteten wissenschaftlichen Auffassung des natürlichen Zahlensystems ist. Nun aber geht diese Nachricht noch einen Schritt weiter, und schreibt den Pythagoreern auch noch die Kenntniss unserer Zahlenbezeichnung zu, indem sie für die ersten zehn Zahlen, die Null mit einbegriffen, Zahlzeichen von einer noch etwas ungefügen und eckigen Form aufführt, die mit unsern noch heute gebräuchlichen Zahlzeichen von 0 — 9 so wesentlich identisch sind, dass wir, dieser Nachricht zu Folge, dieselben von jenen älteren pythagoreischen ableiten müssten; während wir ihnen bekanntlich einen arabischen und indischen Ursprung zuschreiben, und ihren allgemeineren Gebrauch in der That auch erst den Arabern in Spanien verdanken. Zu mehrerer Befremdung werden nun auch die Namen dieser Zahlzeichen angegeben, die in der Mehrzahl auf der

Stelle als semitische, und zwar als chaldäische oder arabische erkennbar sind, während andere offenbar als korrumpirt erscheinen, jedoch ohne allzugrosse kritische Kühnheit auf die entsprechenden semitischen Zahlnamen zurückgeführt werden können. Da das sogenannte Chaldäische, oder richtiger das Aramäische in Babylon gesprochen wurde, und sich von da aus, wie aus meiner Entzifferung der cyprischen, vom Herzog von Luynes herausgegebenen Inschrift von Idalion hervorgeht, über Mesopotamien und einen grossen Theil Vorderasiens: über Syrien und Phönikien bis nach Kleinasien und Cypern verbreitete, so wäre die semitische, und zwar die aramäische oder babylonisch-phönikische Herkunft dieser Zahlnamen erklärlich, da den Nachrichten der Alten zu Folge Pythagoras einen grossen Theil seiner arithmetischen Kenntnisse von den Babyloniern und Phönikern entlehnt haben soll.[853] Da sie sich auch im Pehlvi[854] wiederfinden, das den neueren Entdeckungen zu Folge ebenfalls eine Form dieses chaldäisch-babylonischen Dialektes ist, so wäre dies eine Bestätigung. Der zweijährige Aufenthalt des Pythagoras in Phönikien, der zwölfjährige in Babylon, während dessen er sich den alten Nachrichten zu Folge die dortige Priesterwissenschaft und Mathematik,[855] insbesondere die dort mit Vorliebe gepflegte Zahlen-Wissenschaft[856] aneignete, würden dann eben so einfach die Verpflanzung babylonisch-phönikischer Namen mit babylonisch-phönikischen Kenntnissen nach Unteritalien erklären, und die noch sogleich zum Vorschein kommende babylonische Herkunft eines anderen, höchst wichtigen Theiles der alten Arithmetik, der Proportionenlehre, würde mit allem Dem auf's Beste stimmen. Da nun auch sonst noch die Verpflanzung wissenschaftlicher, und zwar mathematisch-astronomischer Kenntnisse von Vorderasien nach Griechenland gemeldet wird, wie z. B. die des Gnomon, der Sonnenuhr, und des Polos, der Himmelskugel, von Herodot,[857] so ist die wenn auch noch so befrem-

dende Angabe des Boëthius einer ernsthaften Erwägung werth. Die durch die neueren Entdeckungen von allen Seiten her dokumentirten Einflüsse der orientalischen Kultur auf die griechische leihen allen diesen und ähnlichen Nachrichten eine Bedeutung, von welcher die bisherigen Vorurtheile sich allerdings Nichts träumen liessen. Um aber zu einer völlig bestimmten Entscheidung zu gelangen, müssten vor allen Dingen die Manuscripte des Boëthius, welche diese Nachricht geben, in kritisch-paläographischer Hinsicht noch einmal genauer untersucht werden, damit man sich auch versichere, ob nicht, wie es grossen Anschein hat, diese Zahlzeichen und ihre Namen erst spätere, aus den spanisch-arabischen Mathematikern stammende Interpolationen dieser angeblich sehr alten Manuscripte sind; und bis diese paläographische Untersuchung ausgeführt ist, muss man ein entscheidendes Urtheil verschieben. Wie dem auch sei, eine allgemeinere Aufnahme fanden diese Zahlzeichen nicht, sondern die Griechen blieben ihrer gewohnten Zahlenbezeichnung treu; was sich, selbst die Richtigkeit der Nachricht angenommen, bei dem Festhalten der Nationen am Herkömmlichen unschwer begreifen würde.

Derselbe überraschende orientalische Ursprung wird nun auch noch von einer andern arithmetischen Lehre überliefert, von der sich wohl auch Niemand einen solchen einfallen liesse: von der Proportionenlehre. Einer Nachricht bei Nikomachus zu Folge[858] war dieser so wesentliche und besonders in der Mathematik der Alten, sowohl für die Geometrie als für die Arithmetik so höchst wichtige Theil der Zahlenlehre: die Lehre von den Proportionen (*ἀναλογίαι*) und Medietäten (*μεσότητες*, stetige Proportionen), schon alt, und die wesentlichsten Proportionen bereits den Früheren, nicht blos einem Aristoteles und Plato, sondern auch Pythagoras sehr wohl bekannt. Bei den späteren Griechen war die Lehre von den Proportionen und Medietäten sehr ausgebildet, weil sie bei ihnen das hauptsächlichste Mittel der mathematischen Betrachtung und Schlussfolgerung bildete, da ihnen die Zeichensprache der modernen Analyse, dies in den Händen selbst eines Mittelkopfes fast von selbst arbeitende Denkwerkzeug, noch gänzlich fehlte; — während gerade dieser Reichthum an ausgeprägten Operationsformeln die Proportionslehre bei den Modernen fast antiquirt hatte, und erst der neueste Aufschwung der höheren Geometrie sie wieder verjüngte und mit einem neuen Zweige, der Lehre vom anharmonischen Verhältnisse, bereicherte. In dieser ausgebildeteren Gestalt umfasste die griechische Proportionslehre zehn verschiedene Medietäten, von denen Jamblich in seinem Kommentar zur Arithmetik des Nikomachus die drei wichtigsten auf Pythagoras zurückführt.[859] Dies sind: die arithmetische (40, 25, 10, d. h. $40 - 25 = 25 - 10$), die geometrische (40, 20, 10, d. h. $40 : 20 = 20 : 10$), und die harmonische, eine Verbindung beider vorhergehenden (40, 16, 10, d. h. $40 - 16 : 16 - 10 = 40 : 10$). Also auch hier wieder, wie dies schon bei den früheren Nachrichten naturgemäss der Fall war, werden die Grundlagen der gesammten Lehre auf Pythagoras zurückgeführt; denn die sämmtlichen übrigen Medietäten sind eigentlich nur verschiedene Formen der harmonischen, verschiedene Verbindungsweisen zweier Proportionen, von denen die eine in arithmetischer, die andere in geometrischer Form ausgedrückt ist, und in denen nur die einzelnen Glieder der Proportionen, entweder der geometrischen oder der arithmetischen, von einander abweichen. Drei von diesen: die **4.**, **5.** und **6.** werden von Jamblich auf Eudoxus zurückgeführt,[860] und die vier letzten, die **7.** bis **10.**, als die spätest ausgebildeten auf die Pythagoreer Temnonides und Euphranor.[861] Zugleich wird bemerkt,[862] dass die harmonische Medietät bei Pythagoras und den mit ihm gleichzeitigen Mathematikern, d. h. bei seinen unmittelbaren Schülern, — deren Schriften ja den Alten bekannt waren, — zuerst entgegengesetzte (*ὑπεναντία*)

geheissen habe, offenbar, weil die beiden Glieder der Medietät entgegengesetzte: das eine arithmetische, das andere geometrische, Form hatten, dass sie aber von Archytas und Hippasos die harmonische genannt worden sei; weil sie nämlich in der Musik, d. h. in der harmonischen (Intervallen-) Lehre ihre häufigste Anwendung findet. Der Name „entgegengesetzte" sei darauf von der Euklidischen Schule auf die vierte Medietät übertragen worden. Die Nachricht an sich ist also vollkommen sicher und nichts weniger als „mythisch", denn sie ist mit einem ganz genauen Detail überliefert; sie beweist aufs Neue, welche specielle Kunde die Alten von diesen Dingen hatten, und dass die jetzt auf diesen Gebieten verbreitete Dunkelheit von Nichts herrührt, als von dem gänzlichen Untergange jener ausgedehnten Literatur, deren vereinzelte Trümmer in den späteren Sammelwerken wir jetzt mühsam zusammensetzen müssen, um die verlorne Kunde doch wenigstens in den allgemeinsten Umrissen wieder erkennbar herzustellen. Es ist aber jedem Sachverständigen bekannt, dass unsere gesammte Kenntniss von der höheren Mathematik der Alten, soweit diese überhaupt die Elemente des Euklid überstieg, sich in einem ganz ähnlichen trümmerhaften Zustande befindet.

Diese Nachrichten werden nun noch durch eine andere ergänzt, welche diese ganze Lehre von den Proportionen und Medietäten von Babylon herleitet, und sie von dort durch Pythagoras zu den Griechen gelangen lässt. Zunächst zwar wird dies ausdrücklich nur von einer eigenthümlichen geometrischen Proportion berichtet, welche beide Medietäten: die arithmetische und die harmonische, in sich einschliesst, und von Nikomachus die „vollkommenste",[863] von Jamblich die „musikalische"[864] genannt wird. „Die musikalische Proportion," sagt Jamblich,[865] „ist eine Erfindung der Babylonier und von diesen durch Pythagoras zu den Griechen gekommen. Nun entsteht aber diese „vollkommenste" oder „musikalische" Proportion nur dadurch, dass man für zwei Zahlen, welche als die beiden äussersten Glieder der Proportion betrachtet werden, zwei mittlere sucht, von denen die eine mit den beiden Endgliedern eine arithmetische, die andere eine harmonische Medietät bildet (also nach unserm früheren Beispiel für die Zahlen 40 und 10 zuerst 25; $40-25=25-10$; und dann 16; $40-16:16-10=40:10$); wodurch die so gefundenen vier Glieder (40, 25, 16, 10) eine geometrische Proportion ausmachen ($40:25=16:10$, d. h. $8:5=8:5$). Diese vollkommenste Proportion, offenbar gerade desswegen so genannt, weil sie als geometrische Proportion zugleich die beiden anderen Medietäten: die arithmetische und die harmonische in sich einschliesst, setzt demnach, wie auf der flachen Hand liegt, die ganze Lehre von den Proportionen und Medietäten als ausgebildet voraus, und beweist also mit Nothwendigkeit den orientalischen Ursprung der ganzen Lehre. Die früher schon angeführten allgemeineren Nachrichten von der orientalischen Herkunft der pythagoreischen Wissenschaft und der Mathematik insbesondere, finden also hier gleich wieder eine specielle, und zwar sehr glänzende Bestätigung, indem einer der ausgebildetsten und wesentlichsten Theile der alten Mathematik als aus Babylon stammend sich ausweist. Die babylonischen Lehranstalten haben wir aber schon früher kennen lernen, und die Höhe der vorderasiatischen Kultur überhaupt hat sich durch die neuesten Ausgrabungen auf eine überraschende Weise herausgestellt. Zugleich bestätigt sich hier im Einzelnen die Angabe der Alten von der vorwiegenden Ausbildung der Rechnung bei den Babyloniern, während den Aegyptern, der Natur ihres Landes gemäss, die vorzugsweise Pflege der Geometrie zugeschrieben wird.

Die Wichtigkeit und Ausdehnung der Proportionenlehre erhellt aber auch noch daraus, dass diese Lehre bei den Griechen nicht, wie gewöhnlich bei uns, als eine blos oder vorwiegend arithmetische betrachtet wurde, sondern

wie es bei dem ganzen geometrischen Charakter der alten Arithmetik gar nicht anders seyn kann, zugleich als eine der bedeutendsten Fundamentallehren der Geometrie, von welcher eine grosse Reihe von Sätzen in allen Theilen der Geometrie abhängen. Von den geometrischen Proportionen ist dies allbekannt, denn die ganze Lehre von der Aehnlichkeit der Figuren ist auf sie gegründet. Euklid widmet daher den geometrischen Proportionen sein ganzes fünftes Buch, um darauf im sechsten die Lehre von der Aehnlichkeit der Figuren vortragen zu können. Aber auch die in unsern modernen Lehrbüchern vernachlässigte harmonische Proportion spielte bei den Alten eine grosse Rolle, und der neueste Aufschwung der Geometrie gründet sich hauptsächlich auf die Erweiterung der harmonischen Proportion zu dem sogenannten anharmonischen Verhältniss, das sich als eine reiche Quelle neuer mathematischer Wahrheiten ausweist. In der Sammlung des Pappus findet sich daher die vollständige Lehre von den 10 Medietäten in streng geometrischer Methode vorgetragen und bildet dort im dritten Buche das zweite Problem: In semicirculo tres medietates sumere. Die grosse Wichtigkeit der Proportionenlehre erhellt am besten aus des Nikomachus[866] eignen Worten, mit denen er in seiner „arithmetischen Einleitung" die Darstellung dieser Lehre einführt: „Jetzt dürfte es am Orte seyn, die arithmetische Einleitung passend und angemessen mit der Lehre von den Proportionen zu beschliessen, die gleich nothwendig ist, sowohl für die Naturwissenschaften (φυσωλογίαι), als auch für die Musik und die Sphärik (sphärische Trigonometrie) und für die Planimetrie und Geometrie (καὶ εἰς τὰ μουσικά τε καὶ σφαιρικὰ καὶ γραμμικὰ θεωρήματα); ganz insbesondere aber zur Lektüre der Alten (οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ εἰς τὰς τῶν παλαιῶν συναναγνώσεις). Für die späteren Griechen waren natürlich die Schriften der pythagoreischen Schule „die Alten". Der angegebene Kreis von Wissenschaften: Physiologie in antiker Bedeutung, Musik, Sphärik (sphärische Trigonometrie als wesentlichster Theil der alten Astronomie) und Arithmetik sammt Geometrie waren aber gerade die Hauptwissenschaften der pythagoreischen Schule; ja die mathematische Theorie der Musik war von Pythagoras erst, als etwas ihm ganz Originales, neu geschaffen worden. Waren also dem Pythagoras die Grundzüge der Proportionenlehre bekannt und werden ihm die arithmetische, geometrische und harmonische Proportion namentlich und ausdrücklich beigelegt, so wird ihm damit nothwendiger Weise auch die Kenntniss eines grossen Theiles der von der Proportionenlehre abhängigen geometrischen Wahrheiten mit beigelegt.

Aus der bisherigen Darstellung ergibt sich also von selbst, dass Pythagoras die Zahlenlehre schon in einem bedeutenden Umfange kannte und dass die Griechen sogar die Grundlagen zur höheren Analyse, diesem gepflegtesten Theile der neueren Mathematik, seiner persönlichen Forschung verdanken. Der Anbau gerade dieses abstrakten Feldes beweist also, dass Pythagoras nicht blos ein fromm begeisterter Gefühlsmensch, sondern auch ein Kopf mit ungewöhnlicher mathematischer Begabung war, und dass sich bei ihm kühles mathematisches Denken mit warmer religiöser Empfindung auf eine bewundernswerthe Weise vereinigte. Dass grosse Mathematiker fromm beschränkte Anhänger irgend einer herrschenden religiösen Richtung waren, ist nichts Ungewöhnliches, und beweist nur die Gebrechlichkeit des menschlichen Geistes, der den Ueberhang Eines intellectuellen Vermögens meist durch Verkümmerung eines anderen erkaufen muss. Wirklich hervorragende Begabung in beiden einander fast feindlich entgegenstehenden Geistes-Richtungen ist aber eine seltene Erscheinung, und so wunderbare Männer, wie Pythagoras, Plato, Pascal sind in der Geschichte zu zählen. Die vorwiegend religiöse Richtung des Pythagoras haben wir aus dem Vorhergehenden genugsam kennen gelernt; von

seiner mathematischen Begabung haben wir jetzt ein wenn auch nicht vollkommen erschöpfendes, — das verhindert die Kärglichkeit der Nachrichten, — doch wenigstens zur Charakteristik des Mannes hinreichendes Bild erhalten. Dass aber diese mathematische Spekulation eine seiner Lieblings-Neigungen, ein Lieblingsstudium war, sagen uns die alten Berichterstatter ausdrücklich,[867] und Aristoxenus hebt in körnig einfacher Weise sehr gut hervor, Was es war, das den Pythagoras an diese Forschungen fesselte: nämlich gerade das rein-theoretisch Spekulative: „Die Zahlenlehre", sagt er,[868] scheint Pythagoras vor Allem am meisten werth gehalten und hauptsächlich dadurch weiter gefördert zu haben, dass er sie aus dem kaufmännischen Geschäfts-Bedürfnisse herauszog, und alle Dinge unter der Form der Zahl betrachtete," d. h. dass er der Zahlenlehre eine wissenschaftliche Form gab, sie aus einer blossen Rechenkunst, Logistik, zu einer eigentlichen Zahlentheorie, einer allgemeinen Arithmetik[869] umbildete und dadurch zu einem Instrument spekulativer Forschung, einem sehr wirksamen Denk-Werkzeuge machte. Dass aber die spätere Zahlentheorie der Griechen auf des Pythagoras Grundlagen erbaut wurde, drücken die Alten so aus:[870] „Die Zahlenlehre, wie sie Pythagoras zuerst dargestellt habe, sei von Nikomachus, — in ihren Augen der Repräsentant der ausgebildeten Arithmetik, — später nur ausgeführt worden," — ein Ausspruch, der in jeder Beziehung seine völlige Richtigkeit hat, da die Alten, wie wir schon gesehen haben, Aufzeichnungen, auch mathematische, aus der ältesten pythagoreischen Schule besassen, und Nikomachus allerdings kein selbstständiger Denker war, sondern, wie man aus seiner eigenen Schrift und ihrem Kommentar von Jamblich ersieht, nur die Resultate der Früheren, und insbesondere der pythagoreischen Schule zusammenstellte.

Aber auch noch weitere Hauptlehren der Geometrie werden dem Pythagoras beigelegt. Eine Nachricht bei

Proklus[871] in seinem Kommentar zu Euklid, — zum 44. Satze des 1. Buchs: auf einer gegebenen geraden Linie und unter einem gegebenen Winkel ein einem gegebenen Dreieck gleiches Parallelogramm zu beschreiben, — führt auch diese Anwendung der Parallellinien-Theorie zur Umwandlung der Figuren in Parallelogramme, auf den Pythagoras zurück. „Nach Angabe des Eudemos," des bekannten Aristotelikers, der eine Geschichte der Geometrie und Astronomie geschrieben hatte, — „sei diese ganze Lehre von der Anlegung (παραβολή) der Räume an gegebene Linien, ihren Defekten (ἐλλείψεις) und ihren Ueberschüssen (ὑπερβολαίς) schon alt, und eine Erfindung der pythagoreischen Muse. In der That musste diese Lehre von der Umwandlung der Figuren in gleich grosse Parallelogramme eine der zuerst entwickelten gewesen seyn, da sie die Grundlagen für die praktische Feldmessung enthält, den Flächeninhalt beliebiger Landstücke angeben und in gerad- und parallel-linigen Figuren darstellen lehrt, wie dies bei jeder Vertheilung und Katastrirung unregelmässig gestalteter Ländereien vorkommt. Da, wie wir gesehen haben, die griechischen Quellen einmüthig die Entstehung der theoretischen Geometrie aus den Bedürfnissen der praktischen Landvermessung herleiten, wie sie in Aegypten durch die jährlichen Ueberschwemmungen des Nil nöthig gemacht wurden, so musste die ganze Parallellinien-Theorie, zugleich mit dieser ihrer unmittelbaren praktischen Anwendung in der Landvermessung den Aegyptern längst bekannt seyn, und es musste dies ein Theil derjenigen geometrischen Lehren seyn, die Pythagoras aus Aegypten mitbrachte und nach Griechenland verpflanzte.

Diese allgemeine Angabe des Proklus wird nun durch eine andere Nachricht bei Plutarch[872] bestätigt und an Inhalt und Umfang ganz scharf bestimmt. Plutarch's Worte lauten: „Eines der geometrischsten Theoreme oder vielmehr Probleme ist das: aus zwei gegebenen Figuren

eine dritte zu konstruiren (an eine gegebene Linie anzulegen, παραβάλλειν), die der einen jener beiden gleich und der anderen ähnlich ist; auch dies soll Pythagoras gefunden und desshalb ein Opfer gebracht haben. Und wirklich ist es auch viel feiner und wissenschaftlicher als jenes Theorem über die Gleichheit des Quadrats der Hypotenuse mit denen der beiden Katheten." Dies sieht nun allerdings wie das Urtheil eines Dilettanten aus, der, weil er den letzteren Satz im ersten, den anderen im sechsten Buch seiner euklidischen Elemente fand, den elementareren, — obgleich so unendlich folgenreicheren, — als den unbedeutenderen und geringeren betrachtete. In der That aber ist auch dieser Satz in wörtlicher Uebereinstimmung der **25.** des **6.** Buchs bei Euklid: eine geradlinige Figur zu beschreiben, welche einer gegebenen gleich und einer andern ähnlich sey, — einer der wichtigsten und zugleich feinsten Sätze für die praktische Feldmessung, und verdient wohl in dieser Beziehung, aber auch nur in dieser, dem magister matheseos an die Seite gesetzt zu werden. Gerade desshalb aber ist seine „Auffindung" durch Pythagoras eben so wenig wahrscheinlich, als die dem Pythagoras ebenfalls missverständlich beigelegte Auffindung des magister matheseos, und nur die Kenntniss beider schon vorhandener und offenbar schon der ägyptischen Wissenschaft zugehöriger Sätze, und die weitere Ausbildung der mit ihnen verbundenen Theorie kann von Pythagoras herrühren. Das mit der angeblichen Auffindung auch hier verbundene Opfer rührt daher offenbar auch nur von der hohen Werthschätzung des Satzes her. Was aber in dieser Nachricht wirklich wesentlich und wichtig erscheint, das ist: dass diese Aufgabe nicht blos die Anlegung eines dem Flächeninhalt einer gegebenen Figur gleichen Parallelogrammes an eine bestimmte Linie verlangt, sondern auch die Umformung dieses Parallelogramms in eine weitere Figur, die einer der gegebenen ähnlich ist. Dies kann

nur durch Aufsuchung einer Proportional-Linie geschehen; die Auflösung dieser Aufgabe setzt also auch den geometrischen Theil der Proportionenlehre und die mit ihr zusammenhängende Lehre von der Aehnlichkeit der Figuren voraus, und bestätigt somit die im Vorhergehenden vorausgesetzte geometrische Anwendung der Proportionenlehre und die Ausdehnung der pythagoreischen Mathematik auch über die Lehre von der Aehnlichkeit der Figuren.

In so weit ergänzen also die angeführten Nachrichten des Proklus und Plutarch unsere Kenntniss der pythagoreischen Mathematik nicht unbedeutend; demungeachtet aber ist ihre Tragweite hiermit noch keineswegs erschöpft, denn die in ihnen berührte Lehre von der Umwandlung der Figuren hat neben ihrer unmittelbaren Beziehung zur praktischen Feldmessung auch noch eine andere, sehr wichtige, rein formale Bedeutung, und es ist höchst wahrscheinlich, dass weit mehr dieser letzteren wegen die Lehre von Pythagoras und seiner Schule ausgebildet wurde, als wegen ihrer praktischen Anwendung, die wohl für die ägyptischen Landmesser, nicht aber für Pythagoras und seine Schule ein besonderes Interesse haben konnte. Es wird also nöthig seyn, die formale Bedeutung dieser Lehre etwas genauer auseinander zu setzen, da sie in unseren heutigen Lehrbüchern gar nicht mehr in Betracht gezogen wird und daher nur den mit der alten Mathematik Vertrauteren gegenwärtig seyn möchte. Die Lehre zieht sich in den Elementen Euklids vom **1.** bis zum **6.** Buche hin. Der **44.** Satz des ersten Buchs, auf den sich die oben citirte Stelle des proklischen Kommentars bezieht, lehrt ein Dreieck in ein Parallelogramm umwandeln, und bildet den Ausgangspunkt der ganzen Lehre. Zu ihr gehört dann gleich der magister matheseos (**I., 47**), der zwei gegebene Quadrate. die der Katheten, in Eins umformen lehrt, in das der Hypotenuse, und der selber nur eine zusammengezogene Form, also eine Umgestaltung des Binomialsatzes ist: $b^2+c^2=h^2$ identisch mit $a^2+2ab+b^2=(a+b)^2$.

Der Binomialsatz selbst (II., 4) mit seinen verschiedenen Folgesätzen (II., 5 — 10) gehört nicht minder hierher, indem bei allen diesen Sätzen das Wesentliche in der Umformung von Quadraten in Rechtecke und umgekehrt besteht. An sie schliesst sich nun unmittelbar der **11. Satz** des II. Buches an, der die Anweisung gibt, „eine Linie so zu theilen, dass das Quadrat des einen Theils eben so gross werde, als das unter dem andern Theil und der ganzen Linie befindliche Rechteck, der sogenannte goldene Schnitt, d. h. die Aufsuchung einer mittleren Proportionale; also wieder Umwandlung eines Quadrates in ein Rechteck, $y^2 = ax$. Umgekehrt lehrt II., **14** ein Quadrat construiren, das einer gegebenen Figur, d. h. einem bestimmten Rechteck gleich ist, da die Figur nach Vorschrift der Auflösung erst in ein Rechteck verwandelt werden muss: $ax = y^2$.

Bis hierher sind alle angeführten Aufgaben Beispiele einfacher und vollständiger Anlegungen (*παραβολαί*, applicationes) gegebener Räume (*χωρίων*) an gegebene Linien. Im **28.** und **29.** Satz des VI. Buches kommt dann endlich auch die Lehre von den Defekten und den Ueberschüssen vor (die *ἐλλείψεις* und *ὑπερβολαί*). Der **28.** Satz lautet: An eine gegebene Linie $(a - x)$ ein Parallelogramm $((a-x) \cdot y)$ anzulegen, das einer gegebenen Figur (C) gleich, und dessen Defect $(x \cdot y)$ einem gegebenen Parallelogramm $(a \cdot b)$ ähnlich sey (d. h. also $a : b = x : y$, und $y = \frac{bx}{a}$; demnach $(a-x) \cdot y = C = (a-x) \cdot \frac{bx}{a} = C$, oder $\frac{b}{a} ax - \frac{b}{a} x^2 = C$). Der **29.** Satz lautet: An eine gegebene Linie $(a + x)$ ein Parallelogramm $((a+x) \cdot y)$ anzulegen, das einer gegebenen Figur (C) gleich, und dessen Ueberschuss $(x \cdot y)$ einem gegebenen Parallelogramm $(a \cdot b)$ ähnlich sey (d. h. also wieder $a : b = x : y$, oder $y = \frac{bx}{a}$; demnach $(a + x) \cdot y = C$, $= (a + x) \cdot \frac{bx}{a} = C$, oder $\frac{b}{a} ax + \frac{b}{a} x^2 = C$.).

Das ist also in kurzer Uebersicht diese Lehre „von der Anlegung der Figuren und ihren Defekten und Ueberschüssen", von welcher Proklus redet, so weit sie Euklid in seine Elemente aufgenommen hat, also offenbar nur in den allerwesentlichsten und für den Unterrichts-Zweck absolut nöthigen Sätzen. Nach Proklus demnach ist diese Lehre alt und eine Erfindung der pythagoreischen Muse. Nun fällt auf der Stelle in die Augen, dass alle diese Sätze ohne Ausnahme geometrische Darstellungen quadratischer Gleichungen sind; denn selbst der Satz I., **45** fasst unter seiner allgemeinen Form den Fall $y^2 = a.x$ als einen specielleren in sich. Der magister matheseos stellt die Formel $b^2 + c^2 = h^2$ dar; der Binomialsatz (II., 4 und 7) die Formel: $a^2 \pm 2ab + b^2 = (a \pm b)^2$; II., **11** die Formel $y^2 = ax$; II., **14** das Umgekehrte: $a.x = y^2$; VI., **28** und **29** endlich die Formel: $\frac{b}{a} ax \mp \frac{b}{a} x^2 = C$, oder $bx \mp \frac{b}{a} x^2 = C$. Wie so viele andere euklidische Sätze enthalten also auch diese wesentlich einen arithmetischen Inhalt im Sinne der Alten, d. h. einige der hauptsächlichsten Formen der algebraischen Gleichungen zweiten Grades. Nun ist also die eigentliche theoretisch-formale Bedeutung dieser Sätze klar; es sind algebraische Formeln des zweiten Grades in geometrischem Gewand; ein Gewand, das, wie wir gesehen haben, die ganze alte Arithmetik trägt, das zwar auf ihre freiere Bewegung oft hemmend wirkt, das ihr aber dafür eine Bildlichkeit und Anschaulichkeit gewährt, die unser modernes Formelwesen völlig verloren hat. Nun wird es auch klar, welches Interesse Pythagoras an dieser für den ersten Anblick so wunderlichen und scheinbar so unbedeutenden Lehre nahm;

es war nicht die praktische Anwendung, von der er kaum je Gebrauch machen konnte, sondern es war ein rein wissenschaftliches, theoretisches Interesse: es war die weitere Ausbildung der durch den magister matheseos und den Binomialsatz angeregten Theorie von den quadratischen Gleichungen. Die Hauptsätze der quadratischen Gleichungen gehen also auf Pythagoras zurück und ein weiterer Bestandtheil der euklidischen Elemente erhält pythagoreischen Ursprung.

Noch aber ist das Räthsel nicht ganz gelöst, und nicht alle Dunkel aufgehellt, die über der Sache schweben: warum hat Pythagoras gerade diese Formeln behandelt? Formeln, die zum Theile, wie die letzt angeführten des 6. Buches, sich der geometrischen Darstellung so schwer fügen, schon ziemlich künstlich sind, und nur unter bestimmten, hier nicht weiter berührten Restrictionen Statt finden, durch welche sie ganz gegen die sonstige Gewohnheit der Alten eine solche Schwerfälligkeit und Weitschweifigkeit bekommen, dass sie das Aussehen geometrischer Naturwüchsigkeit durchaus nicht an sich tragen. Jeder, der es versucht, sich über diese Fragen Rechenschaft zu geben, wird sich gestehen müssen, dass diese Formeln schwerlich auf dem Wege einfacher algebraischer Ableitung, aus dem magister matheseos etwa, entstanden sind, — obgleich eine solche Ableitung allerdings möglich ist, — sondern dass sie noch eine ausserhalb ihrer gelegene, nicht-algebraische Veranlassung gehabt haben müssen. Sieht man die Formeln mit diesem Gefühle genauer an, so löst sich auf eine unerwartete und höchst einfache Weise auch dieses Räthsel: es sind die Formeln der Kegelschnitte; $b^2 + c^2 = h^2$, präciser: $x^2 + y^2 = r^2$ (x = Abscisse, y = Ordinate, r = radius vector) ist die Gleichung des Kreises; $y^2 = b.x$, oder präciser: $y^2 = p \,.\, x$ (p = Parameter) ist die Gleichung der Parabel; $bx - \frac{b}{a} x^2 = C$, oder präciser: $p \,.\, x - \frac{p}{a} x^2 = y^2$

(a = Achse) ist die der Ellipse und endlich $b \,.\, x + \frac{b}{a} x^2 = C$, oder präciser: $p \,.\, x + \frac{p}{a} x^2 = y^2$ ist die der Hyperbel. Das Zusammentreffen der geometrischen Sätze mit den Formeln ist so absolut genau, und namentlich bei den letzten zwei Gleichungen sind die geometrischen Sätze zum Ausdruck der algebraischen Verhältnisse so offenbar mit Absicht und Ueberlegung geschaffen und eingerichtet, dass auch nicht der geringste Zweifel über ihre nicht-zufällige Identität Statt finden kann; ja dass diese Sätze auch den Elementen offenbar nur eingefügt sind, um später zum Fundament für eine Darstellung der Kegelschnitte zu dienen.

Wenn also diese Sätze „von der Anlegung der Figuren und ihren Defekten und Ueberschüssen" pythagoreisch sind, und wenn sie, wie nachgewiesen worden, nur geometrische Darstellungen algebraischer Formeln zweiten Grades enthalten, welche, wie die Neueren sich ausdrücken, die Gleichungen der Kegelschnitte darstellen, so folgt mit aller Nothwendigkeit, dass Pythagoras auch die Lehre von den Kegelschnitten selbst gekannt habe.

Und nun erklärt es sich denn auch eben so einfach, wie die Kegelschnitte zu ihren Namen kommen, zu denselben Namen, die wir oben als Kunstausdrücke bei der Lehre von der Figuren-Umwandlung vorfanden. Gerade weil die Parabel sich dadurch charakterisirt, dass bei ihr das Quadrat der Ordinate dem Rechteck zwischen Parameter und Abscisse gleich ist ($y^2 = p.x$), seine Anlegung (παραβολή) an die Abscisse demnach vollständig Statt finden kann, nannte man sie παραβολή (Anlegung, applicatio) auszeichnungsweise; Ellipse (Defekt) und Hyperbel (Ueberschuss) dagegen die beiden anderen, weil dieselbe Flächen-Vergleichung bei der Ellipse ($y^2 = p \,.\, x - \frac{p}{a} x^2$) einen Defekt (ἔλλειψις) und bei der Hyperbel ($y^2 = p.x + \frac{p}{a} x^2$)

einen Ueberschuss (ὑπερβολή) ergibt. Nach Proklus am angeführten Orte wäre übrigens diese Bezeichnungsweise erst später entstanden und nach-pythagoreisch.

Auf diese Weise ist nun der vollständige Gehalt der vereinigten Nachrichten des Proklus und Plutarch zur Klarheit gebracht, und es stellt sich heraus, dass diese Nachrichten trotz ihrer ganz unscheinbaren Einkleidung von der grössten Wichtigkeit sind. Es ist zugleich im höchsten Grad überraschend, die innere Einheit wahrzunehmen, welche den ganzen Kreis der pythagoreischen Mathematik unter einander verbindet, und der realen Verwandtschaft des Gegenstandes folgend, immer von einem und demselben Mittelpunkt, dem magister matheseos aus, in den verschiedenartigsten Richtungen sich über das Gebiet der Raum- und Zahlen-Verhältnisse verbreitet. Es ist ein charakteristisches Zeichen des Genies, solche Mittelpunkte der Erkenntniss herauszufinden und von ihnen aus die Fäden in dem verschlungenen Gewebe der Detail-Erkenntnisse zu verfolgen; der Schwachkopf sieht gar Nichts, und selbst der Scharfsinn untergeordneter Art bleibt am Detail haften und entdeckt nicht die Knotenpunkte der Wahrheit, von denen aus der Geist sich zu einer Gesammt-Anschauung grösserer Erkenntnissmassen erheben kann.

Einwürfe gegen diese Deduktion von den Vorurtheilen des gewöhnlichen Standpunktes unserer Schulmeinungen aus, ohne das Rüstzeug noch stärkerer und noch zwingenderer Gründe, sind natürlich ohne Gewicht; es handelt sich nicht um Das, was uns scheint, sondern um Das, was war; nicht um unsere Einbildungen von der alten Kultur, sondern um das Verständniss der wirklichen geschichtlichen Nachrichten. Wenn, wie wir gleich sehen werden, Pythagoras die noch schwierigere und noch zusammengesetztere Lehre von den regelmässigen Polyedern schon besass, so darf man seinem Wissen auch die Lehre von den Kegelschnitten zutrauen, besonders da wir diese

Lehre schon frühzeitig in der pythagoreischen Schule auf einem hohen Grade der Ausbildung vorfinden. Ein späterer Pythagoreer Perseus fand schon die Konstruktion der Schneckenlinien (σπεῖραι), welche Kurven doppelter Krümmung sind, und einem früheren Pythagoreer, Aristäos dem Aelteren, werden geradezu fünf Bücher de locis solidis (περὶ στερεῶν τόπων) oder von den Kegelschnitten beigelegt. Die Stellen bei Pappus, in denen dieses Aristäus mehrfach Erwähnung gethan wird, geben zwar keine genaue Zeitbestimmung an, da seiner aber als eines bekannten alten, vor-euklidischen Mathematikers mit Auszeichnung gedacht wird, so steht kein Grund entgegen, in ihm jenen unmittelbaren Schüler des Pythagoras zu erkennen, der nach des Meisters Tode der zweite Gatte der Theano wurde und der pythagoreischen Schule vorstand. Ja dürfte man einer anderen, schon früher[823] angeführten Stelle des Plutarch trauen, so hätte man zur Erhärtung der vorgebrachten inneren Gründe auch noch ein äusseres geschichtliches Zeugniss, das die Kegelschnittslehre auf den Pythagoras selbst ausdrücklich zurückführte. Denn es heisst dort, nach der gewöhnlichen Lesart: „es sei zweifelhaft, ob das bekannte Stieropfer bei der Auffindung des magister matheseos, oder bei der Lösung des Problems von dem Flächeninhalt der Parabel (πρόβλημα περὶ τοῦ χωρίου τῆς παραβολῆς, de area parabolae) Statt gefunden habe.“ Hier wäre also einer der Kegelschnitte geradezu namhaft gemacht, und ein ihn betreffender Satz dem Pythagoras selbst beigelegt. Da dies aber jener früheren Nachricht widerspräche, wonach die Namen der Kegelschnitte erst nach-pythagoreisch seyn sollen, so gewinnt es fast den Anschein, als ob die gewöhnliche Lesart der plutarchischen Stelle nur auf dem Missverständniss eines Abschreibers beruhe, indem durch eine ganz nahe gelegene Emendation diese Nachricht mit der oben besprochenen von der „Anlegung der Figuren“ identisch gemacht werden kann (statt: πρόβλημα περὶ τοῦ χωρίου τῆς παραβολῆς, pro-

blema de area parabolae einfach: *περὶ τῆς τοῦ χωρίου παραβολῆς*, problema de areae applicatione); eine Emendation, die wenigstens das für sich hat, dass auch die übrigen Nebenzüge beider Stellen: das mit der Entdeckung verbundene Opfer auf eine und dieselbe Sache hinzudeuten scheinen. Entweder hat also Plutarch, was wohl möglich ist, da er schwerlich mehr als eine allgemeinere literarische Kunde von mathematischen Dingen hatte, zwei verschiedene Nachrichten, durch den Gleichklang der Worte verführt, irriger Weise mit denselben Nebenzügen verbunden, oder die Stelle ist erst durch den Missverstand der Abschreiber zu ihrer heutigen Gestalt gekommen. Man muss also einstweilen diese Nachricht auf sich beruhen lassen, und aufs Neue den Untergang der geschichtlichen Werke bedauern, aus denen auch Plutarch schöpfte. Denn offenbar haben wir diese und andere bei Plutarch zerstreute Nachrichten nicht als Resultate seiner Quellenstudien, sondern als Bruchstücke aus einer der untergegangenen Geschichten der Mathematik zu betrachten, wie z. B. die oben von Proklus citirte des Aristotelikers Eudemos. Welche reiche Ernte würden wir in solchen Werken finden, statt dass wir jetzt gezwungen sind, aus ihren Resten eine mühsame Aehrenlese zusammen zu stoppeln.

Endlich wird, wie wir schon berührten, sogar auch die Lehre von den regelmässigen Körpern: die Stereometrie, von den Alten auf Pythagoras zurückgeführt. Proklus[874] legt in der Einleitung seines Kommentars, wo er die Geschichte der griechischen Mathematik bis auf Euklid in kurzen Zügen entwirft, dem Pythagoras ausser der Theorie über die Inkommensurabeln ausdrücklich auch die erste Aufstellung der fünf regelmässigen Polyeder bei: die erste Aufstellung der kosmischen Figuren (*τὴν τῶν κοσμικῶν σχημάτων σύστασιν ἀνεῦρε*). Dies ist nämlich die gewöhnliche Bezeichnung der regelmässigen Körper bei den Alten, weil die Pythagoreer auch den 5 Elementen dieselben Figuren beilegten: der Erde die des Kubus,

dem Feuer die der Pyramide, der Luft die des Oktaeders, dem Wasser die des Ikosaeders, dem Aether die des Dodekaeders; so dass diese Körper nicht blos eine mathematische, sondern auch eine physikalisch-kosmologische Rolle in der pythagoreischen Lehre spielten. Dieselbe Nachricht gibt Plutarch; er spielt auch sonst auf sie, als auf eine allgemein bekannte Sache mehrfach an, und das Nämliche thun auch noch Andere unter den Alten.[874] So begreift sich denn auch eine andere Nachricht,[875] nach welcher die Pythagoreer dem Hippasos, einem unmittelbaren Schüler des Pythagoras die Veröffentlichung einer Schrift über das in der Kugel eingeschriebene Dodekaeder zum Verbrechen anrechneten, „wofür er zwar im Meere umgekommen sei, was ihm aber nichts destoweniger die Ehre verschafft habe, für den Erfinder zu gelten, während doch Alles dem Pythagoras zugehöre.“ Bei der Abgeschlossenheit der pythagoreischen Schule mochte ihr eine solche Veröffentlichung ausserhalb des engeren Verkehres der Freunde und Anhänger allerdings gehässig seyn und ihr als eine doppelte Veruntreuung, an dem Wissens-Besitze der Schule und an dem Ruhme des Meisters erscheinen; und da, wie wir sehen werden, Hippasus später mit der pythagoreischen Parthei ganz zerfiel und einer der heftigsten Ankläger des Pythagoras und der Pythagoreer wurde, so hat diese Nachricht an sich durchaus Nichts Mährchenhaftes, sondern passt ganz gut in den Zusammenhang der übrigen geschichtlichen Ereignisse. Ein wenn auch verstümmeltes Fragment des Philolaos[876] enthält dieselbe Lehre von den fünf in der Kugel eingeschriebenen regelmässigen Körpern und ihrer physikalisch-kosmologischen Bedeutung. Alle diese Nachrichten legen also auch die erste Ausbildung der Stereometrie dem Pythagoras bei, und eignen ihm somit einen schon ziemlich vollständigen Besitz aller wesentlichen Theile der theoretischen Mathematik zu; noch über den Umfang der Euklidischen Elemente hinaus. Denn in diesen

findet sich weder die Kegelschnitts-Lehre, noch die geometrische Lehre von den harmonischen Proportionen, noch eine wenn auch nur elementare Einleitung in die eigentliche Zahlen-Theorie und die mit ihr verbundene Analytik.

Wie aber die Lehre von den regelmässigen Körpern einerseits mit der Polygonen-Lehre auf's Engste zusammenhängt, so führt sie andererseits in die Lehre von der Kugel ein, in welcher alle diese regelmässigen Körper ihrer Konstruktion nach beschrieben gedacht sind. Die Lehre von der Kugel war aber dem Pythagoras ebenfalls bekannt, denn von ihr aus bahnt sich einer der Haupt-Uebergänge zur praktisch angewandten Mathematik, die in verschiedenen Zweigen von Pythagoras schon eifrigst gepflegt wurde. Die Lehre von der Kugel und den körperlichen Winkeln bildet die Grundlagen der sphärischen Trigonometrie, der Sphärik, wie sie die Alten nannten, und die Sphärik, die Lehre von den Kugel-Winkeln, machte bei den Alten den wesentlichsten Theil der mathematisch-praktischen Astronomie aus, da sie sich noch auf die Messung der scheinbaren Himmelsbewegung beschränkte und die Auflösung derselben in die wirkliche Bewegung frei im unendlichen Raume schwebender Himmelskörper noch nicht kannte. Die sphärische Astronomie, das letzte Ziel und die erhabenste Anwendung der gesammten theoretisch-mathematischen Studien, das Endziel aller der Anstrengungen, welche die Mathematik bei den Alten geschaffen hatten, wurde aber von Pythagoras und seiner Schule ebenfalls eifrig gepflegt. Ja, neben der Astronomie besass Pythagoras sogar die ersten Grundlagen zur mathematischen Physik: zur Optik und zur Akustik (der mathematischen Theorie der Musik), und diese letztere namentlich, ganz seine Schöpfung und sein Eigenthum, war sein und seiner Schule Lieblingsstudium. So blieb also die theoretische Mathematik für Pythagoras nicht unfruchtbar, sondern fand auch ihre unmittelbare Anwendung zur Erkenntniss der Erscheinungswelt, ohne welche sie ein leeres Spiel des Scharfsinns ist.

Aus dieser Zusammenstellung und dem durch sie gewonnenen Verständnisse der wenn auch kärglich uns überlieferten Nachrichten erhellt demnach die Wichtigkeit des mathematischen Wissens in der pythagoreischen Schule ganz unwiderleglich, und man wird wohl die bisher gehegten entgegengesetzten Vorurtheile, als auf blosser Unkunde beruhend, aufgeben müssen. Einem schon ganz ansehnlichen, aus seinem alten Bette in ein benachbartes Stromgebiet hinüber geführten Flusse gleich, und nicht wie ein aus den eigenen Quellen des Heimathbodens erst allmälig zusammenrieselndes Bächlein, ergoss sich die wissenschaftliche Bildung durch Griechenland, als Pythagoras sie aus dem Orient in seine Heimath hinüber leitete; und selbst in diesen Gebieten des abstraktesten Wissens zeigt die Geschichte einen grossartigen, durch einzelne bedeutende Persönlichkeiten vermittelten Kultur-Zusammenhang höher gebildeter, älterer Staaten und Völker mit einem jüngeren, noch lebensfrischeren. Wie sich auch die gelehrten Vorurtheile dagegen sträuben mögen, selbst die Mathematik bestätigt es, dass aus dem Orient Hellas seine wissenschaftliche Bildung empfing. Und im Grunde, wie lächerlich sind diese Vorurtheile; auch in der Wissenschaft gibt es kein auserwähltes Volk Gottes; die Geistesbildung ist ein Gemeingut der Menschheit, und sie überliefert sich von einem Volke zum andern; dem unvermeidlichen Rollenwechsel gemäss, dem auf dieser grossen Weltbühne selbst die in Gesittung an der Spitze stehenden Völker unterworfen sind, wenn sie sich überlebt haben und diesem ehrenvollen Primate nicht mehr gewachsen sind. Es ist daher von überraschendem Interesse, da im Vorhergehenden der Zusammenhang ägyptischer Wissenschaft mit griechischer mehrfach, zuletzt noch in Astronomie und Geometrie, nachgewiesen wurde, dass uns jetzt die geschichtlichen Nachrichten gerade in dem abstrakten arithmetischen

Gebiete eine weitere ausdrückliche Kunde von Uebertragung orientalischer Kenntnisse nach Griechenland erhalten haben.

Es ist natürlich und versteht sich von selbst, dass nicht alle diese Zweige der pythagoreischen Mathematik gleichmässig Gegenstand des Unterrichts für Anfänger und die Jugend seyn konnten; es wird auch ausdrücklich berichtet, dass das eigentliche höhere mathematische Studium erst eine Beschäftigung der Esoteriker, d. h. der reiferen, in die unmittelbare Nähe des Pythagoras zugelassenen Schüler gewesen sei. Dabei wird aber auch zugleich bemerkt, dass sie nun Gelegenheit gehabt hätten, ihre schon erlangten mathematischen Kenntnisse weiter auszubilden; das heisst also nothwendig, dass sie schon einen vorläufigen mathematischen Unterricht, einen mathematischen Elementar-Unterricht genossen hatten. Wenn, wie Proklus sagt,[877] Pythagoras die mathematische Wissenschaft zu einem Bildungs- und Erziehungs-Mittel umgestaltet hatte, so war ein solcher mathematischer Elementar-Unterricht eine absolute Nothwendigkeit. Solche Elemente der Mathematik werden aber in der pythagoreischen Schule auch erwähnt, und Pythagoreer werden als Verfasser solcher Elemente, mathematischer Anfangsgründe (στοιχεῖα) ausdrücklich namhaft gemacht, wie z. B. Hippokrates und Leon. Da nun der übrige Elementar-Unterricht, wie wir gesehen haben, vorzugsweise auf die Thätigkeit des Gedächtnisses gebaut war, und zunächst ein gedächtnissmässiges, passives Lernen einzelner Sätze bezweckte, so lässt sich als wahrscheinlich voraussetzen, dass auch der mathematische Elementar-Unterricht eine ähnliche Form zu mehr gedächtnissmässiger Auffassung und Aneignung einzelner, für sich abgeschlossener Sätze werde gehabt haben. Nun ist es aber Jedem bekannt, der sich je mit den Euklidischen Elementen beschäftigt hat, dass diese gerade eine solche abgeschlossene gedächtnissmässige Form als eine auszeichnende Eigenthümlichkeit

besitzen; d. h. dass jede mathematische Wahrheit ein Ganzes für sich bildet, das als ein von allem Uebrigen unabhängiger, scharf und kurz ausgeprägter Satz dasteht, dass eben so apodiktisch die nöthige Hülfskonstruktion angegeben ist, und dass dann eine in sich abgeschlossene unabhängige Beweisführung folgt. Dieses Beweisführen, die der griechischen Mathematik so vorzugsweise eigenthümliche und in ihr so hoch ausgebildete demonstrative Methode, ist den Nachrichten zu Folge von Pythagoras gerade als das eigentlich Bildende und für den Jugend-Unterricht Wesentliche betrachtet worden, und ihre Einführung in die Wissenschaft, in der sie noch bis auf diesen Tag fortwährend geübt wird, verdanken wir also dem Pythagoras, und durch sie erstreckt sich sein Einfluss noch ungeschwächt bis auf uns. Diese Verbindung des strengsten Verstandes-Denkens mit gedächtnissmässigem Lernen charakterisirt demnach die pythagoreische Lehrmethode auf eine höchst merkwürdige Weise. Jeder mathematische Satz erscheint nach ihr als etwas vollständig Isolirtes und Abgeschlossenes, dessen Verbindung und Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden, eben so wie die einer grösseren Gesammtreihe von Sätzen zu Grunde liegende Systematik, nur für das schärfer sehende Auge des Kenners entdeckbar ist, während für den Schüler Nichts als eine Reihe scheinbar unzusammenhängender Einzelheiten vorliegt, die er sich einzuprägen hat, deren Richtigkeit er auch durch die beigegebene Beweisführung einsieht, ohne sich jedoch im Geringsten über das Wie und Warum Rechenschaft geben zu können, d. h. wie man zu diesen Sätzen gekommen sei, welcher innere Faden die einzelnen Sätze mit einander verbinde, und warum gerade diese und keine andere Reihenfolge der Sätze Statt finde. Der Anfänger kann absolut Nichts als die vorliegende Einzelheit auffassen, er wird von ihrer Richtigkeit überzeugt, über diese Einzelheit hinaus kann er sich aber nicht erheben, und muss alles Weitere als

das Gutdünken einer ihm überlegenen Intelligenz betrachten, deren Autorität er im Gefühl seiner beschränkten Einsicht sich zu unterwerfen hat. Diese der griechischen Mathematik so eigenthümliche Form ist aber zugleich mit ihrem inneren Gehalte so verwachsen, die ganze innere Systematik der Wissenschaft wird so sehr von ihr bedingt, sie ist mit ihr so völlig Eins, dass sie sich nicht allein in den Elementen bis auf diesen Tag erhalten hat, — vielleicht gleich der bei ihrem Auftreten nicht minder vollendeten Aristotelischen Logik, eben so sehr eine Fessel als eine Stütze der freieren wissenschaftlichen Forschung, — sondern dass Form und Gehalt auch nothwendig mit einander entstanden seyn müssen. Euklid selbst kann also diese Form nicht erst erschaffen, sondern nur noch weiter ausgebildet haben. Nun sagen aber auch die geschichtlichen Nachrichten,[878] dass Elemente gleich den euklidischen vor Euklid vorhanden waren. Der Pythagoreer Hippokrates wird als der Erste genannt, der mathematische Elemente veröffentlicht habe, und der schon früher erwähnte Leon als der Zweite, der die Elemente sowohl durch grössern Reichthum der Sätze, als durch eine brauchbarere Anordnung verbessert habe. Eine bessere Anordnung der Elemente wird ebenfalls dem Theudios beigelegt; eine Bereicherung mit neuen Sätzen dagegen dem Hermotimos. Es ist also auch durch die geschichtlichen Nachrichten offenbar, dass die euklidischen Elemente keineswegs Euklids ausschliessliches Eigenthum sind, sondern dass er einen schon vor ihm vorhandenen und durch mehrere Hände schon umgebildeten Stoff vor sich hatte, der aus der pythagoreischen Schule hervorgegangen war, und den er in Gehalt und Form nur vervollkommnen konnte. Dies stimmt nun ganz zu den Ergebnissen unserer bisherigen Forschungen, die eine Reihe euklidischer Sätze als pythagoreisch nachgewiesen haben. Es hat also allerdings die grösste Wahrscheinlichkeit, dass die so auffallende Form der Elemente ihnen schon in der pythagoreischen Schule

eigen gewesen sey und von Pythagoras herrühre. Dann steht sie aber in genauester Harmonie mit dem gesammten übrigen Unterrichts- und Erziehungs-Systeme der Schule, die auch in den übrigen Zweigen eben so streng von der Unterwerfung unter die Autorität des Meisters ausging, und durch Abschneiden alles vorzeitigen Selbstdenkens und Klügelns eine herbe Geisteszucht ausübte. Ueber diese sittliche Neben-Eigenschaft des mathematischen Unterrichts in dieser Form scheint man sich nie klare Rechenschaft gegeben zu haben, und unerschüttert hat sich ihr Einfluss durch die Dressur des mathematischen, ja des gesammten wissenschaftlichen Denkens bis in die letzten Jahrhunderte erhalten, wo der Geist endlich auch diese zur Fessel gewordene Form sprengte, und wenigstens für die höheren, von der modernen Zeit vorzugsweise ausgebildeten Theile der Analyse diese lästige, den Ueberblick über den Zusammenhang des Ganzen raubende und einen freieren Geistesflug hemmende, sogenannte demonstrative Methode von sich warf. Und doch war ihre Macht noch so gross, dass selbst die modernen Reformatoren der Mathematik ihre auf analytischem Wege gefundenen Resultate in diese synthetische Zwangsjacke glaubten einschnüren zu müssen.

Rührt aber die demonstrative Methode von Pythagoras her, dann ergibt sich unmittelbar weiter, dass Pythagoras sie aus Aegypten mitgebracht habe. Denn in einer uns erhaltenen Stelle des Demokrit, in welcher er von seinen Reisen und gelehrten Kenntnissen spricht,[878b] rühmt er sich in Bezug auf die Mathematik, dass ihn im Konstruiren von Figuren mit Beweisführung Niemand übertroffen habe, nicht einmal einer der ägyptischen Geometer. Nun besteht aber die demonstrative Methode bei Euklid gerade aus diesen beiden von Demokrit namhaft gemachten Hauptbestandtheilen: einer Hülfs-Konstruktion, d. h. einer Anweisung zum Ziehen der für den Beweis nöthigen Linien, und alsdann aus einer regelmässigen Beweisführung. Diese

Form der mathematischen Sätze, die demonstrative Methode, war also schon dem Demokrit bekannt, und dies beweist, dass sie lange vor Euklid in der pythagoreischen Schule schon bestand, aus welcher Demokrit seine wissenschaftliche Bildung erhalten hatte, — denn Arimnestus, der Sohn des Pythagoras selbst, war sein Lehrer gewesen;[678] — dass sie also auf Pythagoras zurückgeführt werden muss, wie wir gethan haben. Zugleich fand aber Demokrit dieselbe Form der mathematischen Sätze auch bei den ägyptischen Geometern vor; sie war also auch die Form der ägyptischen Mathematik. Da es nun an sich schon naturgemässer erscheint, dass eine solche ausgebildete künstliche Form das allmälige Ergebniss einer durch Generationen hindurch fortgepflegten Wissenschaft, als die persönliche Schöpfung eines Einzelnen ist, so wird es nicht blos wahrscheinlich, sondern liegt völlig auf der flachen Hand, dass Pythagoras diese demonstrative Methode nicht selbst erfunden habe, sondern dass er sie mit seiner gesammten mathematischen Wissenschaft bei den Aegyptern schon vorfand, und von ihnen sich aneignete. Wie also in seinem so auffallenden akusmatischen Unterricht Inhalt und Form gleichmässig und mit zwingender Nothwendigkeit auf Aegypten hinführten, so zeigt sich auch bei dem mathematischen Unterrichte in Inhalt und Form dieselbe Erscheinung. Bei einem Manne, der während eines 22-jährigen Aufenthaltes in Aegypten, von dem Anfange seiner Zwanzige bis in sein mittleres Mannesalter, durch das Studium der ägyptischen Gelehrsamkeit seine ganze wissenschaftliche Bildung erlangt hatte, und nach den angeführten gehäuften und bestimmten Angaben der griechischen Schriftsteller über die ägyptische Wissenschaft, und namentlich die ägyptische Mathematik, ist eine solche Erscheinung durchaus nicht befremdend, sondern höchst natürlich, und kann nur für die bisher allgemein herrschenden beschränkten Vorurtheile anstössig seyn.

Auf diese Weise stellt sich also heraus, dass Pythagoras seine gesammte Unterrichts-Methode geradezu aus Aegypten nach Griechenland übertrug, offenbar nicht blos, weil sie den Erziehungs-Zwecken völlig angemessen war, die er, wie wir sahen, bei der Gründung seiner Schule in Unteritalien vor Augen hatte, sondern auch weil er ihr seine eigene Bildung verdankte, weil sein Charakter und sein Wissen gleichmässig ihr Erzeugniss waren, sie also auch seiner Persönlichkeit am besten zusagen musste. Denn es wird wohl kein Denkender leugnen, dass diese ganze Elementar-Methode der Erziehung und des Unterrichtes ein höchst eigenthümliches, in sich wohl zusammenstimmendes, durchaus konsequentes Ganze bildet, dem derselbe strenge, imponirende und die Gemüther unterjochende Charakter aufgeprägt ist, den Pythagoras gleich bei seinem ersten Auftreten in Kroton entwickelte, und der ihm einen so grossen Einfluss verschaffte. Nie wohl war eine Methode in noch höherem Grade das Charakterbild ihres Urhebers. Bei so streng ausgeprägten, scharf bestimmten Ueberlieferungen aber von nebelhafter Sage reden, heisst entweder gestehen, dass man diese Ueberlieferungen nie genauer gekannt und reiflicher erwogen habe; oder wenn man sie wirklich gekannt und Nichts in ihnen gefunden hat, so stellt man sich geradezu ein geistiges Armuthszeugniss aus.

Neben diesen mathematischen Studien werden auch noch die gewöhnlich an die Lesung der alten Dichter, namentlich der Gnomiker, geknüpften grammatischen Studien betrieben worden seyn, und die ersten theoretischen Untersuchungen über die Sprache verdanken wohl der pythagoreischen Schule ihre Entstehung. Ein weit gereister Mann, wie Pythagoras, der neben seiner Muttersprache noch wenigstens zwei, sogar wissenschaftlich und literärisch ausgebildete, Sprachen: das Aegyptische und Babylonisch-Phönikische, verstand und redete, und der ohnedies, wie wir gesehen haben, zu abstrakten Spekulationen geneigt war, musste fast von selbst auf sprachvergleichende

Betrachtungen kommen, und die ersten grammatischen Begriffe waren in dem damaligen Stande der Wissenschaft für einen scharfsinnigen Denker ein eben so würdiger Gegenstand, als die allgemeinen Gesetze des Sprachbaues bei unsern jetzigen so ausgedehnten Sprachstudien für einen Staatsmann, wie Wilhelm von Humboldt, oder als die Regeln seiner Muttersprache für einen Feldherrn, wie Julius Cäsar, „der," wie Fronto[879] sagt, „mitten im „heftigsten gallischen Kriege neben andern militärischen „Schriften auch zwei höchst sorgfältig ausgearbeitete „Bücher „„über das Sprachgesetz"" schrieb, in denen er „unter dem Fluge der Geschosse, unter Trompeten- und „Hörner-Signalen von der Deklination der Nomina, von „der Conjugation und Orthographie der Verba handelte." Eine in den vorhandenen Nachrichten mehrfach anklingende, und selbst bei Cicero erwähnte Aeusserung[880] über die Sprach-Entstehung, — wie in der Rede an die krotoniatischen Frauen: „der weise Erfinder der Sprache, sei er „nun ein Gott oder ein Dämon oder ein gottgleicher „Mensch," — oder jene Frage: „was ist das Weiseste? „Zahl und Maass; und nach diesem? der Sprach-Erfinder," — beweist, dass Pythagoras auch wirklich eigenthümliche Spekulationen über die Entstehung der Sprache aufstellte, indem er dieselbe auf die gesetzgeberische Anordnung eines höheren Wesens zurückführte; dass also auch die zu Platos Zeit unter den philosophischen Partheien verhandelte Kontroverse,[881] ob die Sprache durch eine Gesetzgebung (*νόμῳ, θήσει*), eine Uebereinkunft, Convention (*συνθήκῃ*), oder durch die natürliche geistige Entwicklung, durch Natur-Nothwendigkeit (*φύσει*) entstanden sey, aus der pythagoreischen Schule herrühre; da die engere Schule der Pythagoriker natürlich an der Lehre des Meisters wird festgehalten haben, während der weitere Kreis der Schul-Verwandten, die Pythagoreer, d. h. die krotoniatische Aerzteschule, nach den ausdrücklichen Berichten der Alten,[882] wie in andern wesentlichen Punkten,

so auch in diesem von dem Lehrbegriffe der engeren Schule abwich, und die Entstehung der Sprache aus Naturnothwendigkeit behauptete. Eine scharfe Charakteristik beider Schulen zeigt sich auch noch hierin; Pythagoras vertrat den supranaturalen, theologischen Standpunkt, die Pythagoreer als Aerzte den physiologischen. Mit dieser grammatischen Richtung mögen denn auch jene wunderlichen Versuche zusammenhängen, Begriffserklärungen auf grammatischem Wege durch Wort-Etymologien zu gewinnen, oder umgekehrt Worterklärungen durch Uebertragung von Schulbegriffen in die Sprache, denen wir bei den Pythagoreern vielfach begegnen,[883] und deren Irrwege Plato in seinem Kratylos so ergötzlich verspottet, ohne jedoch viel Klügeres an die Stelle zu setzen.

Selbst die ersten Untersuchungen über die Regeln des Denkens: die Anfänge der Logik, müssen sowohl aus inneren Gründen, wegen ihrer beständigen Anwendung in der Mathematik, als nach einzelnen zerstreuten Andeutungen[884] aus der pythagoreischen Schule hervorgegangen seyn. Da die geometrische Beweisführung, die in der alten Mathematik beständig gebrauchte demonstrative Methode, Nichts weiter ist, als eine Anwendung der logischen Hauptregeln, und zwar in allerstrengster Form, so ist es ganz unmöglich, dass man sich nicht auch über die logischen Regeln sollte Rechenschaft gegeben haben, nach denen man bei den mathematischen Beweisen beständig verfuhr; es liegt vielmehr in der Natur der Sache, dass sich die Logik frühzeitig aus der Mathematik entwickelte. Wenn daher ausdrückliche Angaben der Alten[884] mit Berufung auf pythagoreische Schriften (*πυθαγορικὰ ὑπομνήματα*) dem Pythagoras die Haupttheile der Logik beilegen, und zwar gerade die bei der alten Mathematik vorzugsweise angewandten: die Beweislehre (*ὑποδεικτική*), die Definitionslehre (*ὁριστική*) und die Lehre von der Eintheilung (*διαιρετική*), und wenn übereinstimmend hiermit von einer andern Nachricht[884] die erste Einführung des

Definirens dem Pythagoras, dessen weitere Ausbildung aber dem Sokrates, Aristoteles und den Stoikern zugeschrieben wird, so liegt hierin durchaus Nichts weder an sich Unwahrscheinliches, noch gar Unmögliches; es widerspricht nur den konfusen Vorstellungen, die man sich gewöhnlich von der pythagoreischen Philosophie bildet. Die Titel einzelner pythagoreischer Schriften, offenbar logischen, oder, wie wir sagen würden, erkenntnisstheoretischen Inhaltes, wie z. B. eine Abhandlung von Brontinos, einem unmittelbaren Schüler des Pythagoras: „über die Vernunft und das Denken,“ [885] von der noch ein Fragment erhalten ist, bestätigen diese Angaben, und zeigen, dass die logischen Untersuchungen des Archytas allerdings in der pythagoreischen Schule wurzeln, und dass Aristoteles den Stoff zu seinem Organon keineswegs selbst schuf, sondern aus den Arbeiten seiner Vorgänger schöpfte. Näheres fehlt jedoch.

Orphika.

Nach vollendeter Erziehung und Elementarbildung trat nun, der kennengelernten Organisation der Schule gemäss, der Lehrling in den Kreis der engeren Schüler, der Esoteriker ein, und begann in der unmittelbaren Nähe des Meisters und unter dessen persönlicher Leitung die eigentlichen höheren wissenschaftlichen Studien in jener angegebenen freieren und selbstständigen Weise, die ein eigenes Denken und ein Verarbeiten des wissenschaftlichen Stoffes voraussetzte und erlaubte. „Nun durften sie, wie Gellius sagt, über ihre Studien reden und fragen; sie durften das Gehörte niederschreiben und ihre eigenen Gedanken aufsetzen.“

Ein neuer, wichtiger Lebensabschnitt begann also jetzt für den Schüler; er ward nun ein wirklicher Jünger der Wissenschaft, der höhere wissenschaftliche Ideenkreis der Schule ward ihm aufgeschlossen. Wie wir früher sagten: er ward gleichsam mündig erklärt, und trat die Jahre der männlichen Selbstständigkeit an. Dem dargestellten streng religiösen Charakter der ganzen Schule gemäss empfing der Eintritt in diese neue Lebensperiode auch eine bedeutungsvolle religiöse Weihe durch die Aufnahme in ein religiöses Institut, das der pythagoreischen Schule eigen war, den Eintritt in ein neues Stadium auch des religiösen Lebens bezeichnete, und geradezu den Mittelpunkt des ganzen religiös sittlichen Ideenkreises bildete, auf welches die bisherige Erziehung mit ihrer religiös sittlichen und ceremoniellen Läuterung und Hei-

ligung nur vorbereitet hatte, und das jetzt diese religiös-sittliche Erziehung für's ganze Leben abschloss.

Dies war jener schon früher erwähnte, innerhalb der Schule eingerichtete, geläuterte und gereinigte Weihedienst der unterirdischen Götter, und insbesondere des Herrschers der Unterwelt, des Dionysos-Osiris; — die Aufnahme in jene, an den alten trieterischen Dionysoskult sich anschliessenden, und mit den durch ganz Vorderasien und Aegypten verbreiteten Adonis- und Osiris-Mysterien völlig identischen[886] Orphika der pythagoreischen Schule; — hier, wie in dem übrigen Griechenland die trieterischen Dionysien, Orphika genannt, weil sie wesentlich ganz derselbe Sühnkult waren, wie diese, die von Orpheus im hohen Alterthum gestiftet, jetzt durch ganz Griechenland in jedem dritten Jahre allgemein gefeiert wurden, und die Pythagoras nur gereinigt, d. h. auf ihre noch unentartete ursprüngliche Form, wie sie von Orpheus herrührte, wieder zurückgeführt hatte. „Pythagoras," heisst es in einem alten Berichte bei Jamblich,[887] „soll ganz und gar ein „Nacheiferer der Orphischen Anordnung und Auslegung „(der Dionysien nämlich) gewesen seyn, und den Gottes-„dienst auf ganz gleiche Weise, wie Orpheus eingerichtet „haben." Und in der That, die Zusammenstellung der verschiedenen, wenn auch nur spärlich erhaltenen Nachrichten und Anspielungen bestätigt dies. Die bekannte Stelle des Demosthenes in seiner Rede pro corona,[888] wo er bei seinem Angriffe auf die Jugendjahre des Aeschines das spätere Unwesen der Orpheotelesten schildert, das aus den Orphiken entstanden war, und also einen Rückschluss auf diese zulässt, mag uns zu diesem Ende als Leitfaden dienen. „Als Du zum Manne herangewachsen warest," so redet Demosthenes den Aeschines an, „lasest Du Deiner „Mutter bei ihren Weihungen die (orphischen) Bücher „vor, und halfest ihr auch bei den übrigen Einrichtungen, „indem Du zur Nachtzeit den Eingeweihten die Nebris „(das Hirschfell) umhingst, ihnen aus dem Mischkrug

„einschenktest, sie mit Thon und Kleie beschmierend sühn-„test, und ihnen dann nach der Reinigung gebotest auf-„zustehen und zu sagen: Ich entrann dem Uebel und „fand das Bessere; bei Tage aber die schönen, mit „Kränzen von Fenchel und Weisspappel geschmückten „Festzüge durch die Strassen führtest und die dickbackigen „Schlangen drücktest und über dem Kopfe schwenktest, „Euoi Saboi! rufend und dazu tanzend: Hyes Attes, „Attes Hyes!; von den alten Weibern als Vorsteher und „Anführer und Kistosträger begrüsst, und mit Kuchen, „Bretzeln und Semmelbrod dafür belohnt." Wenn diese Stelle gleich keinen vollständigen Bericht gibt, sondern nur zu dem politischen Zwecke hervorgehobene und in's Lächerliche gezogene Einzelnheiten, so gibt sie doch wesentliche Aufschlüsse; und nach Entkleidung von ihren possenhaften Zusätzen und Persönlichkeiten, — zusammengestellt mit der früher gegebenen Schilderung der trieterischen Dionysien, so wie mit mehreren jener Anspielungen auf religiöse Gebräuche, die bei der Auseinandersetzung der religiösen Erziehung in der pythagoreischen Schule vorkamen, — gewährt sie uns die Möglichkeit, den Inhalt und Verlauf der Orphika bei den Pythagoreern wenigstens in den allgemeinsten Umrissen noch zu errathen. Zu den hierdurch gewonnenen Andeutungen bieten uns dann die Reste der sogenannten Orphischen Gedichte, — die, wie wir später sehen werden, den religiösen Lehrbegriff der pythagoreischen Schule darstellen, — die zum Verständnisse nöthigen Erläuterungen.

Auf diese Weise findet sich, dass die Orphika, wie alle jene übrigen Kulte, und insbesondere die trieterischen Dionysien, eine Todesfeier des Dionysos waren; wie jene, eine Darstellung seiner Leiden: seiner Zerreissung durch die Titanen, seines Todes und seiner Bestattung, und seiner darauffolgenden Wiederauferweckung als des nunmehrigen Beherrschers der Unterwelt und des Todtenreiches; wie bei jenen war auch bei ihnen mit der nach-

ahmenden Darstellung dieser heiligen Sage von den Schicksalen des Dionysos zugleich die Sühnung und Reinigung (καθαρμός) der Feiernden und ihre Aufnahme und Einweihung (τελετή) zu Dienern und Schützlingen des Gottes verbunden, dem die Macht zugeschrieben wurde, sie von den Strafen der Unterwelt zu erlösen.[889] Auch bei den trieterischen Dionysien fanden ja solche Sühnungen und Weihungen Statt, und ihre nächtliche Feier, die sogenannte Weihnacht (νὺξ τελεία)[890] machte einen Haupttheil des Kultes aus.

Wie die trieterischen Orphika zerfielen daher auch die pythagoreischen in zwei einander ungleiche Theile: in einen ernsten und düsteren Nachtdienst, der den Tod des Gottes betrauerte,[891] und in einen heiteren und freudigen Tagdienst, der dessen glückliche Wiederauferweckung feierte.[892] Jenes war eine förmliche Todtenklage. Sie begann in nachahmender Darstellung mit der Verfolgung des Gottes durch die in Hirschfelle vermummten Titanen; — woher die Verhüllung der Feiernden in Felle von Rehen und Hirschkälbern.[893] Sie ging dann zur Tödtung, Zerstückung und Verzehrung des Gottes durch seine Feinde über,[894] worauf sich offenbar der im Folgenden vorkommende symbolische Brauch: das Rohessen eines Stückes Opferfleisches, bezog (ὠμοφαγία), der auch in den Trieterien vorkam. Dann folgte die eigentliche Leichenklage, ganz in ägyptisch-orientalischer Weise begangen: mit Jammern und Weherufen, auf dem Boden sitzend[895] und die Gesichter mit Lehm und Kleie beschmiert;[896] offenbar auch zugleich eine sinnbildliche Darstellung des eigenen befleckten und sündhaften Zustandes. Sie endete, da eine Leichenfeier nach orientalischen Begriffen verunreinigt,[897] mit Sühnungen und Reinigungen durch Gebete und Waschungen oder Räucherungen.[898] „Ich entrann dem Uebel und fand das Bessere," riefen nun die Gesühnten,[899] offenbar mit Bezug auf den jetzigen Zustand eines Geweihten, dem Schutze und der Obhut des Todtenherrschers Untergebenen, im Vergleich zu dem früheren unheiligen und sündhaften Zustand eines Uneingeweihten. Ohne Zweifel aber hatte die Formel neben dem religiösen auch noch einen moralischen Sinn: vom Beginne eines besseren, sittlich reineren Lebens, das „nach Vollendung so langjähriger Reinigungen von den im Gemüthe haftenden Schmutzflecken, jetzt endlich eintrat," wie sich Lysis in seinem Briefe an Hipparch ausdrückt,[900] indem er von den langen Vorbereitungen und Vorweihen spricht, die sie durchzugehen hatten, ehe sie durch die Orphika in den Kreis der inneren Schule aufgenommen wurden. Den Schluss bildeten wohl die nachahmenden Bräuche eines Leichenmahles: das hochheilige Mahl (ἐνίερος τράπεζα),[901] das nach feierlichen Wein-Spenden, Libationen (σπονδαῖς) für den gestorbenen Gott, den Geber des Weines,[903] der Hauptsache nach im Kosten eines rohen Stückes Fleisch von dem zerrissenen Opferthiere (ὠμοφάγοι δαῖτες)[901] und eines Opfergerichtes aus Bohnen — des üblichen Leichenopfers[902] — bestanden haben muss. Dabei wurde, als sinnbildliche Mahnung an jene künftige Speisung und Tränkung durch Dionysos-Osiris nach dem Todtengerichte in der Unterwelt, auch noch ein Opferkuchen oder Brod gebrochen und Wein gereicht;[903] auf diese Weise lässt es sich begreifen, warum die in die Orphika Aufgenommenen aus frommer Scheu vor den heiligen Bräuchen ihrer Weihe sich aller dieser Dinge: des Essens der Bohnen, des Genusses der Fleischspeisen, des Brodbrechens und Weintrinkens im gewöhnlichen Leben fortan enthielten.

Der als zweiter Theil des Kultes auf diese nächtliche Feier folgende Tagdienst war nun fröhlicher Art, denn er knüpfte sich an die Wiederauferweckung des Gottes[904] und seine jetzige Herrschaft über die Unterwelt, wo er dem Todtengerichte, der davon abhängigen Belohnung und Bestrafung der Seelen und ihrer endlichen Erlösung vorstand.[905] Fröhlich aber war dieser Theil des Kultes offenbar auch mit Bezug auf die Hoffnungen einer künftigen

Seligkeit, die man nach der Angabe der Alten[906] ausdrücklich als das glückliche Loos der Eingeweihten in der Unterwelt betrachtete. Als nunmehr geheiligte Dionysosdiener (βάκχοι ὁσιωθέντες)[907] mit Weisspappel und Fenchel bekränzt,[908] während die begleitende Menge Nartheken und Kistoszweige[909] (wir würden sagen Palmzweige) in den Händen trug: — „Viel der Narthekenträger und wenig geweihete Bakchen," wie es in dem orphischen Verse heisst,[910] versammelten sich nun die Eingeweihten, und unter den Jubelrufen: „Hyes Attes, Attes Hyes" „Es lebt der Vermisste (Dionysos nämlich), der Vermisste lebt",[911] — begaben sie sich in Festzügen[912] zu den Tempeln, um Dankopfer darzubringen; wie ein solches ja auch von den „Heiligen" (ὁσίοις) in Delphi an demselben Tag verrichtet wurde,[913] wo die Thyiaden das Auferweckungsfest des Liknites, des Dionysoskindes, begingen.

Jedenfalls also hatten die pythagoreischen Orphika mit den trieterischen die grösste Uebereinstimmung, wie es nach der Angabe Herodots von der Identität aller dieser Kulte gar nicht anders zu erwarten war; und ihre Eigenthümlichkeit scheint allerdings nur in der Wiederherstellung ihres alten, streng religiösen Charakters und in der Ausschliessung aller der gewöhnlich mit den Trieterien verbundenen Auswüchse: der Volksausschweifungen und Lustbarkeiten, bestanden zu haben, die schon dadurch wegfallen mussten, dass die Feierlichkeit innerhalb des engen Kreises der Schule Statt hatte, und dass der Natur der Sache nach das weibliche Geschlecht davon ausgeschlossen war, das, wie überall und zu allen Zeiten, so auch bei den Alten zu fanatischen Uebertreibungen und Ausschweifungen vorzugsweise geneigt war. Damit aber war das den Zeitgenossen bei den Trieterien anstössigste und von ihnen am meisten getadelte Unwesen der Bakchantinnen von selbst beseitigt.

Demnach waren die Orphika der pythagoreischen Schule eine streng religiöse Feier, ein wirklicher Sühnkult,

der sich ausschliesslich um die Vorbereitung auf das Leben nach dem Tode und den Aufenthalt in der Unterwelt herumdrehte. Mit diesen Orphicis schloss sich daher, wie ohne alle weitere Erklärung von selbst ersichtlich ist, die in der Schule gegebene religiöse Erziehung ab, und empfing von ihnen ihre letzte, höchste Weihe. Wenn schon der bisherigen Erziehung die ägyptische Glaubensansicht vom Leben als einem Büssungsstande zu Grunde lag, — wenn alle jene religiösen Vorschriften: von der sittlichen Heiligung der Gesinnung an bis zur äusserlichsten ceremoniellen Satzung einer priesterlichen Reinigkeit herab, diese Denkweise bis in's Einzelnste ausführten, — wenn von Pythagoras ausdrücklich berichtet wird, dass er die wichtigsten Sittengebote durch ihre Beziehung auf ein künftiges Leben nach dem Tode, ein Seelengericht in der Unterwelt und eine dort stattfindende Vergeltung, eingeschärft habe, — wie denn dieser Vorstellungskreis in der ägyptischen Glaubenslehre, zufolge hundertfältiger Beweise im Todtenbuche, Mittelpunkt und Kern der ganzen Moral war, — so ist es nur eine einfache Konsequenz, dass Pythagoras auch diesen, für das unmittelbare religiöse Bedürfniss wichtigsten Theil des ägyptischen Kultes: den Weihedienst des Osiris, als des Herrschers der Unterwelt, — einen Dienst, der das ganze sittliche Handeln des frommen Aegypters regelte, und für ihn dieses irdische Leben mit dem künftigen auf's Engste verknüpfte, — ebenfalls in seine Schule übertrug, und dass er ein religiöses Institut, in das er als ägyptischer Priester selbst aufgenommen war, auch zur sittlichen Bildung der jungen hellenischen Generation anwandte; es ist dies um so natürlicher, da uns ausdrücklich berichtet wird, „dass er sehr wohl gewusst habe, von welcher Wirksamkeit der Glaube an ein Seelen-Gericht, also gerade der in diesem Kult enthaltene Vorstellungskreis, sei, um Scheu vor der Ungerechtigkeit einzuflössen," d. h. dass er den moralischen Einfluss dieses Kultes völlig zu beurtheilen und zu schätzen verstanden.

Seligkeit, die man nach der Angabe der Alten[906] ausdrücklich als das glückliche Loos der Eingeweihten in der Unterwelt betrachtete. Als nunmehr geheiligte Dionysosdiener (βάκχοι ὁσιωθέντες)[907] mit Weisspappel und Fenchel bekränzt,[908] während die begleitende Menge Nartheken und Kistoszweige[909] (wir würden sagen Palmzweige) in den Händen trug: — „Viel der Narthekenträger und wenig geweihete Bakchen," wie es in dem orphischen Verse heisst,[910] versammelten sich nun die Eingeweihten, und unter den Jubelrufen: „Hyes Attes, Attes Hyes" „Es lebt der Vermisste (Dionysos nämlich), der Vermisste lebt",[911] — begaben sie sich in Festzügen[912] zu den Tempeln, um Dankopfer darzubringen; wie ein solches ja auch von den „Heiligen" (ὁσίοις) in Delphi an demselben Tag verrichtet wurde,[913] wo die Thyiaden das Auferweckungsfest des Liknites, des Dionysoskindes, begingen.

Jedenfalls also hatten die pythagoreischen Orphika mit den trieterischen die grösste Uebereinstimmung, wie es nach der Angabe Herodots von der Identität aller dieser Kulte gar nicht anders zu erwarten war; und ihre Eigenthümlichkeit scheint allerdings nur in der Wiederherstellung ihres alten, streng religiösen Charakters und in der Ausschliessung aller der gewöhnlich mit den Trieterien verbundenen Auswüchse: der Volksausschweifungen und Lustbarkeiten, bestanden zu haben, die schon dadurch wegfallen mussten, dass die Feierlichkeit innerhalb des engen Kreises der Schule Statt hatte, und dass der Natur der Sache nach das weibliche Geschlecht davon ausgeschlossen war, das, wie überall und zu allen Zeiten, so auch bei den Alten zu fanatischen Uebertreibungen und Ausschweifungen vorzugsweise geneigt war. Damit aber war das den Zeitgenossen bei den Trieterien anstössigste und von ihnen am meisten getadelte Unwesen der Bakchantinnen von selbst beseitigt.

Demnach waren die Orphika der pythagoreischen Schule eine streng religiöse Feier, ein wirklicher Sühnkult,

der sich ausschliesslich um die Vorbereitung auf das Leben nach dem Tode und den Aufenthalt in der Unterwelt herumdrehte. Mit diesen Orphicis schloss sich daher, wie ohne alle weitere Erklärung von selbst ersichtlich ist, die in der Schule gegebene religiöse Erziehung ab, und empfing von ihnen ihre letzte, höchste Weihe. Wenn schon der bisherigen Erziehung die ägyptische Glaubensansicht vom Leben als einem Büssungsstande zu Grunde lag, — wenn alle jene religiösen Vorschriften: von der sittlichen Heiligung der Gesinnung an bis zur äusserlichsten ceremoniellen Satzung einer priesterlichen Reinigkeit herab, diese Denkweise bis in's Einzelnste ausführten, — wenn von Pythagoras ausdrücklich berichtet wird, dass er die wichtigsten Sittengebote durch ihre Beziehung auf ein künftiges Leben nach dem Tode, ein Seelengericht in der Unterwelt und eine dort stattfindende Vergeltung, eingeschärft habe, — wie denn dieser Vorstellungskreis in der ägyptischen Glaubenslehre, zufolge hundertfältiger Beweise im Todtenbuche, Mittelpunkt und Kern der ganzen Moral war, — so ist es nur eine einfache Konsequenz, dass Pythagoras auch diesen, für das unmittelbare religiöse Bedürfniss wichtigsten Theil des ägyptischen Kultes: den Weihedienst des Osiris, als des Herrschers der Unterwelt, — einen Dienst, der das ganze sittliche Handeln des frommen Aegypters regelte, und für ihn dieses irdische Leben mit dem künftigen auf's Engste verknüpfte, — ebenfalls in seine Schule übertrug, und dass er ein religiöses Institut, in das er als ägyptischer Priester selbst aufgenommen war, auch zur sittlichen Bildung der jungen hellenischen Generation anwandte; es ist dies um so natürlicher, da uns ausdrücklich berichtet wird, „dass er sehr wohl gewusst habe, von welcher Wirksamkeit der Glaube an ein Seelen-Gericht, also gerade der in diesem Kult enthaltene Vorstellungskreis, sei, um Scheu vor der Ungerechtigkeit einzuflössen," d. h. dass er den moralischen Einfluss dieses Kultes völlig zu beurtheilen und zu schätzen verstanden.

Und wenn er nun diesen nämlichen Kult, obschon in einer jetzt entarteten Form, doch in einer uralten und durch ihr Alterthum ehrwürdigen nationalen Umgestaltung in seinem Vaterlande vorfand, wenn er diesen Kult, den einzigen in Griechenland ganz allgemein verbreiteten, als den wahrhaften griechischen Nationalkult betrachten musste, wenn er sah, dass dieser Nationalkult einen seiner gefeiertsten Sitze in dem durch das heilige Apollo-Orakel so angesehenen Delphi hatte und durch diese Verbindung allein schon mit der höchsten Autorität bekleidet war, — was Wunder, dass Pythagoras, den wir die sittliche Erziehung an die vaterländische Spruchweisheit, die religiöse an die vaterländische Theologie und geistliche Musik anknüpfen sahen, sich auch mit seinem Gottesdienste an diesen nationalen Kult anschloss, dass er von Delphi aus eigens an dessen Mutterstätte nach Thrakien reiste, um ihn dort in seiner ursprünglichen Gestalt kennen zu lernen, und dass er ihn dann in dieser seiner ursprünglichen Form in seine Schule verpflanzte, um das Gewicht seines sittlichen Gehaltes auch noch durch das Ansehen seines nationalen Ursprunges zu verstärken. In allem Diesem ist Nichts zu entdecken, als sehr viel gesunder Menschenverstand, sehr viel Menschenkenntniss und praktische Weisheit, und ein selbst bei grossen Männern nicht ganz gemeines Organisations-Talent. Denn nur dann kann man hoffen, etwas Dauerndes zu gründen, wenn man es an das schon Bestehende, Alte anknüpft.

Zugleich ist klar, dass das Verhältniss dieses orphischen Weihedienstes zu der bisher geschilderten religiösen Erziehung ganz mit der allgemeinen Organisation der Schule in Uebereinstimmung steht. Wie dort ein wesentlicher Unterschied zwischen Akusmatikern und Mathematikern, Exoterikern und Esoterikern, blossen Elementarschülern und wirklichen Studirenden bestand, zo zeigt sich hier derselbe Unterschied in der Organisation der religiösen Erziehung. Denn der bisher geschilderte

religiöse Elementar-Unterricht erscheint nach seinen beiden Richtungen hin: sowohl mit seinen Ceremonial-, Ritual- und Reinigkeits-Satzungen, als mit seinen sittlichen und religiösen Glaubenslehren, geradezu nur als eine Vorbereitung zu diesem orphischen Weihedienst. Seiner Natur nach und zufolge der überlieferten Nachrichten[914] enthält dieser die eigentlichen Sühnungen (καθαρμούς) und Weihungen (τελετάς), welche den Zögling nach streng priesterlicher Denkweise erst zu einem religiös gereinigten und heiligen Diener der Gottheit, zu einem Priester derselben machten; in diesem Falle zu einem Diener und Priester des Herrschers der Unterwelt, der dort über das Schicksal der Seelen bei dem Todtengerichte zu entscheiden hatte. Alle früheren Reinigkeits-Vorschriften bezweckten also offenbar nur, den einst Aufzunehmenden erst zur Ersteigung dieser höchsten Stufe zu befähigen und vorzubereiten. Denselben Zweck mussten aber offenbar auch die in diesem Vorbereitungs-Unterrichte mitgetheilten religiösen Lehrsätze und Dogmen haben; auch sie mussten nur eine Vorbereitung für einen höheren und umfassenderen religiösen Ideenkreis bezwecken, der, — wenn unser Schluss richtig ist, — mit jenem orphischen Weihedienste verbunden seyn und mit ihm gelehrt werden musste. Und auch diese Voraussetzung bestätigt sich durch die Nachrichten der Alten,[915] welche mit dem orphischen Weihedienste ausdrücklich auch eine eigenthümliche religiöse Lehre, und zwar, wie wir sehen werden, eine von der gewöhnlichen griechischen Denkweise sehr verschiedene, ja ihr ganz entgegengesetzte, von grosser Bedeutung verbunden seyn lassen. Der orphische Weihedienst erscheint also in der That als der eigentliche religiöse Mittelpunkt der pythagoreischen Schule, sowohl in praktischer, wie in theoretischer Beziehung; er erscheint eben sowohl als ein praktisch-religiöses Institut zur Sicherung eines künftigen seligen Lebens, — zur Erwerbung der ewigen Seligkeit, wie wir sagen würden; wie auch als

ein Lehrinstitut zur Mittheilung einer gereinigten religiösen Wissenschaft und Erkenntniss, nach unserer Ausdrucksweise: zur Mittheilung des wahren Glaubens. Dass also die pythagoreische Schule einen religiösen Charakter trug, und dass ihr Weihedienst ein wesentlich religiöses Institut war, eine Kirche, wie wir sagen würden, leidet nicht den geringsten Zweifel. Aus den Beziehungen auf diesen religiösen Mittelpunkt erklärt sich demnach die ganze innere Organisation der pythagoreischen Schule, der tief eingreifende Unterschied zwischen Exoterikern und Esoterikern, jenem weiteren und engeren Schülerkreise noch im Innern der Schule selber. Die Exoteriker, die Jüngeren, nahmen auch in Bezug auf diesen religiösen Mittelpunkt, innerhalb der Schule selbst, nur eine Vorbereitungsstufe ein; sie hatten, wenn auch in grösserer Ausführlichkeit, doch nicht Mehr, als jener weitere Zuhörerkreis der Erwachsenen, denen Pythagoras nach den Angaben der Alten in seinen populär gehaltenen Vorträgen ebenfalls nur einen allgemeineren sittlichen und religiösen Ideenkreis: die Moral und die Lehre von der Vergeltung nach dem Tode durch die Seelenwanderung mittheilte. Ein solcher Schüler konnte also noch jeden Augenblick entlassen werden; denn er stand, obgleich in die Schule aufgenommen, noch ausser dem eigentlichen Mittelpunkt: er war noch nicht in den orphischen Weihedienst aufgenommen. Die Esoteriker dagegen, die in den engeren Kreis Eingetretenen, standen innerhalb dieses Mittelpunktes, denn sie waren zugleich Mitglieder dieses Weihedienstes, Mitglieder der pythagoreischen Kirche, wie wir sagen würden; sie hatten geradezu priesterlichen Charakter, und waren, — wie sie bei den Alten ausdrücklich heissen, — Religiosen (*Σεβαστικοί*, religiosi).[916]

Aus diesem priesterlichen Charakter, mit welchem die Mitglieder der engeren Schule, die Eingeweihten der Orphika, bekleidet waren, erklären sich nun alle die auffallenden Züge der sogenannten Orphischen Lebensweise

(*Ὀρφικὸς βίος*), wie die Alten sie beschreiben und wie sie im Vorhergehenden einzeln schon vorkamen: das Tragen weisser linnener Gewänder, die Enthaltung von Fleischspeisen, die Scheu vor aller Berührung von Unreinem, wie z. B. von Leichen. Sie sind die einfachen Folgen der strengen Enthaltsamkeits- und Reinigkeits-Gesetze, welche die Eingeweihten in ihrer priesterlichen Eigenschaft zu befolgen hatten; dieselben Enthaltsamkeits- und Reinigkeits-Gesetze, welche nach Herodots Berichte auch die höheren ägyptischen Priesterklassen beobachteten, zu denen ja Pythagoras selber gehörte. Aus dem in der Natur eines solchen Weihedienstes liegenden engeren Zusammenhalten aller Mitglieder und ihrer Abgeschlossenheit gegen Nicht-Eingeweihte, so wie aus der Heilighaltung alles mit ihm Zusammenhängenden erklärt sich endlich auch nicht minder einfach die strenge Verschwiegenheit, mit welcher die Eingeweihten der Schule, so lange als es nur eine solche gab, einen Theil der wichtigsten Lehren des pythagoreischen Ideenkreises geheim hielten, so dass noch Dikäarch gestehen musste: „Was Pythagoras seinen vertrauten Schülern gelehrt, könne nicht ein Einziger mit Sicherheit angeben, denn ihre Verschwiegenheit sei nicht die alltägliche," — und dass man erst nach der gänzlichen Auflösung der Gesellschaft durch die Schriften der Schule Kunde von ihnen erhielt; während doch andere, z. B. die Lehre von der Vergeltung nach dem Tode und die damit verbundene Seelenwanderungs-Lehre, wie wir gesehen haben, von Pythagoras selbst auch den weiteren Zuhörerkreisen mitgetheilt wurden und daher frühzeitig ganz allgemein bekannt waren. Auch dieses Räthsel löst sich nun leicht. Diese Lehren waren praktisch-sittlicher Natur und Pythagoras hielt ihre Mittheilung für heilsam, weil der Hörer zu ihrer richtigen Auffassung keiner längeren Vorbereitung bedarf. Jene so sorgfältig der Mittheilung entzogenen Lehren waren dagegen theoretisch-spekulativer Natur, ihre Auffassung war nicht so geradehin möglich,

sondern ihr Verständniss bedurfte allerdings einer längeren geistigen Vorbildung und einer höheren wissenschaftlichen Reife. Dahin gehört vorzüglich der Mittelpunkt des ganzen Ideenkreises: der Gottesbegriff, ein Gegenstand, der auch noch heut zu Tage, ganz so wie in den damaligen Zeiten, die Fassungskraft der Menge übersteigt und ihrem geistigen Gesichtskreise entrückt ist. Denn unsere gewöhnlichen populären Vorstellungen von Gott sind auch noch heut zu Tage gerade so anthropomorphistisch wie im Alterthum, und einen nicht wissenschaftlich Ausgebildeten über diese beschränkte Denkweise zu erheben, ist auch jetzt noch gerade so schwierig als damals. Zugleich aber hatte Pythagoras auch noch einen sittlich-religiösen Grund zur Heilighaltung dieser Lehre: die Ueberzeugung nämlich, die sich auch in seiner Schule vererbte, dass nur sittlich geläuterte Gemüther würdige Gefässe zur Aufbewahrung dieser Lehre seyen, da sie als das höchste Erzeugniss des menschlichen Denkens zugleich den heiligsten Gegenstand menschlichen Gefühles und menschlicher Verehrung betrifft, und also nicht blos einen hellen Kopf, sondern auch ein reines Herz zu würdiger Aufnahme erforderte. Aus diesen Gründen glaubte er einen Zaun um diese Lehren ziehen zu müssen, der jeden ihrer Unwürdigen abhalten sollte, und deshalb machte er ihre Mittheilung von einer länger dauernden geistigen Vorbildung und sittlichen Läuterung abhängig, damit die Schüler in dieser Mittheilung das vorgesteckte Ziel und den letzten Lohn ihrer Anstrengungen erblicken möchten. Darum endlich verlegte er diese Mittheilung in den Kreis der in seinen Weihedienst Aufgenommenen, damit auch die Heilighaltung der Weihen zur Heilighaltung der Lehre beitrüge; denn es ist bekannt, wie sehr alle Weihedienste des Alterthums, wie z. B. die Eleusinien, selbst von den Uneingeweihten heilig gehalten wurden. Und dass er diesen Zweck erreichte und diese Gesinnung seinen Schülern einflösste, beweist ein von Lysis, dem greisen Lehrer des Epaminondas uns erhaltener

Brief an Hipparch, mit dem er seiner Zeit als Jüngling der gräuelvollen Verfolgung in Metapont entronnen war, und der jetzt in den Ruf kam, die Lehren der Schule dem grossen Publikum mitzutheilen. „Es heisst," so schreibt er, „dass Du öffentlich und vor der grossen Menge die „Philosophie lehrst, was Pythagoras durchaus verboten hat, „wie Du es wohl, o Hipparchos, mit grossem Ernste gelehrt „wurdest: was Du aber nun hintansetzest, seitdem Du, „mein Lieber, die sikelische Schlemmerei gekostet hast, der „Du nicht hättest unterliegen sollen. Dass nach dem Ab„scheiden des Pythagoras die Versammlung der Schüler je „zerstreut werden würde, ist mir nie in den Sinn gekommen. „Da wir aber nun wider alles Erwarten, wie nach dem „Scheitern eines grossen Frachtschiffes auf dem öden Meere, „der Eine hierhin, der Andere dorthin, verschlagen worden „sind, so hätte es uns doch billig ein Heiligthum seyn „sollen, der göttlichen und verehrungswürdigen Ermah„nungen von Ihm (dem Pythagoras) eingedenk zu seyn, „und nicht die edlen Schätze der Weisheit unter Menschen „gemein zu machen, die auch nicht einen Dämmerschein „von Reinigkeit in ihrer Seele haben. Es ist wahrlich „nicht geziemend, der Menge vorzuwerfen, was mit so „grossen Anstrengungen erworben wurde, eben so wenig „wie an Uneingeweihte die Mysterien der Eleusinischen „Göttinnen auszuplaudern. Ganz gleich ruchlos und gott„vergessen sind Beide, die so Etwas thun. Es wäre „vielmehr schön gewesen, wenn Du überlegt hättest, „welche lange Strecke der Zeit wir selbst durchmessen „haben, um die Flecken abzuwaschen, die in unsern „Gemüthern hafteten, bis wir endlich nach Verlauf von „Jahren dahin gelangten, Seiner Lehre theilhaftig zu „werden. Denn wie die Färber die Gewänder, welche „gefärbt werden sollen, vorher erst reinigen und beizen, „damit sie die Farben so einsaugen, dass sie nicht wieder „ausgewaschen werden und verbleichen können, auf die „nämliche Weise hat auch jener wunderbare Mann die

„Gemüther der nach Wissen Dürstenden vorher „erst zubereitet, damit er sich nicht in Einem „von Denen getäuscht fände, von denen er hoffte, „dass sie brave und edle Männer würden. Denn „er trieb keinen Handel mit seiner Lehre; so dass er „seiner Tochter Damo, als er ihr seine Schriften hinterliess, „ausdrücklich befahl, sie Keinem von Denen ausserhalb „der Schule mitzutheilen. Und sie, obgleich sie die Werke „um grosse Summen hätte verkaufen können, wollte das „doch nicht, sondern hielt ihre Armuth und ihres Vaters „Gebot höher, als alles Gold. Und das war ein Weib. „Ja es heisst, dass auch Damo bei ihrem Sterben ihrer „Tochter Vitalia denselben Auftrag gegeben habe. Und „wir, als Männer, haben uns nicht würdig gegen ihn „betragen, und haben unsere Zusagen gebrochen! Wenn „Du also Deinen Sinn änderst, so soll es mich freuen; wo „nicht, so bist Du für mich todt.“ — So verliert also auch diese uns so befremdende Verschlossenheit und Geheimhaltung ihre vermeinte Unerklärlichkeit, und es schien desshalb zweckmässig, diesen ehrwürdigen Rest der einst so reichen pythagoreischen Literatur in seiner alten, unmittelbar zum Herzen sprechenden Einfachheit hier einzuschalten, als ein Denkmal der besprochenen Sinnesweise. Ohnehin ist es ein Denkmal, das Schüler und Lehrer in gleichem Maasse ehrt.

Heilige Sage.

In engster Verbindung mit diesem orphischen Weihedienste der pythagoreischen Schule stand nun zugleich eine religiöse Schrift, welche gleichsam die Erklärung desselben bildete, indem sie den Ideenkreis, welcher dem Weihedienste zu Grunde lag und erst das volle Verständniss seiner Feierbräuche möglich machte, den Eingeweihten mittheilte. Ein solcher religiöser Ideenkreis von grösserer oder geringerer Ausdehnung lag allen solchen Weihediensten und besonderen religiösen Kulten zu Grunde und bildete die „heilige Sage“, den ἱερὸς λόγος dieses Kultes, der, nur den in den Weihedienst Aufgenommenen oder am Kulte Theilnehmenden mitgetheilt, von diesen als geheimzuhaltendes Wissen betrachtet wurde, dessen Mittheilung an die Profanen, die nicht eingeweihte Menge, als sündliche Entheiligung galt.[918] So berichtet Herodot,[919] dass mit dem Samothrakischen Weihedienst ein solcher religiöser Ideenkreis verbunden war, der mit dem Dienste selbst von den Pelasgern auf die Samothraker fortvererbt worden sei und den Eingeweihten mitgetheilt werde; und auf eine zu diesem Glaubenskreis gehörige heilige Sage spielt er an, aber ohne sie mitzutheilen. „Wer in die Samothrakischen Mysterien eingeweiht ist, weiss, was ich meine“, ist Alles, was er sagt. Er war also offenbar selber in sie eingeweiht, und scheute sich desshalb etwas Näheres mitzutheilen. Eben so[920] erwähnt er mehrfach solcher „heiliger Sagen“, die mit ägyptischen Kulten verbunden waren. Andere berichten von heiligen

Sagen auch bei den Phönikern,[921] und unter den Griechen selbst waren sie nicht minder bei den zahlreichen Lokalkulten und Weihediensten bis in die spätesten geschichtlichen Zeiten vorhanden.[922] Die Sache an sich war also uralt, allgemein verbreitet, und durchdauerte das ganze Alterthum. Es war demnach natürlich, dass auch mit dem orphischen Weihedienst ein solcher religiöser Ideenkreis verbunden war, und dass die Alten auch von einer „Orphischen heiligen Sage" sprechen.[923] Das einzige Eigenthümliche ist, dass dieser religiöse Ideenkreis, der bei den übrigen Weihediensten und Lokalkulten gewöhnlich nur durch die mündliche Ueberlieferung sich fortpflanzte, hier in der pythagoreischen Schule in einer Schrift niedergelegt war, und den Eingeweihten schriftlich abgefasst mitgetheilt wurde. „Blick' auf dies göttliche Wort, ihm wende den emsigen Fleiss zu", heisst es in einem noch erhaltenen Fragmente dieser Schrift, welches eine Anrede an den Eingeweihten enthält.[924] Diese schriftliche Darstellung der orphischen heiligen Sage hatte nun die Form eines Gedichtes, — „die Gedichte über die orphische heilige Sage" citirt Eusebius,[925] — und zwar eines epischen Gedichtes in Hexametern: „die sogenannten orphischen Epen", wie sie Aristoteles nennt;[926] auch gewöhnlich wie der Weihedienst selbst die Orphika genannt (τὰ Ὀρφικά sc. ἔπη).[927] Die Entstehung dieser Benennung begreift sich leicht, da dieses Gedicht mit dem orphischen Weihedienste auf's Engste zusammenhing, und den diesem Weihedienste zu Grunde liegenden Ideen- und Sagenkreis darstellte. Indem es eine Erläuterung und Erklärung dieses Kultes gab, bildete es einen ganz wesentlichen Bestandtheil desselben, und diese enge Beziehung zum orphischen Weihedienste gab ihm seinen Namen.

Schon sehr früh aber fasste man diesen Beinamen in einer engeren Bedeutung auf, indem man das Gedicht geradezu von Orpheus als seinem Verfasser herleitete.

Dies war um so leichter möglich, als von Orpheus herrührende Gedichte sich wirklich erhalten hatten, und unter den Pisistratiden gleich anderen Werken der älteren Literatur: den Orakel-Sammlungen des Musäos und Bakis, den Gedichten Homers, dem epischen Sagenkreis etc. gesammelt und geordnet worden waren. In diesem Sinne wurde also auch diese „orphische heilige Sage" gleich den übrigen orphischen Gedichten im Alterthume von den Meisten dem Orpheus beigelegt, und von Plato an bis zu den letzten Neuplatonikern hin ist es allgemeiner Brauch, dieses Gedicht geradezu unter dem Namen des Orpheus anzuführen.[928] „Orpheus, als er die wahrhaft heilige Sage sang" u. s. w., sagt Clemens in einem grösseren Citate,[929] welches ein Bruchstück des Gedichtes enthält. Im spätern Alterthume war der Glaube an die orphische Abkunft des Gedichtes so allgemein herrschend, dass der Nimbus seines altersgrauen Ursprunges nicht wenig zu seinem hohen Ansehen beitrug.

Nichtsdestoweniger war schon gleich früh im Alterthum gegen diese Meinung die Kritik rege, und von Aristoteles wird ausdrücklich berichtet, dass er dem Orpheus dieses Gedicht abgesprochen habe. Zu einer Stelle seiner Bücher von der Seele, worin er der orphischen Gedichte mit dem Beisatze: „die sogenannten orphischen Gedichte" erwähnt, bemerkt der Kommentator:[930] „Er sagt die sogenannten, weil er nicht glaubt, dass die Gedichte von Orpheus seyen, wie er selbst in seinen Büchern über die Philosophie sagt. Von Orpheus zwar, fährt dann der Kommentator fort, sind die Dogmen, diese aber, sagt Aristoteles, habe Onomakrit in Verse gebracht. Nach einer Stelle des Cicero[931] hätte Aristoteles sogar die Existenz des Orpheus ganz und gar in Zweifel gezogen, und die ihm zugeschriebenen Gedichte aus der pythagoreischen Schule, von Kerkops, einem unmittelbaren Schüler des Pythagoras, herrühren lassen. Ob die Widersprüche in beiden Nachrichten auf Aristoteles selbst, oder auf die

Ungenauigkeit der vermittelnden Ueberlieferung zurückzuführen seyen, muss dahin gestellt bleiben; jedenfalls erhellt aus beiden Nachrichten, dass Aristoteles diesen gewöhnlich dem Orpheus zugeschriebenen Gedichten einen neueren Ursprung, und zwar entweder von Onomakrit, oder aus der pythagoreischen Schule selbst beigelegt habe. Derselben Meinung war offenbar auch Herodot,[932] wenn er sich nach seiner uns schon bekannten, in Allem, was Pythagoras betrifft, so zurückhaltenden Weise äussert: Homer und Hesiod seyen es gewesen, welche den Hellenen ihre Theogonie gebildet hätten; diejenigen Dichter dagegen, welche nach der gewöhnlichen Meinung früher als jene gelebt haben sollten, also offenbar der von der gewöhnlichen Meinung als Orpheus bezeichnete Verfasser der sogenannten orphischen Gedichte, hätten seiner Ansicht nach erst später als jene gelebt. Ein noch älterer Schriftsteller endlich, Jon der Tragiker, der Zeitgenosse des Sokrates, berichtet in einer philosophischen Schrift über die in allen Dingen stattfindende Dreizahl[933] ohne alle Umschweife: Pythagoras habe Mehreres auf den Orpheus übertragen, oder dem Orpheus zugeschrieben, d. h. wie man es kaum anders auffassen kann, dem Orpheus untergeschoben. Dies könnte sich dann offenbar nur auf die „sogenannten orphischen Gedichte" beziehen, und wäre der sehr natürliche Ausdruck eines Argwohnes, den der Name des Gedichtes bei einem den pythagoreischen Ursprung desselben Kennenden hervorbringen musste. Da wir die Schrift des Jon, aus der diese Nachricht herrührt, selbst nicht besitzen, so können wir nicht entscheiden, ob diese Anklage wirklich im Sinne Jon's lag, oder ob die Nachricht einer milderen Auslegung fähig ist. Wie dem aber auch seyn möge, jedenfalls erhellt aus diesen, wenn auch nur kärglichen und unbestimmten Nachrichten, dass die sogenannten orphischen Gedichte schon gleich bei ihrem beginnenden Bekanntwerden Zweifel über ihre Herkunft rege machten, dass die Schärfersehenden nicht

den Orpheus als ihren Verfasser gelten liessen, sondern vielmehr auf einen Zeitgenossen der nächsten Vergangenheit, und zwar insbesondere auf ein Mitglied der pythagoreischen Schule, oder auf Pythagoras selbst schlossen.

In der hierauf folgenden alexandrinischen Periode sehen wir sodann den Pythagoras als Verfasser der „heiligen Sage" vollständig anerkannt; offenbar in Folge der unterdessen stattgefundenen literärischen Untersuchungen über die pythagoreischen Schriften, welche den alexandrinischen Kritikern jetzt gesammelt zu Gebote standen. Denn die Alexandriner legen dem Pythagoras allerdings Schriften, und zwar eine Mehrzahl von Schriften bei, und zählen dieselben sogar im Einzelnen auf;[934] sie stehen in diesem Punkte in völligem Gegensatze zu unserer modernen Skepsis, welche in ihrer beschränkten Oberflächlichkeit dem Pythagoras alle Schriftstellerei abspricht. Diogenes Laertius[935] konnte daher von Denen, welche auch schon im Alterthume dieselbe weise Behauptung aufstellten, geradezu zweifeln, ob sie dies im Ernste thäten. „Einige," so lauten seine Worte, „sagen, Pythagoras habe auch nicht eine einzige Schrift hinterlassen, aber das ist wohl nur ihr Scherz;" und in der That musste ihm eine solche Behauptung ungereimt genug vorkommen, da die alexandrinischen Verzeichnisse der pythagoreischen Schriften vor ihm lagen, und er selber die Titel von fast einem Dutzend pythagoreischer Schriften im Einzelnen anführt.[936] Unter diesen befindet sich nun auch ausdrücklich die „heilige Sage", der *ἱερὸς λόγος*. Diese wichtige Angabe hat uns Diogenes Laertius aus Heraclides Lembus erhalten, dem bekannten Kritiker und Grammatiker unter Ptolemäus Philometor, um 150 vor Chr. G., der von der ausführlichen Geschichte der Philosopie des Sotion: „Ueber die Reihenfolgen der Philosophen" (*περὶ διαδοχῶν τῶν φιλοσόφων*) einen Auszug machte (*ἐπιτομὴ τῶν τοῦ Σωτίωνος διαδοχῶν*), welcher im Alterthum als Handbuch über die Geschichte der Philosophie in allgemeinem Gebrauche war.

„Heraclides, der Sohn des Serapion, so lauten die Worte „des Diogenes,[937] berichtet in seinem Auszuge des Sotion, „unter den Schriften des Pythagoras sei auch eine über „das All in Versen: zweitens die heilige Sage, die „folgenden Anfang habe:

„Jünglinge horcht ehrfürchtig und still auf Alles, was folget“;

was, wie man sieht, die erste Zeile einer Anrede an seine Schüler ist, mit welcher Pythagoras seine Schrift einleitete. Diese „heilige Sage“ des Pythagoras war demnach ein Gedicht in Hexametern, wie es den bisher mitgetheilten Nachrichten von der sogenannten „orphischen heiligen Sage“ und den von ihr erhaltenen Fragmenten gemäss ist. Für die wirkliche Identität dieser pythagoreischen mit der sogenannten orphischen heiligen Sage werden wir aber sogleich noch weitere Beweise kennen lernen.

Diese durch einen glücklichen Zufall uns erhaltene Nachricht überliefert uns also in einer ganz bestimmten und zweifellosen Form das Ergebniss der alexandrinischen gelehrten Kritik und ist für uns um so entscheidender, als die alexandrinischen Gelehrten im Besitze der reichsten literärischen Hülfsmittel waren; denn es stand ihnen der Gebrauch einer Bibliothek offen, welche die betreffenden Schriften der Autopsie darbot und die genaueste kritische Prüfung möglich machte, während wir auf die kärglichen zertrümmerten Ueberreste jener reichen Schätze beschränkt sind. Die Wichtigkeit dieser Nachricht braucht demnach nicht erst hervorgehoben zu werden.

Wenn also Diodor von Sicilien, im Zeitalter des Julius Cäsar und August, unter den verschiedenen Kenntnissen, welche Pythagoras sich bei den Aegyptern angeeignet habe, neben der Arithmetik, Geometrie und Seelenwanderungslehre auch den „Inhalt der heiligen Sage“ (*τὰ κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον*) anführt und also den Pythagoras ohne Weiteres als den Verfasser der „heiligen Sage“ betrachtet, so hat er hierzu an den alexandrinischen

Literatoren vollkommen genügende Autoritäten. Dass Diodor aber auch mit der ägyptischen Herkunft der „heiligen Sage“ auf's Vollständigste und Buchstäblichste Recht hat, wird der weitere Verlauf dieser Untersuchungen zweifellos herausstellen. Diodor's Nachricht trägt also völlig historisches Gepräge und enthält die strengste Wahrheit.

Diesem Ergebniss der alexandrinischen Kritik gemäss finden wir daher bei den späteren Berichterstattern Citate aus der orphischen heiligen Sage ohne alle Umschweife geradezu dem Pythagoras beigelegt. So findet sich bei Stobäus in dessen Blumenlese[939] unter dem Citate: „Von Pythagoras“, der im Alterthume fast sprüchwörtlich gewordene und unter den verschiedenartigsten Anspielungen in Scherz und Ernst oft erwähnte Vers: „Ich will jetzt

„Zu den Geweiheten singen. Profanen schliesset die Thüren.“

Oder, wie er nach einer andern ganz sinnesgleichen Lesart[940] lautet: „Ich will jetzt

„Zu den Berechtigten reden. Profanen schliesset die Thüren.“

Es ist offenbar und erhellt bei der einfachen Zusammenstellung aus dem Augenschein, dass dieser Vers sich an jene von Heraklides Lembus angeführte Anfangszeile der pythagoreischen heiligen Sage unmittelbar anschliesst, und dass beide Verse auf's Engste zusammengehören:

„Jünglinge horcht ehrfürchtig und still auf Alles. Ich will jetzt

„Zu den Geweiheten singen“, oder:

„Zu den Berechtigten reden. Profanen schliesset die Thüren.“

Man sieht, dass bei den gewöhnlichen Anführungen der erste Vers, als für die Zwecke der Anführung bedeutungslos, übergangen wurde, und dass man sich eben desshalb mit dem Citate des zweiten Verses begnügte.

Mit diesem zweiten Verse beginnt nun aber auch ein Fragment der orphischen Gedichte, das uns von mehreren Kirchenvätern ausführlicher erhalten worden ist, weil es einen sehr würdigen und schönen Gottesbegriff aufstellt, und insbesondere die Einheit Gottes in klaren und bestimmten Worten lehrt. Das Fragment besteht aus einer grösseren Zahl von Versen, die bei Justin in der einfachsten und unverderbtesten Gestalt unter dem Namen von Diatheken, Lebensregeln, Sittengesetzen vorkommen, derselbe Name, den unsere eigenen heiligen Schriften, die Bibel A. u. N. Testamentes, im Griechischen haben; denn was gewöhnlich mit altem und neuem Testament übersetzt wird, heisst im Griechischen alte und neue Diatheke (παλαιὰ καὶ καινὴ διαθήκη), altes und neues Gesetz. Diese Diatheken werden nun von Justin dem Orpheus zugeschrieben;[941] auch Clemens Alexandrinus,[942] bei dem sie sich in derselben Form und nahezu in derselben Zahl wieder vorfinden, schreibt sie dem Orpheus zu, und zwar geradezu der orphischen „heiligen Sage". „Orpheus, sagt er, trägt eine wahre Palinodie seiner götzendienerischen Theologie vor, indem er seine wahrhaft heilige Sage singt"; und nun citirt er die nämlichen Verse wie Justin. Eben so sagt Eusebius,[943] indem er dieselben Verse in einer von Aristobul, einem alexandrinischen Juden, durch Interpolationen erweiterten und jüdisch orthodox gemachten Umgestaltung anführt, sie seyen aus „des Orpheus Gedichten über die heilige Sage". Was also Justin, Clemens von Alexandrien und Eusebius dem Orpheus zuschreiben, weil er in der herrschenden Meinung für den Verfasser der „heiligen Sage" galt, das schreibt Stobaeus dem Pythagoras zu. Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, dass Stobaeus, indem er einen so allbekannten Vers aus einer so allbekannten und prägnanten Stelle des sogenannten orphischen Gedichtes dem Pythagoras zuschreibt, die Behauptung der alexandrinischen Kritiker: Pythagoras sei der Urheber der „heiligen Sage",

als eine bei den Sachkennern ausgemachte Wahrheit voraussetzt.

Zugleich aber erhellt, dass die von Heraklides Lembus angeführte Anfangszeile der pythagoreischen „heiligen Sage" in der That auch an die Spitze der orphischen „heiligen Sage" gehört, denn sie hängt auf's Engste mit dem als pythagoreisch citirten Verse bei Stobäus zusammen, der seinerseits wieder als Anfangsvers des orphischen Fragmentes bei Justin und Clemens vorkommt. Die Identität der pythagoreischen „heiligen Sage" mit der sogenannten orphischen, welche sich aus der Vergleichung des Stobäischen Citates mit dem bei Justin und Clemens erhaltenen Fragmente ergibt, und welche an sich schon die Angabe des Heraklides Lembus ganz wesentlich erläutert und ergänzt, wird somit auch noch durch den nachgewiesenen engen Zusammenhang der verschiedenen Fragmente nicht wenig bestätigt.

Nicht minder erhält durch diese Identität der pythagoreischen und orphischen heiligen Sage die Fassung, in welcher Diogenes Laertius uns die Nachricht des Heraklides Lembus überliefert hat, eine nicht unwichtige Berichtigung. Denn nun erhellt aus der weiteren Vergleichung der noch vorhandenen orphischen Fragmente, dass die „heilige Sage" auch mit der von Heraklides Lembus genannten pythagoreischen Schrift „über das All in Versen" (περὶ τοῦ ὅλου ἐν ἔπεσι) völlig identisch ist. Denn die „heilige Sage" enthält, wie die Fragmente lehren, selber jene Darstellung des „gesammten Alls in Versen", d. h. eine vollständige Theogonie und Kosmogonie: die Lehre von der Urgottheit, die Entstehung der Welt aus der Urgottheit, die Bildung des Menschengeschlechtes aus den gefallenen Geistern, die ganze Göttergeschichte bis auf Dionysos, den jüngsten der Götter, und endlich auch noch eine Darstellung der Unterwelt und des Lebens nach dem Tode. Die „heilige Sage" war also allerdings eine Schilderung des Alls nach der Vorstellungsweise der Alten im

allerstrengsten Sinne. Beide Theile: jene einleitende Anrede an die Jünglinge und dieser theogonische und kosmogonische Theil werden auch von den alten Nachrichten ausdrücklich zur heiligen Sage gerechnet und bildeten mit einander verbunden ein einziges zusammenhängendes Ganze. Dies erhellt z. B. aus einer Stelle des Plutarch,[944] worin neben den obigen Anfangsworten des Gedichtes zugleich auf das orphische Welt-Ei angespielt wird, durch welches in den Orphiken die Weltkugel aus der Urgottheit entsteht. „Den Eingeweiheten sing ich", so lautet die Stelle, „die orphische und heilige Sage, „welche beweist, dass das Ei nicht allein älter ist als die „Henne, sondern auch der ganzen Erstgeburt des Alls „vorausgeht."

Es ist also durchaus nicht wahrscheinlich, dass jene unrichtige Trennung zwischen „der Darstellung des Alls in Versen" und „der heiligen Sage" von Heraklides Lembus selbst herrührt, sondern nur von der Flüchtigkeit des excerpirenden Diogenes Laertius, dem solcher Versehen noch viele zur Last fallen. Die Stelle des Diogenes Laertius wird demnach ganz einfach so zu lesen seyn:[945] Heraklides, der Sohn des Sarapion, berichtet in seinem Auszuge des Sotion, unter den Schriften des Pythagoras sei auch eine über das All in Versen, die heilige Sage, die folgenden Anfang habe u. s. w. (statt zweitens die heilige Sage). In dieser Fassung hat nun die Nachricht des Diogenes nicht allein die strengste Richtigkeit, sondern auch die in ihrer bisherigen Form vermisste Vollständigkeit; denn sie enthält nun neben der Angabe über den pythagoreischen Ursprung der heiligen Sage zugleich auch die Bezeichnung ihres Inhaltes, wie er durch die uns überlieferten Fragmente bestätigt wird.

Der pythagoreische Ursprung der heiligen Sage wird aber endlich auch noch durch eine Reihe von Nachrichten erhärtet, die zu nicht geringer Ueberraschung eine dem Pythagoras ganz und ausschliesslich eigenthümliche Lehre

dieser heiligen Sage zueignen: die schon so viel besprochene und noch so wenig verstandene pythagoreische Zahlen-Symbolik. Ein späterer Schriftsteller des 6. Jahrh. Joh. Lydus[946] nämlich citirt folgenden Vers als orphisch:

„Gnad' uns gepriesene Zahl, die du Götter und Menschen erzeuget."

Ausserdem führt er noch eine Anzahl einzelner Wörter an,[947] die sich offenbar ebenfalls auf dieselbe Zahlensymbolik beziehen, und die er alle als orphisch bezeichnet. Simplicius dagegen[948] citirt auch denselben Vers mit einer leichten Variante:

„Hör uns gepriesene Zahl, die du Götter und Menschen erzeuget,"

zugleich mit einer andern Vershälfte:

„Der Urzahl gleichet sie gänzlich" (die Zehnzahl nämlich),

und bezeichnet beide als pythagoreisch.

Um zu begreifen, was beiden Citaten ihre Wichtigkeit verleiht, muss man wissen, dass der erste Vers Anfangs- und der letzte Schluss-Zeile eines locus classicus über die pythagoreische Zahlen-Symbolik ist, der als eine allbekannte Stelle mehrfach in einzelnen Anspielungen bei den Neuplatonikern vorkommt, und von dem sich namentlich in mehreren ausführlicheren Citaten des Simplicius und Proklus eine hinlängliche Zahl von Versen und Versstücken erhalten hat, um eine Wiederherstellung ohne grosse Schwierigkeiten zuzulassen.[949] Auf diese Weise stellt sich heraus, dass das Ganze eine Anrufung an die Vierfaltigkeit, die Urgottheit, ist, in welcher die Gottheit als Vater der Götter und Menschen, als Wurzel und nie versiegender Quell der gesammten Weltschöpfung und ihrer regelmässigen Fortdauer gepriesen, und zugleich das Wesen der Urgottheit und der aus ihr hervorgegangenen Welt als nach der Zahl geordnet dargestellt, ja die Urgottheit selbst „heilige Zahl" genannt wird. Proklus[950] sagt nun zwar blos ganz allgemein, diese zahlensymbolische

Stelle sei aus einem pythagoreischen Gesange (ὕμνος), und in der That beginnt ja die „heilige Sage“ mit den Worten: „Ich will den Geweiheten singen“; Hierokles[951] aber in seinem Kommentar zu den „goldenen Sprüchen der Pythagoreer“ sagt ganz genau und bestimmt, sie finde sich „in der dem Pythagoras zugeschrie„benen heiligen Sage“ (ἱερὸς λόγος), in welcher die Gottheit als Zahl der Zahlen besungen werde (ὑμνεῖται). Diese von Hierokles dem Pythagoras zugeschriebene heilige Sage war also ebenfalls ein Gedicht, wie dies zu den angeführten Versen stimmt. Auch die von Hierokles gemeinte heilige Sage in Versen kann also keine andere seyn, als die „orphische heilige Sage“, die sogenannten orphischen Epen, welche von den bisher angeführten Zeugnissen ausdrücklich dem Pythagoras beigelegt werden. Der fragliche locus classicus über die pythagoreische Zahlensymbolik stand also wirklich in den „sogenannten orphischen Gedichten“. So auffallend dies nun lautet, so wird es doch auch durch eine bei Jamblich erhaltene Nachricht[952] bestätigt, welche ausdrücklich versichert: „dass von der pythagoreischen „Zahlen-Theologie ein ganz klares und zweifelloses „Beispiel sich bei Orpheus finde“.

Diese Zurückführung der pythagoreischen Zahlen-Symbolik auf Orpheus, d. h. auf die sog. orphischen Gedichte, die gewöhnlich dem Orpheus beigelegte heilige Sage, wird nun noch durch eine Schrift aus der ältesten pythagoreischen Schule erhärtet, von der uns ein günstiger Zufall die Eingangsworte erhalten hat. Diese Schrift hatte ebenfalls den Titel einer „heiligen Sage“ oder einer „Abhandlung über die Götter“,[953] und war nach den erhaltenen Angaben und Auszügen[954] eine schon sehr in's Einzelne gehende Ausführung der pythagoreischen Zahlen-Symbolik, und zwar schon ganz in jener mystisch spielenden Richtung, die bei den Späteren so vielen Unsinn zu Tage gefördert hat, und hauptsächlich in einer minutiösen

Aufspürung von Zahlen-Verhältnissen bestand, die in allen möglichen Dingen nachgewiesen und mit hochtönenden Götternamen belegt wurden, je nachdem sie in den Wirkungskreis einer oder der andern Gottheit zu fallen schienen. Aus dieser theologischen Bezeichnungsweise der Zahlen-Verhältnisse, welche in den zahlen-symbolischen Auszügen der Späteren eine so grosse Rolle spielen, erklärt sich daher, wie eine wesentlich in Nachweisung von Zahlen-Verhältnissen sich herumdrehende Schrift den Titel einer Abhandlung über die Götter, einer „heiligen Abhandlung“, führen konnte. Die erhaltenen Fragmente zeigen, dass sie in Prosa und dorisch geschrieben war, also in der herrschenden Mundart Unteritaliens und Siciliens, was auf einen geborenen Grossgriechen, einen Italioten oder Sikelioten, als Verfasser hinweist. Hiermit stimmt nun auch die historische Ueberlieferung,[955] nach welcher „namhafte und glaubwürdige Mitglieder der pythagoreischen Schule selbst (ἔνιοι τοῦ διδασκαλείου ἐλλόγιμοι καὶ ἀξιόπιστοι) versichern, die Schrift sei von Telauges, dem jüngsten Sohne des Pythagoras, der, ein geborener Italiote, auch später fortwährend in Unteritalien und Sicilien sich aufhielt, und diese Schrift aus den seiner Schwester Damo hinterlassenen und auf ihn vererbten Papieren seines Vaters abgefasst haben soll, weswegen er denn auch den Inhalt derselben, nach mehrfach erwähnter pythagoreischer Sitte, nicht sich, sondern seinem Vater Pythagoras zuschrieb.[956] Dies mag denn Veranlassung geworden seyn, dass die Schrift von den Späteren auch geradezu dem Pythagoras beigelegt wurde.[957] In dieser Schrift leitet nun Telauges die Zahlen-Theologie des Pythagoras, insbesondere jenen oben berührten Satz der „heiligen Sage“: „dass die ewige Wesenheit der Urzahl, „der Urgottheit, die vorherwissende und vorbedachte „Ursache der ganzen Schöpfung, der Welt und der Götter, „und die Wurzel ihrer Fortdauer sei“, geradezu von dem Unterrichte her, den Pythagoras bei seiner Aufnahme in

die von Orpheus gestifteten Weihen zu Libethri durch den dortigen Weihepriester Aglaophamus empfangen habe.[958] Die Richtigkeit dieser Angabe, an sich höchst problematisch, ist vollkommen gleichgültig, und kann ruhig dahingestellt bleiben; die Stelle beweist aber jedenfalls, dass schon zu des Telauges Zeit, also schon in der ältesten pythagoreischen Schule die symbolische Zahlentheologie als ein Theil des orphischen Ideenkreises betrachtet wurde; offenbar weil Telauges ihren eben besprochenen Fundamental-Satz selber nur aus den orphischen Gedichten, der „heiligen Sage", kennen gelernt hatte, indem er wohl nicht mehr den persönlichen Unterricht seines Vaters geniessen konnte. Denn da er bei dessen in beinahe hundertjährigem Alter erfolgten Tode noch minderjährig war, so musste Pythagoras wohl längst nicht mehr lehrfähig seyn, als Telauges anfing lernfähig zu werden. Der Schluss also, den schon die Alten aus dieser Stelle der telaugischen Schrift ziehen: „ihr Verfasser habe den Ausgangspunkt (ἀφορμάς) und die Grundideen zu seiner Abhandlung aus der sogenannten „Orphischen heiligen Sage" entnommen, aus einem „nur den Eingeweiheten zugänglichen Heiligthume", wie sich der alte Berichterstatter ausdrückt,[959] dieser Schluss hat seine volle Berechtigung. Es kann also nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, dass die Fundamental-Lehre der pythagoreischen Zahlen-Symbolik in den sogenannten orphischen Epen, der sogenannten orphischen heiligen Sage stand. Dann aber wird der weitere Schluss: dass nur Pythagoras der Verfasser dieser orphischen heiligen Sage seyn konnte, ganz unabweisbar. Denn die Anfänge der pythagoreischen Zahlen-Symbolik in einer authentischen Schrift des Orpheus wären eine so befremdende Erscheinung, — der Gedanke, dass diese Zahlensymbolik wirklich von Orpheus herrühre, aus einer schon so frühen Zeit des griechischen Alterthums, dem 16. Jahrhundert vor Chr. G., hat etwas allen geschichtlich bekannten Kultur-Verhält-

nissen so sehr Widersprechendes, so innerlich Unmögliches, dass ein Gedicht, welches diese Lehre enthält, nothwendig nicht dem Orpheus, sondern nur dem Pythagoras zugeschrieben werden kann.

Nach allen diesen übereinstimmenden Zeugnissen hat also die sogenannte orphische „heilige Sage" den Pythagoras zum Verfasser. Diese Auflösung des Räthsels hat die grösste innere Wahrscheinlichkeit; sie stimmt so wohl mit allem bisher Vorgetragenen, und beruht zugleich auf so gewichtigen äusseren und inneren Gründen, dass neben ihr jene andere vereinzelte Angabe: die orphische heilige Sage rühre von dem Sammler und Herausgeber der alten Orakel, von Onomakrit, her, als eine in jeder Beziehung unbegründete und unbeweisbare Vermuthung ganz verschwindet. Schon das Missverhältniss in der Zahl, noch mehr aber im Gewichte der Zeugnisse auf beiden Seiten würde durchaus gegen Onomakrit sprechen, während der geschichtliche Zusammenhang, in welchem die orphische heilige Sage mit der pythagoreischen Schule steht, allein schon auf irgend eine nähere Beziehung zu Pythagoras hinwiese, auch wenn die überlieferten Zeugnisse weniger bestimmt lauteten. Diese sehr gewichtigen Zeugnisse werden aber im Fortgange unserer Untersuchungen auch noch durch so unwiderlegliche innere Gründe bestätigt werden, dass es einer besonderen Bestreitung der onomakritischen Autorschaft gar nicht bedarf; obgleich diese bekanntlich auch in neuerer Zeit durch den gelehrten Sammler der orphischen Fragmente, durch Lobeck, wieder aufgestellt worden ist.

Diese „orphische heilige Sage" des Pythagoras war nun sehr ausgedehnt, denn sie bestand nach des Suidas Angabe aus 24 Gesängen, Rhapsodien;[960] es war also eine förmliche Epopöe[961] von dem Umfangs der Ilias und Odyssee; denn sie wurde von den späteren Neuplatonikern, gleich den homerischen Gedichten in ausgedehnten Kommentaren Vers für Vers, Gesang nach Gesang ausgelegt

und erklärt. So heisst es z. B. in der Lebensbeschreibung des Proklus,[962] dass dieser auf Andringen seiner Schüler, wenn auch nicht einen vollständigen Kommentar über das ganze orphische Gedicht, doch wenigstens zum Kommentar des Syrian kurze Scholien verfasst habe, „und auf diese „Weise", so heisst es wörtlich weiter, „entstanden von „ihm Scholien zum Orpheus und Anmerkungen zu nicht „wenigen Versen, wenn er dies auch nicht zu der „ganzen Göttersage oder zu allen Rhapsodien that".

Derartige Kommentare sind uns nun eben so wenig wie das Gedicht selbst erhalten worden; wir müssen uns vielmehr aus den Anführungen einzelner Stellen des Gedichtes eine Vorstellung von dem Ganzen zu bilden suchen. Dieses Mosaikbild wird aber dadurch ermöglicht und erleichtert, dass diese Anführungen sehr zahlreich und zum Theil ausführlicher sind, da das Gedicht bei den späteren Griechen, und besonders in den Zeiten des sinkenden griechischen Alterthums, als die Hauptschrift der hellenischen Theologie in höchstem Ansehen stand;[963] das Gedicht selbst hiess die „orphische Theologie", oder auch die „orphische Epopöe und Theologie",[964] und ihr Verfasser, — natürlich in der Meinung der Mehrzahl Orpheus selbst, — hiess auszeichnungsweise der Theologe.[965] Es wurde förmlich studirt, und in den Philosophenschulen interpretirt und kommentirt, und von seinen eifrigsten Verehrern geradezu auswendig gelernt,[966] ja es war so populär, dass es, wie die Bibel bei uns, ganz allgemein der Jugend, selbst den Mädchen, in die Hand gegeben wurde, offenbar um auf diese Weise mit der Lektüre auch den Religionsunterricht zu verbinden.[967] Es wurde selbst zum Gegenstand religiös-theatralischer Darstellungen gemacht; wie z. B. in der Lebensbeschreibung des Apollonius von Tyana, des schon früher erwähnten Restaurators der pythagoreischen Philosophie und Lebensweise, erzählt wird, Apollonius habe grossen Anstoss daran genommen, dass während seines Aufenthaltes in Athen bei einer

theatralischen Vorstellung im Piräus Stücke aus der Epopöe und Theologie des Orpheus unter musikalischer Begleitung vorgetragen, und von Schauspielern, in Masken von Horen und Bacchantinnen, pantomimisch getanzt worden sei, eine profanirende Vermischung des Religiösen und Theatralischen, die so sehr seinen Unwillen erregte, dass er das Theater verliess.[968]

Der theologische Lehrbegriff des orphischen Gedichtes war daher für die Neuplatoniker geradezu eine der Quellen ihrer religiös-philosophischen Spekulation,[969] und machte nicht blos einen Gegenstand gelehrt-dogmatischer Schriften, förmlicher Dogmatiken, aus, sondern wurde auch bei religös-dogmatischen Erörterungen, förmlich wie die Bibel bei uns, als Lehr-Autorität, als göttliche Offenbarung[969] unausgesetzt citirt; und gerade diese Sitte ist es, der wir die zahlreichen Anführungen orphischer Stellen verdanken, welche uns die vorliegenden Untersuchungen über das orphische Gedicht und den in ihm enthaltenen Ideenkreis möglich machen. Von solchen Darstellungen des orphischen Lehrbegriffes werden z. B. die des Hieronymus und Hellanikus erwähnt, und zugleich wird bemerkt, worin sie von der gewöhnlichen orphischen Theologie, d. h. von der später allgemein angenommenen, nach der neuplatonischen Lehre umgemodelten Auffassungsweise abweichen.[970] Denn die Neuplatoniker machten es mit dieser orphischen heiligen Sage, trotz ihrer hohen Verehrung für dieselbe, ganz wie alle übrigen religiösen Partheien mit ihren heiligen Schriften auch: sie legten den gerade herrschenden Lehrbegriff in dieselbe hinein, so dass die Darstellungen des orphischen Lehrbegriffes nach den Ansichten der Verfasser und den herrschenden Schulansichten eben so verschieden ausfielen, wie bei uns unsere dogmatischen Lehrbegriffe. Jeder las in den orphischen Gedichten seine eigenen Meinungen, oder die seiner Zeit und Schule. Es wird also wohl kein grosser Verlust seyn, dass auch von diesen Darstellungen der orphischen Theologie keine auf uns gekommen ist.

Dieselbe willkührliche, nach einem späteren dogmatischen Ideenkreise interpretirende Auffassungsweise zeigt sich nun auch bei den Anführungen einzelner Stellen des Gedichtes, und es gehört zu den selteneren Fällen, dass eine angeführte Stelle nach ihrem einfachen Wortsinne ausgelegt wird; auch die Exegese der Neuplatoniker ist, wie die aller religiösen Partheien, dogmatisch deutelnd und für das Verständniss der Urschrift selbst fast gänzlich ohne Werth. Sehr häufig ist diese Exegese ein wahrer Wust von spekulativem Unsinn, wie ihn nur der Aber- und Ueber-glaube einer sinkenden Kultur und die gezwungenen, dogmatisch allegorisirenden Interpretationskünste einer Parthei hervorbringen können, die von den Wogen der Zeit schon halb weggespült im Vorgefühle ihres Unterganges mit den letzten Anstrengungen um ihr Dasein kämpft.[971] Man muss also die überlieferten Fragmente nur in ihrem eigenen Wortsinne auffassen, und ihr Verständniss hauptsächlich dadurch zu erlangen suchen, dass man sie ihrem inneren Zusammenhange gemäss zu einander ordnet, und so ein Gesammtbild des Ideenkreises, zu dem sie gehören, zu gewinnen sucht.

Eine solche ordnende Zusammenstellung aller Fragmente zeigt nun, dass diese „heilige Sage", ihrem grossen Umfange gemäss, wirklich ein ausführliches theologisches System enthält, wie wir sagen würden: eine förmliche Dogmatik; einen religiösen Ideenkreis, der mit der Lehre von der Urgottheit und der Weltentstehung beginnt, und mit einer Lehre von den letzten Dingen: einer Darstellung der Unterwelt und des Lebens nach dem Tode, schliesst; also ein vollständiger religiöser Ideenkreis ganz in der nun schon so oft vorgekommenen, allen alten Denkern und Ideenkreisen gemeinschaftlichen Form eines Weltepos. Einem ausdrücklichen alten Berichte zu Folge,[972] der von den erhaltenen Bruchstücken bestätigt wird, enthielt die heilige Sage eine Theogonie (*θεογονία*), eine Lehre von der Götter-Entstehung, aus der Urgottheit nämlich, wie

wir sogleich sehen werden, — eine Weltschöpfungslehre (*κόσμου κτίσιν*), was Beides in den alten Ideenkreisen, wie im ersten Theile nachgewiesen wurde, identisch ist, da die Theile der Welt selber als beseelte und intelligente göttliche Wesen aufgefasst werden, und auch die rein geistig gedachten Gottheiten, die Dämonen, mit der Welt gleichzeitig entstehen. Nach den vorhandenen Bruchstücken knüpfte sich unmittelbar an die Götter- und Welt-Entstehungslehre die Darstellung des Götterkampfes, eines Krieges der mit der Welt entstandenen Dämonen unter einander; und in Folge dieses Götterkampfes liess dann das Gedicht die Entstehung des Menschengeschlechtes eintreten, d. h. die Bestrafung der besiegten Dämonen durch ihre Einschliessung in menschliche Leiber, welche zu diesem Behufe durch die Gottheit gebildet wurden (*πλαστουργία ἀνθρώπων*). An die Entstehung des Menschengeschlechtes reihten sich dann, den vorhandenen Bruchstücken zu Folge, die Schicksale der eigentlichen sagengeschichtlichen Gottheiten, der Kroniden, bis zur Geburt des jüngsten der Götter, des Dionysos, seinem durch die Titanen erfolgten Tode, seiner Wiederauferweckung durch Zeus, und seiner Einsetzung zum Vorsteher und Beherrscher der Unterwelt. Eine Schilderung der Unterwelt und der dort stattfindenden Belohnung und Bestrafung schloss sich naturgemäss hier an, und noch vorhandene Bruchstücke gehören durch ihre Verbindung mit der Dionysossage offenbar hierher; andere dagegen scheinen einem selbstständigen Dichtwerke: einer Niederfahrt in den Hades, anzugehören, welche ebenfalls dem Orpheus oder dem Pythagoras beigelegt wird.[973] Zu ewiger Sicherung seiner Herrschaft nimmt dann Zeus die ganze Welt in sich auf, und mit dieser Verschlingung der Welt (*κατάποσις*) durch Zeus, und der Verkündung seiner unauflöslichen Verbindung mit der Welt schliesst dann die Darstellung der Glaubenslehre. Dieser Abschluss ist im höchsten Grade überraschend, weil er durchaus nicht im

dogmatischen Ideenkreise selbst begründet ist, sondern nur als absichtliche und wohlüberlegte Einkleidung eines philosophischen Gedankens erscheint. Denn Zeus, in dem bisher geschilderten populären griechischen Glaubenskreise ganz menschenähnlich gedacht, wird hier nun geradezu als Weltseele dargestellt, deren riesigen Leib das Weltall, nach der Vorstellungsweise der Alten die Weltkugel, bildet. Diese Schilderung der Gottheit in ihrer Verbindung mit der Weltkugel gehört aber, trotz der Fremdartigkeit ihrer Grundanschauung, zu dem Erhabensten, was die philosophische Dichtung des Alterthumes aufzuweisen hat.

Eine Vorstellung von der ungefähren Vertheilung dieses Stoffes in die 24 Rhapsodien gewährt die Angabe,[974] dass die Entstehung der Giganten aus dem Blute des Uranos, und demgemäss der erste Götterkrieg, die Empörung des Kronos und der Giganten gegen den Uranos, der erste grosse Giganten- und Titanen-kampf, von Orpheus im 8. Buche der heiligen Sage besungen worden sey.[974] Die früheren Gesänge enthielten also die Lehre von der Urgottheit, die aus ihr hervorgehende Entstehung der Welt nach ihren einzelnen als selbstständige göttliche Wesen aufgefassten Theilen, und die mit der Welt zugleich erfolgende Entstehung der rein geistigen Wesen, der Dämonen; also die eigentliche Kosmogonie und Theogonie. Die Schilderung der Götterkämpfe wird wohl mehrere Gesänge eingenommen haben; denn aus den Nachahmungen der späteren griechischen und römischen Dichter lässt sich wohl schliessen, dass dieser Theil der Dichtung besonders hervorragend gewesen sey: wie denn der Gegenstand allerdings von einer gewissen Grossartigkeit ist, und einer selbst dichterischen Darstellung wohl fähig. Die nach den Götterkämpfen eintretende Bestrafung der besiegten Dämonen, d. h. die Bildung von menschlichen Leibern, in welchen die Dämonen ihre Vergehen büssen sollten, die Entstehung des Menschengeschlechtes, mochte demnach in die Mitte des Gedichtes fallen, in den 12. Gesang ungefähr. Etwa mit dem 13. Gesange begann sodann die Göttergeschichte der Kroniden, also die eigentliche Sagengeschichte, die aus den ägyptischen Sagen von Osiris und seiner Familie hervorgegangen war, bei den Griechen aber, durch lokale und nationale Akkomodation vielfach umgebildet und mit nationalgriechischen Sagen verflochten und untermischt, geradezu den Haupttheil der späteren griechischen Götterlehre ausmachte. Dieser wesentlich mythologische Stoff füllte also offenbar einen grossen Theil der letzten Hälfte des Gedichtes aus bis gegen die 20. Rhapsodie hin. Den Inhalt der letzten Gesänge muss dann die ausführliche Geschichte des Dionysos gebildet haben, da er als die Hauptgottheit des orphischen Weihedienstes natürlich auch für die orphische heilige Sage eine ganz besondere Wichtigkeit haben musste. Die erhaltenen Fragmente zeigen denn auch, dass seine Geburt, Erziehung, Zerreissung, Tödtung, seine Wiederauferweckung, seine Rückkehr in den Himmel, und seine Einsetzung zum Herrscher der Unterwelt des Genaueren geschildert waren. Hieran schloss sich naturgemäss die Darstellung der Unterwelt, der von Dionysos als Todtenrichter verhängten Bestrafungen und Belohnungen, ähnlich wie die homerische Schilderung von den Strafen des Sisyphus und Tantalus und von dem glücklichen Leben der Abgeschiedenen auf den Inseln der Seligen. Den letzten Gesang schloss dann endlich die oben besprochene Kataposis.

Auf diese Weise umfasste also die „heilige Sage“ den gesammten religiösen Ideenkreis, und verdiente den Namen einer Theologie (Götterlehre), Theomythie (Göttersage), Theogonie (Götter-Entstehungslehre) mit vollem Rechte; sie war eine förmliche Dogmatik.

An diesen ausführlichen dogmatischen Theil schloss sich aber auch als eine Art von Prolog oder Epilog noch ein moralischer an, die schon oben besprochenen „Diatheken,

Lebensregeln", die uns am besten Justin aufbewahrt hat, die uns aber auch Clemens von Alexandrien und Eusebius, und zwar ausdrücklich als zur „heiligen Sage" gehörig überliefern. Sie hatten die Form einer Anrede an Jünglinge, insbesondere an einen angeblichen Musäus, dem dies heilige Buch, die „heilige Sage", zum eifrigen Studium an's Herz gelegt wird, mit der Ermahnung, einzig Gott vor Augen zu haben und auf dessen Pfaden zu wandeln. Zu diesem Behufe wird der Gottesbegriff nochmals in einer sehr schönen und erhabenen Weise dem Gemüthe des Angeredeten eingeprägt, indem die Darstellung sich bis zu einer Anrufung Gottes in förmlicher Gebetsform steigert. Dann geht das Gedicht durch die Aufforderung, sich die so geschilderte Gottheit durch eine sittliche Umkehr geneigt und gnädig zu machen, zum Vortrag der Sittengebote, der eigentlichen Lebensregeln über. Gerade hier aber brechen nun die Fragmente bei Justin ab, und die eigentlichen „Lebensregeln", die mit dieser Wendung eingeleitet sind, fehlen. Sie sind aber glücklicher Weise anderwärts, in dem Kommentar des Hierokles über die „goldenen Sprüche der Pythagoreer" erhalten; denn diese goldenen Sprüche, welche eine zusammenhängende Reihe von sittlichen Vorschriften bilden, die mit den fundamentalsten Geboten der Verehrung der Götter, der Heilighaltung des Eides u. s. w. beginnen, dann zu allgemeineren Lebens- und Sitten-regeln und zu einer Art Theodicee rücksichtlich des Uebels auf der Welt übergehen, und mit der Aussicht auf die endliche ewige Seligkeit schliessen, sind offenbar nichts Anderes, als eben jene „Lebensregeln, Diatheken", wie sie Justin nennt, selbst, von denen die Kirchenväter, ihren Zwecken gemäss, eben nur die Einleitung, die Darstellung des Gottesbegriffes, hervorheben. Gedankengehalt, Sprache, Versbau und Styl sind mit denen der Justinischen Fragmente so völlig identisch, dass über die Zusammengehörigkeit beider Theile gar kein Zweifel obwalten kann.

Auch dieser Theil des Gedichtes gehört zu dem Schönsten, was wir aus dem Alterthume besitzen. Er enthält einen Gottes-Begriff von einer Reinheit und Würde, die wahrhaft überraschend sind, dargestellt mit einer Innigkeit des Gefühles und einem Schmuck dichterischer Phantasie, welche dem Schwunge der schönsten Psalmen gleich kommen; die Sittenregeln athmen die reinste Gesinnung, und sind von einer so treffenden Wahrheit, dass sie nur in einem gereiften Gemüth und in einem klar und weit sehenden Geist, als Frucht reicher Lebenserfahrungen entstehen konnten; insbesondere die Ermahnung zur Selbstständigkeit des Urtheilens und Handelns, die Vorschriften zur sittlichen Selbsterziehung, die Rechtfertigung der göttlichen Weltregierung rücksichtlich des vorhandenen Uebels und der menschlichen Leiden, und die Anweisung zur Erlösung des Geistes wenigstens aus den vom Menschen selbst verschuldeten Leiden, alle diese Vorschriften sind auch noch heute geeignet, das Nachdenken dauernd anzuregen. Hinter diesem Inhalte bleibt der Styl nicht zurück; obgleich, der Einkleidung einer Anrede an Jünglinge gemäss, in einem einfach belehrenden populären Tone gehalten, wie er dem älteren Manne gegen junge Leute und Schüler zukommt, ist er doch durchgängig von männlich gedrungener Kürze, die richtigen und scharfen Gedanken mit den knappesten und treffendsten Worten eben nur andeutend, und erhebt sich, je nach der Natur des Gegenstandes, selbst zu grossartiger Erhabenheit, ja zu lieblicher Anmuth. Dies Alles, wie man zugeben wird, sind Eigenschaften so hervorragender Art, dass sie diese so lange im Moder der Vergessenheit unbeachtet gelegenen Verse zu einer wahren Perlenschnur sittlich- und religiöswerser Lehren machen. Die schon oben berührte Schilderung der Gottheit als Weltseele, die mit der riesigen Weltkugel als ihrem Körper umkleidet ist, am Schlusse des dogmatischen Theiles der Dichtung, und die „Lebensregeln" dieser Anrede, tragen daher in eigenthümlichstem

Gepräge den Stempel eines nicht alltäglichen Geistes, und machen nicht allein dem Pythagoras, sondern auch der Bildung des sechsten Jahrhunderts vor Chr. G. eine unerwartete Ehre.

Nachdem wir so die orphische heilige Sage nach Herkunft, Inhalt und Umfang im Allgemeinen kennen gelernt haben, können wir zur Darstellung des Einzelnen übergehen; und zwar beginnen wir zunächst mit dem dogmatischen Theil, auf welchen wir dann den moralischen folgen lassen.

Obgleich eine Dogmatik an und für sich gewöhnlich nicht zu den durch inneren Reiz fesselnden Gegenständen gezählt wird, und mit ihren Ansprüchen eher an die Geduld des Lesers angewiesen ist, so ersetzt der spröde Stoff Das, was ihm etwa an eigenem Reiz abgehen möchte, reichlich durch seine hohe geschichtliche Wichtigkeit. Denn die Fragmente dieser heiligen Sage sind der einzige Ueberrest des Alterthums, der uns, um die gewöhnliche Ausdrucksweise zu gebrauchen, die heidnische Glaubenslehre, wie sie im 6. Jahrhundert vor Chr. G. entwickelt war, in den Worten des Alterthums selbst, also völlig unverfälscht und echt kennen lehrt. Für Viele, selbst Gelehrte, hat es etwas Befremdendes und fast Anstössiges, wenn sie von einer heidnischen Gläubenslehre reden hören, die von Hellenen ausgehen soll, und gar aus einer so frühen Zeit; nicht etwa erst aus der späteren, schon sinkenden und entartenden antiken Kultur, aus den Zeiten der Neuplatoniker, — mit deren religiösem Ueberhange, ja Aberglauben, unsere Vorurtheile sich schon eher vertragen, — sondern vielmehr aus der beginnenden Blüthezeit des griechischen Geisteslebens. Denn, dass der Grieche aus seinem Götterglauben Ernst gemacht und mit seiner „Mythologie“ wirklich religiöse Ideen verknüpft habe: den Glauben an eine göttliche Weltregierung und ein Leben nach dem Tode mit Belohnung und Bestrafung der irdischen Handlungen, und dass

mit diesen Ideen alle die religiösen Institute verbunden gewesen seyen, welche auch bei uns aus denselben hervorgehen: eine eifrig gepflegte Gottesverehrung sammt allen den mit ihr zusammenhängenden, wie wir sagen würden, kirchlichen Einrichtungen zur Sicherung der ewigen Seligkeit durch religiöse und sittliche Weihungen und Sühnungen, — ja dass sich gar die erwachende philosophische Spekulation an einen solchen religiösen Ideenkreis angeschlossen und aus ihm hervorgebildet habe, das alles sind Vorstellungen, welche den Vorurtheilen unserer heutigen Schulen höchlich widerstreben. Es ist also in doppeltem Grade anziehend, alle diese nach unseren Vorstellungen den Griechen als Heiden so ferne liegenden Ideen durch diese Fragmente in ihrer anbürtigen, ursprünglichen und volkseigenen Form genauer kennen zu lernen. Sie machen in der That in ihrem ächt und rein griechischen Gewande einen höchst überraschenden Eindruck; es ist zuweilen, als wenn bekannte Physiognomien der Gegenwart aus der Vermummung eines fremden antiken Kostümes heraus uns anblickten. Schade, dass die Verse, in denen sie uns überliefert werden, in einem zu guten alten Griechisch abgefasst sind, sonst würden unsere feinnasigen Kritiker den christlichen oder jüdischen Ursprung bald herausgewittert haben. Aber leider muss selbst Lobeck, den seine gründliche Abneigung vor diesen von ihm selbst gesammelten Fragmenten und sein wohlverdienter Ruf als strenger Philologe der alten Schule über jeden Verdacht der Partheilichkeit hinausheben, von einem besonders schönen Fragmente hingerissen in das Geständniss ausbrechen: „In diesen Fetzen ist Nichts, was nach einer christlichen oder jüdischen Schusterbude röche, sondern im Gegentheil die Verse sind sorgfältig ausgearbeitet, und die Worte wohlgewählt.“[975] An höchst anregenden Parallelen wird es dem denkenden Leser also nicht fehlen.

Die heilige Sage begann[976] mit einer Anrufung an die Sonne, als die Urquelle nicht blos des physischen,

sondern auch des geistigen Lichtes, aus deren Eingebung der Inhalt des Gedichtes herrühre:

Leto's Sohn, o Herr, fernstrahlender starker Erleuchter,
Alleserkundender Späher, der Götter und Menschen Beherrscher,
Helios, der Du hehr auf goldenen Fittigen schwebest
Diese vom Himmel entstammte Verkündigung hörte von Dir ich,
Und Dein Ausspruch ist's, dess ruf' ich Dich, Herrscher, zum Zeugen.

Gleich dieser Eingang versetzt uns in den reinen unveränderten ägyptischen Ideenkreis. Helios, der Sonnengott, der fernhinstrahlende, Alles sehende, Götter und Menschen beherrschende Lichtgott, erscheint als Sohn der Leto oder Reto, der Weltordnung; und von ihm, dem Urheber aller Erleuchtung stammt auch die in diesem Gedichte verkündigte Lehre, die also ausdrücklich auf göttliche Eingebung und Offenbarung zurückgeführt wird. Beide Sätze sind ächt ägyptisch. Die in Aegypten zu Buto verehrte Leto war nur eine andere Form der Göttin des Urdunkels, der Nacht, d. h. der Pascht, des dunkeln unendlichen Raumes, eines der vier göttlichen Urwesen, das zugleich Hüterin der gesammten Weltordnung (daher der Name Re-to: Wächterin der Welt), d. h. Schicksals-Gottheit war,[977] und die Sonne, Helios, heisst ihr Sohn, als aus der Urgottheit, dem Urdunkel hervorgegangen. Als höchster Lichtgott, Thot Trismegistos, wurde aber die Sonne, Re, von den Aegyptern als Urquell aller physischen und geistigen Erleuchtung, als Urheber aller menschlichen Erkenntniss betrachtet,[978] von welchem Thot der zweimal grosse, die zweite Lichtgottheit, der Mond, und der einmal grosse Thot, Hermes, der Vorsteher aller menschlichen Künste und insbesondere der Priesterwissenschaft, erst ihre Erleuchtung, ihr Licht und ihr

Wissen empfangen, und dann den Sterblichen spenden. Durch diese Zurückführung aller menschlichen Erkenntniss auf die Lichtgottheiten, die drei Thote, und insbesondere auf die höchste derselben, den dreimal grossen Thot, die Sonne, als den Urquell aller Erleuchtung, geben die Aegypter dem menschlichen Wissen einen göttlichen Ursprung, und die Lehre von der Herkunft des menschlichen Wissens, und insbesondere des religiösen, aus einer göttlichen Offenbarung, ward zuerst von den Aegyptern aufgestellt. Demgemäss leitet also auch Pythagoras den Inhalt der heiligen Sage, den er nicht als sein Eigenthum, nicht als von ihm selbst erdacht, sondern als eine göttlicher Offenbarung zugeschriebene, durch den Glauben geheiligte religiöse Ueberlieferung betrachtet wissen will, von der Erleuchtung und Eingebung des Sonnengottes her.

Nach dieser Einleitung begann die eigentliche Darstellung des Glaubenskreises naturgemäss mit der Lehre von der Urgottheit als dem einzigen von Ewigkeit her Vorhandenen, Unentstandenen, das keinen Grund, keine Ursache mehr ausser sich hat, sondern „Sein selbst Grund" ist (*αὐτογενής*), wie es in der heiligen Sage heisst.[979] Ferner beweisen die ausdrücklichen eigenen Worte der heiligen Sage: „aus der Gottheit selbst sei das Weltall entsprungen,"[980] aus ihr sei alles Geschaffene hervorgegangen,[981] sie sei die Quelle der ewig strömenden Schöpfung,[982] „das Weltall sei ihr Leib, den sie belebe und beseele,[983] und sei ihr in Allem ähnlich,"[984] dass Pythagoras gleich den Aegyptern die Gottheit geradezu als die Ursubstanz des Weltalles betrachtete, und demgemäss auch alle Grundbestandtheile des Vorhandenen in ihr zusammenfassen musste. Diese Schlussfolgerung bestätigt sich denn auch. Es wurde schon im früheren Theile dieses Werkes bei der Auseinandersetzung der ägyptischen Lehre[985] darauf hingewiesen, dass auch die orphischen Gedichte jene so auffallende und eigenthümliche

ägyptische Vorstellung von vier zu einer Kollektiv-Einheit verbundenen göttlichen Urwesen enthalten, indem sie gleich den Aegyptern den Urgeist und die Urmaterie, die gränzenlose Zeit und den unendlichen Raum in dem Begriffe der Urgottheit zusammenfassen, und diese daher ausdrücklich Tetraktys (τετρακτύς), d. h. Vierfaltigkeit, Viereinigkeit nennen. Und in der That kommt in den uns erhaltenen Fragmenten der heiligen Sage die Tetraktys zweimal vor; einmal in jener oben[949] schon besprochenen Fundamental-Stelle über die Zahlensymbolik, welche nicht allein die Tetraktys nennt, sondern auch den Begriff selbst in den wesentlichsten Zügen erklärt; und sodann in einer anderen Stelle derselben Diatheken, wo als feierlichste Betheuerung derjenige Gott, — der höchste Lichtgott, — angerufen wird, welcher unserem Geiste die Vierfaltigkeit, den Urquell der ewig strömenden Schöpfung, offenbart habe;[986] das sprechendste Zeugniss für die hohe Wichtigkeit, welche Pythagoras diesem Urgottheitsbegriffe beilegte. Demgemäss finden sich denn auch in den orphischen Fragmenten selbst die vier Urwesen in ihrer streng ägyptischen Begriffsform, ja selbst zum Theil in ihrer hieroglyphischen Darstellungsweise ganz genau wieder; obgleich, wie schon im ersten Theil dieses Werkes gezeigt wurde,[987] die späteren Berichterstatter, nicht blos die eigentlichen Darsteller des orphischen Lehrbegriffes, jene oben schon besprochenen Verfasser der sogenannten orphischeu Theologien, sondern die sämmtlichen Neuplatoniker überhaupt, diese Vierfaltigkeit zu einer Dreifaltigkeit verstümmeln, weil sie die Grundideen ihrer eigenen Schule: die zoroastrischen Begriffe der Urzeit (Zeruana akarana), des guten Principes: des Lichtes (Oromasdes) und des bösen: der Finsterniss (Ariman) durchaus in den Orphiken wiederzufinden streben. Es wurde dort schon nachgewiesen, dass sie zu diesem Behufe bald das eine, bald das andere dieser vier Urwesen auslassen, glücklicher Weise

jedoch nicht übereinstimmend eins und dasselbe, so dass sich durch die einfache Vergleichung ihrer eigenen verschieden verstümmelten Darstellungen die zu Grunde liegende Vierzahl ohne alle Mühe wiederherstellen lässt. Zwei von diesen vier Urwesen werden auch hier in den Orphiken, wie bei den Aegyptern, als männlich gedacht: der Urgeist und die Zeit, der unendliche Zeitstrom; die beiden übrigen dagegen, die bei den Aegyptern als weiblich gedacht werden: die Urmaterie und die unendliche räumliche Ausdehnung, die Schicksals-Gottheit, erscheinen bald als weibliche, bald als männliche, bald als sächliche Wesen, je nach dem Geschlechte der verschiedenen die Begriffe bezeichnenden griechischen Wörter;[988] offenbar entschied hierbei der Sprachgebrauch des Griechischen, und es kann diesem Wechsel der Geschlechts-Bezeichnung keine besondere Bedeutung beigelegt werden. Denn dass Pythagoras gleich den Aegyptern die göttlichen Urwesen wirklich zum Theil als aktive, zum Theil als passive Principien auffasste, erhellt daraus, dass er die Urgottheit nach dem Vorgang der Aegypter ausdrücklich als mann-weiblich bezeichnete;[988b] was, wie bei diesen, keinen anderen Sinn haben kann, als dass die Gottheit alle, sowohl aktiven als passiven Ursachen der Erschaffung und Welt-Erzeugung unmittelbar in sich selber trage.

Diese vierfältige Urgottheit, die Tetraktys, betrachtet aber Pythagoras trotz ihrer Zusammengesetztheit als ein Einiges Wesen, als eine Einheit, auch hierin ganz mit den Aegyptern übereinstimmend, ja er hebt diese Einheit mit dem grössten Nachdruck hervor:

> Eine Macht ist, Ein Gott, der gewaltige Urgrund des Weltalls;
> Einer Er, sein selbst Quell; aus dem Einen stammt alles Geschaffne.[989]

Und dann fährt Pythagoras fort:[990]

> Darin tritt er hervor (in dem Geschaffenen,

dem Weltall nämlich; d. h. daraus wird er erkannt); denn Ihn selbst ist der Sterblichen Keiner
Anzuschauen im Stand; Er ist in Dunkel gehüllet
Und wir Sterblichen haben nur blöde sterbliche Augen,
Zu schwach Ihn zu erblicken, den Gott der Alles regieret.
Denn auf das ehrne Gewölbe des Himmels hat er errichtet
Seinen goldenen Thron, und die Erde liegt ihm zu Füssen.

Demnach findet sich also bei Pythagoras auch die ganze Ideenreihe wieder, welche die Aegypter veranlasste, der Urgottheit den Namen Amun, die Verborgene, beizulegen. Da die Urgottheit der alten Weltanschauung zu Folge, ihren wahren Sitz ausserhalb der Weltkugel, in der die Welt umgebenden Unendlichkeit hat, die äusserste Fixsternwölbung aber nach der Vorstellung der Alten ehern und undurchsichtig ist, uns also den Blick in den von der Urgottheit erfüllten unendlichen Raum verwehrt, so können die göttlichen Urwesen, von denen ja der unendliche Raum selber eines ist, von uns nicht unmittelbar wahrgenommen werden, sie sind uns durch den Himmel verdeckt: sie sind die verborgenen Götterwesen, wie die alten Berichterstatter sie nennen (κρύφιος διάκοσμος τῶν θεῶν[990]). Wir können daher das Daseyn der Urgottheit nur aus ihrem Wirken in der Welt erschliessen, und in der That ist ja auch der Urgottheitsbegriff das höchste Erzeugniss eines schon wissenschaftlicheren, gereifteren Denkens.

Auf diesen Urgottheitsbegriff überträgt nun Pythagoras den Namen des Zeus,[991] offenbar nur, weil dieser der höchste war, welchen der populäre griechische Glaubenskreis darbot; gerade so, wie die Griechen auch

den ägyptischen Urgottheitsbegriff, den Amun, Zeus-Ammon nannten; es ist dies eine wahre Verklärung, eine Apotheose des Zeusbegriffes, und Pythagoras widmet ihr einen eignen Abschnitt der heiligen Sage, die früher schon erwähnte Kataposis.[992] Wir werden also später noch genauer auf sie zurückkommen.

Der Urgottheits-Begriff im Allgemeinen ist demnach bei Pythagoras rein und unverändert der ägyptische. Dasselbe gilt auch von dessen einzelnen Bestandtheilen.

Als das erste der göttlichen Urwesen war in der heiligen Sage der Aether (αἰθήρ) genannt, und nicht die Zeit (Χρόνος oder Κρόνος), wie die Neuplatoniker ihrem Systeme zu Liebe wollen.[993] Es erhellt dies aus ihren eigenen Berichten. Sie geben an, dass der Aether in dem orphischen Gedichte auch als Einheit, als Monas (μονάς) bezeichnet werde,[994] offenbar weil ihm völlige Wesens-Einheit, Einartigkeit, absolute Einfachheit beigelegt wurde; denn in der oben citirten Stelle der heiligen Sage über die Tetraktys heisst die Monas unvermischt (ἀκήρατος),[995] d. h. nicht aus verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzt, wie z. B. die Urmaterie, welche Zweiheit genannt wurde, weil man sie aus zwei Bestandtheilen: Wasser und Erde zusammengesetzt dachte; oder wie die Zeit, welche als Dreiheit bezeichnet wurde, weil sie aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besteht; oder wie der Raum, der nach seinen 4 Haupt-Richtungen, den vier Himmelsgegenden Vierheit hiess; oder wie die Weltkugel, welche Zehnheit, Zehnzahl hiess, weil sie nach der Vorstellungsweise der pythagoreischen Schule aus 10 Theilen bestand: dem Fixsterngewölbe, den 7 Planeten-Firmamenten, der Erde und der Gegenerde. Bei diesen Allen, sehen wir, ist es die Anzahl der ihnen beigelegten Bestandtheile, welche die Zahlenbenennung veranlasst; wie denn die Gesammt-Urgottheit selbst wiederum Vierfaltigkeit heisst, weil sie aus einer vierfachen Zahl von selbstständigen Urwesen

zusammengesetzt gedacht wurde: aus der Einheit, dem Geiste, — der Zweiheit: der Urmaterie, — der Dreiheit: dem ewigen Zeitenstrom, — der Vierheit: der unendlichen räumlichen Ausdehnung.

Von der Monas nun berichtet ein älterer Gewährsmann, noch aus dem Zeitraum vor der neuplatonischen Schule, ein Zeitgenosse Sulla's, Alexander Polyhistor,[996] und zwar nach pythagoreischen Quellen, ausdrücklich: „Sie, die Monas, die Einheit, der Geist, sei das Urprincip des Alls, aus der erst die Dyas, die Zweiheit, d. h. die Urmaterie, hervorgehe, welche der Monas, als ihrer bildenden Ursache, unterworfen sei. Diese Angabe wird als vollkommen richtig und ächt pythagoreisch durch die ebenerwähnte Stelle der heiligen Sage bestätigt, worin es heisst: „Die heilige Zahl, die Tetraktys, die göttliche Vierfaltigkeit, gehe hervor, entwickle sich, aus den Tiefen der unvermischten Einheit (μονάς) bis hin zur heiligen Vierheit (τετράς), der unendlichen räumlichen Ausdehnung, und diese gebähre dann die Weltkugel, die heilige Zehnheit.[997]

Dieser als Monas, d. h. absolut einfach und einartig gedachte Aether wird nun aber in einem uns erhaltenen ausführlichen Bruchstücke der heiligen Sage, in der auch schon besprochenen Stelle von Zeus als Urgottheit und Weltseele (in der Kataposis), geradezu für den Geist (νοῦς) erklärt:[998]

Geist, untrüglich und hehr, ist der unvergängliche Aether.

Es ist also eine vollkommen richtige und ächt pythagoreische Notiz, welche sich unter dem Wuste der späteren Zahlensymbolik erhalten hat, wenn berichtet wird:[999] die Monas bezeichne die Gottheit und den Geist. Auch bei Pythagoras finden wir demnach die im ganzen Alterthume verbreitete Vorstellung wieder, dass der Geist Aether sei; und gleich den übrigen alten Denkern: einem Thales, Anaximander, Pherekydes stellt

auch Pythagoras den Geist als Urwesen an die Spitze der zusammengesetzten vierfaltigen Urgottheit.

Diesen Aether, den Geist, denkt sich nun Pythagoras als zunächst mit der unendlichen räumlichen Ausdehnung verbunden, die ja auch eins der göttlichen Urwesen und zugleich Hüterin der in ihr sich bewegenden Weltkugel, Bewacherin der Weltordnung, höchste Schicksals-Gottheit ist:

„Aether und klaffender Raum, nach allen Seiten unendlich;“[1000]

d. h. er denkt sich den Aether als den gränzenlosen Raum erfüllend und dadurch selber in der räumlichen Unendlichkeit allüberall hin verbreitet und an der gränzenlosen Ausdehnung theilnehmend; mit Einem Worte: er denkt den Aether, den Geist, allgegenwärtig, real und räumlich allüberall vorhanden.

Als nothwendige Folge dieser räumlichen und realen Allgegenwart des Geistes legt daher Pythagoras der Urgottheit: „dem in Aether gehüllten Zeus,“ auch absolute Allwissenheit bei:[1001]

„Geist, untrüglich und hehr, ist (dem Zeus, der Urgottheit) der unvergängliche Aether,
„Durch den Alles er höret und wahrnimmt; denn es ist keine
„Rede, es ist kein Ton, kein Geräusch, es ist kein Gerücht selbst,
„Welches den Ohren entginge des Zeus.“

Diesen Urgeist fasst nun Pythagoras als wesentlich aktives Princip[996] auf, als männlich; und ihm kommen offenbar die mit Intelligenz verbundenen Willensthätigkeiten der Urgottheit zu. Denn wenn es von Zeus, der Urgottheit, heisst:[1002] „Vor seinem Willen beuge sich Alles, „nach seinen Geheissen regle sich der Lauf der Gestirne „und der Jahreszeiten, ja ihm gehorchten selbst die „Geschicke, die Schicksals-Gottheiten, so unerweichlich sie „sonst seyen,“ so können sich alle diese Prädikate nur

auf den Urgeist beziehen, da sie lauter geistige, d. h. mit Intelligenz verbundene Willensthätigkeiten enthalten. Ja dem Geiste, dem Aether, wird geradezu die allmächtige Kraft beigelegt, mit welcher die Gottheit, Zeus, das Weltall umfasst und zusammenhält, und so trotz aller Verschiedenheit und Selbstständigkeit der Einzelwesen, das Weltall zu einem einzigen, einheitlichen Einen[1003] macht:

„Rings mit unendlichem Aether umfasst
er (Zeus) das Weltall, und nimmt den
„Himmel in seine Mitte; in ihn die gewaltige
Erde
„Sammt dem Meer und den Wundern all, die der
Himmel umschliesset;
„So umspannt er das All mit unauflöslichem Bande
„Und aus Aether gefügt ist ihm die goldene Kette;
„So dass als Eines das All, und gesondert
doch Jedes bestehet."

Es findet sich hierbei nicht blos die Grund-Vorstellung wieder: dass die Gottheit das Weltall umfasse (περιέχει) und regiere (κυβερνᾷ), sondern Pythagoras spricht auch, was höchst bemerkenswerth ist, das Grundproblem der ganzen pantheistischen Weltanschauung mit vollkommenster Klarheit und Deutlichkeit aus.

Da nun, dem Wesen eines Kollektiv-Begriffes gemäss, in der Vierfaltigkeit, — der Tetraktys, der „heiligen Zahl" der Urwesen nämlich, — gerade wie in unserer Dreifaltigkeit auch, die Gesammtheit keine von ihren einzelnen Bestandtheilen, den einzelnen göttlichen Urwesen, verschiedene selbstständige Existenz, keine eigene Persönlichkeit haben kann, so liegt es in der Natur der Sache, dass der Aether, der göttliche Geist, als der Träger der Intelligenz und des Willens, demnach als das wesentlich herrschende und aktive Princip in der Urgottheit,

unter den göttlichen Urwesen einen Vorrang, ein Primat einnimmt.[1002] Pythagoras geht aber noch weiter, und lässt die übrigen Urwesen, — obgleich denselben, da sie alle gleich ewig und unentstanden sind, eine zeitlich-successive Entstehung nicht beigelegt werden kann, — dennoch aus dem Urgeiste hervorgehen. Er nimmt also eine von aller Ewigkeit her bestehende und durch alle Ewigkeit hin fortdauernde unausgesetzte Erzeugung der übrigen drei Urwesen: der Urmaterie, des unendlichen Raumes und der ewigen Zeit, aus dem Urgeiste an, — eine Vorstellung, die durchaus nichts Widersprechendes in sich trägt, — so dass er dem Gedanken ganz nahe ist, den Urgeist als das eigentlich einzige Urwesen zu betrachten, an welchem die übrigen dreie nur als Wesens-Formen, Daseyns- und Thätigkeits-Weisen aufzufassen wären. Er sagt ausdrücklich:[997]

„Es gehet die heilige Urzahl
(die Tetraktys)
„Aus von der Einheit (des Urgeistes) Tiefen,
der unvermischten, bis dass sie
„Kommt zu der heiligen Vier" (der unendlichen
Ausdehnung).

Wenn also auch bei Pythagoras selbst, wenigstens in den uns erhaltenen Fragmenten der heiligen Sage, die Kollektiv-Natur des Zeusbegriffes durchgängig festgehalten wird, und demgemäss Zeus selbst, die viereinige Urgottheit, vom Geiste, vom Aether noch unterschieden wird, so dass sie nicht selber Geist, Aether, sondern nur mit Geist verbunden, begeistet, in Geist, Aether, gehüllt heisst: „Zeus, grösste der Gottheiten, der ewige, furchtbare, unbezwingliche, in Aether gehüllte"[1004] — so ist es doch begreiflich, dass die Vereinerleiung des Zeus und des Aethers, des Urgeistes, seines ihm unter den vier Urwesen naturgemäss zukommenden Primates wegen, für die Späteren nahe lag. So erklären sich also jene schon mehrfach angeführten Verse

des Euripides, welche den Zeus geradezu mit dem Aether, dem Geist identificiren, im Uebrigen aber denselben Gedanken ausdrücken, wie die obigen Verse des Pythagoras:

Siehst Du den gränzenlosen Aether über uns,
Der diese Erde rings in feuchten Armen hält?
Der, wisse, der ist Zeus, in Dem erkenne Gott.

Da Euripides mit der pythagoreischen Philosophie sehr wohl vertraut war, wie seine Tragödie Hippolyt beweist, so ist es klar, woher diese Vorstellung stammt, die wohl schon im Alterthume für den im populären Glaubenskreise Befangenen, und die Gottheit als eine menschenähnliche Persönlichkeit Auffassenden eine sehr befremdliche und anstössige Neuerung enthalten mochte.

Auf den Aether, die Monas, folgt als zweites göttliches Urwesen die Urmaterie (ὕλη); denn es wird berichtet, dass die Pythagoreer sie Zweiheit, Dyas (δυάς) genannt hätten.[1005] Diese Bezeichnung erhielt die Materie offenbar deshalb, weil nach dem Vorgange der Aegypter[1006] auch Pythagoras die Urmaterie als eine Mischung von Wasser und feinen, im Wasser aufgelösten Erdtheilchen (γῆ) betrachtete, wie dies die älteren Darsteller der orphischen Theologie, d. h. des Lehrbegriffes der heiligen Sage, ausdrücklich angeben.[1007] Und zwar dachte sich Pythagoras, einer anderen Nachricht zu Folge,[1007] die Urmaterie, dies mit Erdtheilchen vermischte Wasser, in Dunstgestalt, gleich einem dichten Nebel (σκοτόεσσα ὁμίχλη), und so den unendlichen Raum erfüllend, denn das Prädikat der Unendlichkeit wird der Urmaterie auch beigelegt.[1008] Es braucht nicht erst vieler Worte, um nachzuweisen, dass diese Vorstellung von der Urmaterie ganz den atmosphärischen Vorgängen nachgebildet ist: den Wolken und dem aus den Wolken herabfallenden Regen; der ja ebenfalls nicht vollkommen rein, sondern mit feinen in den Dunstkreis hinauf gestiegenen Erdtheilchen vermischt ist. Offenbar weil diese beiden

Bestandtheile auf's Innigste mit einander verbunden, die Erdtheilchen ganz im Wasser aufgelöst gedacht wurden, hiess die Urmaterie ungeschiedene Zweiheit (ἀόριστος δυάς),[1008] und weil sie noch von aller Gestaltung in endliche Einzeldinge frei war, ungestaltet (ἀσχημάτιστος);[1008] als einer der Bestandtheile der unbeschränkten, gränzenlosen, den unendlichen Raum erfüllenden Urgottheit, hiess sie endlich auch unbegränzt (ἄπειρος),[1008] da sie ja als Bestandtheil der Urgottheit selbst an der unendlichen Ausdehnung Theil nahm, und im unendlichen Raum verbreitet war. Von dieser Urmaterie, der Dyas, heisst es nun, dass sie der Monas, dem Urgeiste, als der auf sie wirkenden Ursache unterworfen sei,[996] ganz also dieselbe Vorstellungsweise, welche Cicero auch von Thales berichtet: „Thales nannte das Wasser den Urstoff aller Dinge, Gott aber denjenigen Geist, der aus dem Wasser Alles bilde.“ Die Urmaterie erscheint demnach dem Geiste gegenüber als das wesentlich passive, die Einwirkungen des Geistes erleidende Princip,[996] und wird daher vorzugsweise weiblich gedacht; zugleich aber wird sie als die Ursache aller Veränderung, alles Entstehens und Vergehens betrachtet,[1008] während der Geist als die Ursache der Identität, der Dauer und des Beharrens (ταυτότητος καὶ ἀπτώτου διαμονῆς) angesehen wird, so dass sie also auch bei Pythagoras, wie bei den übrigen alten Denkern, trotz ihrer Passivität, doch wesentlich als eigenlebig und selbstbeseelt[1008] erscheint; den Begriff einer absolut todten Materie kennt das frühere Alterthum gar nicht. Mit Einem Worte: wir sehen, dass auch bei Pythagoras derselbe Begriff von der Urmaterie zum Vorschein kommt, den wir bei den Aegyptern vorfanden, und der sich von da zu den Phönikern und den sämmtlichen älteren jonischen Denkern mit Ausnahme des Anaximenes: einem Thales, Anaximander, Pherekydes, Xenophanes unverändert fortpflanzte.

Das dritte göttliche Urwesen ist, wie die älteren Darsteller der orphiscen Theologie ausdrücklich angeben,[1009]

die Zeit, der unendliche Zeitstrom, als männliches Wesen aufgefasst (χρόνος). Die Zeit, als drittes göttliches Urwesen, ist also in der Tetraktys die Trias;[1010] und als Dreiheit, Trias wurde sie aufgefasst wegen ihrer natürlichen Dreitheilung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.[1010] Wenn nun schon bei der ganzen bisherigen Urgottheits-Lehre die ägyptische Herkunft zu Tage liegt, so tritt dies bei dem Zeitbegriff in einem noch auffallenderen und unwiderleglicheren Grade hervor, da sich bei diesem nicht blos der ägyptische Lehrbegriff, sondern sogar auch noch seine national ägyptische Form in Namen und bildlicher Darstellung erhalten hat. Denn nach denselben älteren Berichterstattern[1009] hatte die Zeit in den orphischen Gedichten die Beinamen „nie alternde" (ἀγήραος) und „Herakles". Das Prädikat „die nie alternde" begreift sich leicht, denn es bezeichnet eine Wesens-Eigenschaft der Zeit: ihre unveränderliche, als stetige Gegenwart ewig jung fortdauernde Unendlichkeit. Die Bezeichnung kommt eben so und in demselben Sinne bei Anaximander vor, ein Beweis für die gemeinschaftliche Quelle beider Ideenkreise. Um so auffallender ist der Beiname „Herakles", da die Zeit in keiner Weise Etwas mit dem griechischen Gott und Heros gleichen Namens gemein haben kann. Zur Lösung dieses Räthsels wurde aber schon im ersten Theile[1011] nachgewiesen, dass der Beiname „Herakles" nur das ägyptische Wort für „nie alternd" (ἀγήραος) selbst ist, denn Herakles ist die grächisirte Form des ägyptischen Ar-hello, non senescens, nicht alternd; das mit dem Götternamen Herakles, Har-hello, Horus senior, Horus der Aeltere, nur eine zufällige Laut-Aehnlichkeit hat. Einer solchen Aufnahme von ägyptischen Götternamen in kaum etwas grächisirter Form werden wir aber in diesem orphischen Gedichte noch mehrfach begegnen, wie denn z. B. Phanes und Erikepaios, ja selbst die ganz bekannt klingenden Namen Titan, Priapos, und Dionysos selbst solche

grächisirte ägyptische Götternamen sind. Die Fremdartigkeit einiger dieser Namen in einem griechischen Gedichte fällt daher sehr auf, und unsere Philologen bekreuzen sich förmlich vor solchen barbarischen Wechselbälgen, und gestehen nothgedrungen ihre nicht griechische Abkunft ein,[1012] obgleich sie sich sonst gegen jede Spur orientalischen Einflusses auf die griechische Welt mit einem komischen Aufwand von Kräften sperren. Da diese Namen bei der bisherigen Unbekanntheit des Aegyptischen ganz unerklärlich waren, so vermehrte dies noch ihre Räthselhaftigkeit. Jetzt, wo die hieroglyphische Literatur aufgeschlossen ist, haben sie diese Fremdartigkeit und Unerklärlichkeit verloren, und sind gerade dadurch neben der inneren Uebereinstimmung der Ideenkreise auch noch kostbare äussere Beweise der historischen Abstammung aus der ägyptischen Ueberlieferung. Im vorliegenden Fall wird aber diese Fremdartigkeit auf den höchstmöglichen Grad gesteigert, indem der Götterbegriff in dem orphischen Gedichte auch zugleich nach seiner hieroglyphisch-bildlichen Form: geflügelt und vielköpfig, mit Schlangen-, Löwen-, Stier- und Menschen-Haupte versehen geschildert wurde;[1013] ganz wie wir im ersten Theile bei der Auseinandersetzung der ägyptischen Glaubenslehre mehrfach die abstrakten Begriffe durch die hieroglyphische Symbolik und Bilderschrift versinnlicht sahen; wahrhaft ungeheuerliche Missformen vom künstlerischen Standpunkt aus betrachtet, aber von dem der hieroglyphischen Schreibweise aus: in allen Theilen verständliche, und so zu sagen in Begriffe übersetzbare Hieroglyphenbilder. Diese wunderliche Art, die hieroglyphisch graphische Darstellungsweise in der Rededarstellung nachzubilden, die Hieroglyphenbilder mit Worten nachzumalen, statt einfach die den Götterbegriff konstruirenden Begriffs-Merkmale auseinanderzusetzen, findet sich nun auch in den ägyptischen Schriftdenkmälern und kommt namentlich im Todtenbuche mehrfach vor. Also auch diese, uns so befremdliche Einmischung der hieroglyphischen

phischen Symbolik ist ächt ägyptisch. Begriff, Name und Bild bezeugen also gleichmässig und unverhüllt den ägyptischen Ursprung. Die ganze Stelle trägt so sehr das ägyptische Gepräge, dass sie geradezu wie Uebersetzung nach einem ägyptischen Originale aussieht.

Als letztes mit den vorhergegangenen verbundenes göttliches Urwesen wird endlich von denselben Berichterstattern[1014] die Anangke, die zwingende Schicksals-Gottheit (*Ανάγκη*) oder Adrasteia, die Unentrinnbare (*Αδράστεια*) namhaft gemacht, und dieselbe als ein unkörperliches Wesen beschrieben, das durch die ganze Weltkugel ausgespannt sei, und dieselbe auch noch auf ihren äusseren Gränzen überall berühre, d. h. mit Einem Wort als der durch die ganze Weltkugel hindurchreichende und sie auch noch von aussen her rings umschliessende unendliche Raum. Es ist dies also dieselbe Begriffs-Verbindung, die wir auch in dem ägyptischen Glaubenskreise vorfanden, und die uns auf den ersten Anblick so ausserordentlich befremdend ist, weil sie zwei Begriffe: den des Geschickes, des Fatums, und den des unendlichen Raumes identificirt, die uns nach unserer modernen Denkweise als völlig disparat erscheinen, da wir die Bestandtheile der äusseren Welt als durchaus unbeseelt, todt betrachten, und ihnen also auch keine eigene Thätigkeit, am wenigsten eine geistige zuschreiben können; während diese Begriffs-Verbindung den Alten, welche Alles belebt, beseelt dachten, ganz natürlich ist, weil ihnen der unendliche Raum, in welchem Alles geschieht, somit ebenfalls als lebend und wirkend erscheinen musste, — ja da er zugleich integrirender Bestandtheil der mit Willen und Intelligenz begabten Urgottheit ist, sogar als ein intelligentes und wollendes Wesen, das als solches natürlich auch alles in ihm Geschehende zugleich wahrnimmt, lenkt und leitet. Hierdurch wird dann der Raum als der Hüter und Bewacher alles Geschehenden in einfacher Schlussfolgerung zum Vorstand der Weltordnung, zum Hüter der unverrückbaren

unveränderlichen Weltgesetze, zur Schicksalsgottheit wird. Zugleich aber ist es klar, dass der die Weltordnung wahrende unendliche Raum als das letzte der göttlichen Urwesen in der Tetraktys auch die Vierheit, die Tetras (*τετράς*)[1015] seyn muss, welche in dem locus classicus über die Zahlen-Symbolik erwähnt wird, und von der es dort heisst: die Urgottheit entwickle sich aus der Einheit, der Monas, dem Geiste, bis zur hehren Vierheit, Tetras, zum unendlichen Raum, und diese, die Tetras, der unendliche Raum, gebähre dann das Weltall, die Weltkugel, die heilige Zehnheit. So kommt, durch die eigenen Angaben der Alten, in diese symbolischen Zahlenausdrücke Sinn und Verstand, die ihnen in der gewöhnlichen gedankenlosen Auffassungsweise völlig abgehen. Endlich erklärt es sich auch eben so einfach, weshalb der unendliche Raum Tetras genannt wurde: wegen seiner natürlichen Viertheilung, nämlich nach den vom Sonnenlauf bestimmten vier Himmelspunkten: Osten, Süden, Westen, Norden; oder, wie die Alten auch angeben: Osten, Scheitelpunkt nach der scheinbaren Stellung der Sonne über der Erde in der Mittagshöhe, — Westen, und Fusspunkt, — nach der scheinbaren Stellung der Sonne zu Mitternacht unter der Erde.[1016] Diese in der Tetras mit einander verbundenen, scheinbar so ganz disparaten Grundbegriffe gewähren uns nun über alle die verschiedenen Bezeichnungen und Prädikate, unter denen das vierte göttliche Urwesen in der „heiligen Sage" vorkommt, vollkommen genügenden Aufschluss.

Zunächst trägt das vierte göttliche Urwesen bei Pythagoras seinen eigentlichen ächten und altgriechischen, schon von Hesiod gebrauchten Namen für Raum: Chaos, Chasma, Kluft (*χάος, χάσμα*); es heisst: die grosse, nach allen Seiten hin unendliche Kluft (*μέγα χάσμα πελώριον ἔνθα καὶ ἔνθα*). Diese im richtigen griechischen Sprachgebrauche einzig begründete Bedeutung der Wörter Chaos und Chasma erhellt aus den Versen der

„heiligen Sage“ selbst, wie sie uns bei verschiedenen Berichterstattern erhalten sind:[1017]

Aether und grosse Kluft, unendliche hierhin und dorthin,
Welche nicht Gränzen hat, noch Unterlage, noch Boden . . . . . .

Denn dass diese Verse den unendlichen, unbegränzten, grund- und boden-losen Raum beschreiben, kann wohl keinem Vernünftigen zu bezweifeln einfallen. Zu allem Ueberfluss wird dies aber auch noch von einem alten Berichterstatter mit Berufung auf diese nämlichen Verse ausdrücklich bestätigt:[1018] „Die letzte und äusserste „Unendlichkeit, von der auch noch die Materie, die „Welt, umschlossen wird, ist die räumliche, als der „Aufenthalt und Ort der Urwesen, in „„welcher nicht „Gränzen sind, noch Unterlage, noch Boden,““ „und welche auch undurchdringliches Dunkel „genannt wird.“ Wenn also Simplicius mit Anführung derselben Verse behaupten will,[1017] das Chaos bedeute hier im orphischen Gedichte nicht den Raum, sondern den unendlichen, ihn erfüllenden Urgrund der Götter selbst, wenn er dem Worte also offenbar einen unserem heutigen Begriffe Chaos schon ganz verwandten unterschiebt, so ist dies eine der Etymologie und dem gesammten älteren Sprachgebrauche widersprechende, dem neuplatonischen Systeme zu Liebe gemachte willkührliche Interpretation.

Da nun, wie wir eben sahen, der unendliche Raum als finster betrachtet wurde: als ein undurchdringliches Dunkel (ἀζηχὲς σκότος), offenbar weil das Licht erst später mit der Weltkugel entstand, so begreift es sich auch, wie dasselbe Urwesen zugleich mit dem Namen der Nacht (Νύξ, νὺξ ζοφερά)[1019] bezeichnet wird, in welche die Urgottheit verhüllt sei. Diese Verbindung des Begriffes der Nacht, des Urdunkels mit dem des unendlichen Raumes, ergibt sich also leicht und hat nichts besonders Auffälliges.

Um so befremdender, wenigstens für den ersten Anblick, ist dagegen die Uebertragung des Schicksals-Begriffes auf dasselbe Urwesen: den unendlichen Raum, und es wäre wohl kaum möglich gewesen, diese Begriffs-Verbindung zu entdecken, wäre sie uns nicht glücklicher Weise durch die älteren Berichterstatter, wie wir kurz vorher sahen,[1014] ausdrücklich überliefert worden. Dieser Ueberlieferung gemäss gilt der unendliche Raum, in welchem Alles geschieht, zugleich als Aufseher alles Geschehenden, als Bewacher der unverbrüchlichen Weltgesetze, als Hüter der Weltordnung, und heisst daher unentrinnbare (Ἀδράστεια) zwingende Nothwendigkeit (Ἀνάγκη). Die ganz ähnlichen in der heiligen Sage vorkommenden Begriffe des unerweichlichen, nur der göttlichen Weisheit und Allmacht nachgiebigen Geschickes (Μοῖρα), der rächenden Vergeltung (Δίκη), des Weltgesetzes (Νόμος) sind also offenbar synonyme Bezeichnungen desselben göttlichen Wesens. Denn dass unter diesen Namen im orphischen Gedicht eines der vorweltlichen Urwesen gemeint sei, erhellt aus der Angabe des Proklus:[1020] „schon vor der Welt sei die Vergel„tung, die Dike (Δίκη) mit dem Zeus verbunden gewe„sen; denn, wie Orpheus sage, so sei das Gesetz (Νόμος) „Beisitzer des Zeus“. Ganz so aber, wie hier Vergeltung und Gesetz, Dike und Nomos, als Genossen und Beisitzer des Zeus, des Urgeistes, vorkommen, ganz so erscheinen in den uns erhaltenen Fragmenten der heiligen Sage das Schicksal, die Nothwendigkeit, Moira und Anangke,[1021] mit Zeus, oder die unendliche Ausdehnung mit dem Aether, dem Urgeist,[1017] in der engsten Verbindung. „Nah' uns o höchster der Götter, Zeus, vereint mit dem mächtigen Schicksal, der starken Nothwendigkeit,“ heisst es in einer Gebets-Anrufung der Diatheken.

Dieselbe Ideenreihe, welche die Begriffe des Schicksals, der Weltordnung, mit einander verknüpft, findet

endlich im orphischen Gedicht auch zwischen der Nacht und der Weltordnung Statt; denn der unendliche Raum wurde ja, wie wir sahen, als die Urnacht, das Urdunkel betrachtet. Es ist immer ein und derselbe Grundbegriff. Daher führt im orphischen Gedicht die Nacht das Scepter der Welt:[1022] sie ist die Weltherrscherin, Weltkönigin, denn dies ist der Sinn des Titels Reto, Leto, den die Pascht, der Urraum, bei den Aegyptern führt. Der Gottheit der irdischen Weltordnung wird desshalb, als einer Emanation der urräumlichen Weltordnung, ebenfalls derselbe Titel beigelegt; was bei der Auffassung dieser Titel als Eigennamen, wie sie bei den Griechen als einem fremden, der ägyptischen Sprache unkundigen Volke natürlich war, zu verwirrenden Verwechslungen führte. Als Königin der Welt und Schicksalslenkerin gilt daher diese Gottheit der Urnacht, des Urdunkels, auch als die Ertheilerin untrüglicher Orakel: die untrügliche Weissagung ist ihr Antheil;[1023] als Schicksalsgöttin musste sie natürlich die Zukunft kennen, die sie selbst leitete.

So hängen alle diese auf den ersten Anblick so verschiedenartigen und befremdenden Attribute durch sehr einfache Ideen-Verbindungen zusammen. Das Befremdendste aber in diesem ganzen Ideenkreise vom vierten göttlichen Urwesen bleibt für uns immer die zu Grunde liegende Vereinerleiung des Urraumes mit dem Schicksals-Begriffe; eine Vereinerleiung, die ganz abgesehen von ihrer Richtigkeit oder Unrichtigkeit, uns gerade dadurch so anstössig wird, dass sie zwei für unsere Denkweise ganz disparate Begriffe, einen physischen und einen sittlichen, mit einander verbindet. Und gerade hierin zeigt sich eine Schwäche, nicht dieses alten Ideenkreises, sondern unserer modernen Denkweise. Denn in unserer nebelhaft verschwommenen, idealistischen Denkweise übersehen wir meistens ganz und gar, dass jeder moralische Begriff eines physischen Substrates, einer realen räumlichen

Substanz bedarf, mit der er verbunden seyn muss, damit er in der wirklichen, räumlichen Welt existiren kann. Denn alle unsere moralischen Begriffe betreffen Thätigkeits- und Zustands-Weisen, Daseyns-Verhältnisse, die nur an einem realen Substrate, einer realen Substanz zum Vorschein kommen können, und ohne eine solche haltlos in der Luft schweben. Von einer Menge solcher geistiger und sittlicher Abstraktionen, und zum Theile gerade von den allerwichtigsten, fehlen uns aber die ihnen zu Grunde liegenden Substanz-Begriffe, wie z. B. der Begriff vom Geiste, oder wie hier der vom Schicksal. Denn was denkt man sich unter Geist? was unter Schicksal? Welches unbekannte Etwas ist das Fatum selbst für den Fatalisten? Dieser Mangel an Substanz-Begriffen ist es, durch den unsere moderne Denkweise eine Schemen- und Schattenhaftigkeit hat, eine Gehaltlosigkeit und Leere, von der wir uns in den meisten Fällen nicht einmal Rechenschaft geben können. In diesen alten realistischen Ideenkreisen dagegen, so roh und unvollkommen sie auch noch sind, war von diesem Grundgesetze alles Denkens doch wenigstens ein dunkles Bewusstseyn vorhanden, darum war ihnen der Geist Aether, und das physische Substrat des Schicksals der Urraum.

Durch diese Verbindung des Urgeistes, des Aethers, mit dem Urraum, der unendlichen Ausdehnung, durch die der göttliche Geist seine räumliche Allgegenwart, der unendliche Raum sein Bewusstseyn und Wollen erhielt, findet sich nun hier bei Pythagoras, gerade so wie bei den Aegyptern, der Begriff des Schicksals, des Fatums, mit dem des denkenden und wollenden, allweisen und allmächtigen Urgeistes in einer und derselben Urgottheit verbunden gedacht; und zwar wird von Pythagoras das Schicksal, das Fatum, dem mit Intelligenz und Willens-Freiheit handelnden Urgeiste ausdrücklich untergeordnet: „Ewiger Vater," so heisst es in den Diatheken,[1024] „dess Wille

„sich Alles beugt, dem selbst das Schicksal gehorcht, so „unerweichlich es sonst ist.“

Diese vier Urwesen: der ätherische Urgeist und die dunstige Urmaterie, die ewig dauernde Zeit und der gränzenlose, unendliche Raum, machen nun zusammen die viereinige, nach Raum und Zeit gleich unbegränzte Urgottheit aus, ein dem anaximandrischen Urgottheitsbegriffe (seinem ἄπειρον μῖγμα) ganz gleiches Ganze: indem sie, alle von einander gänzlich ungeschieden, eine gemeinsame in undurchdringliches Dunkel gehüllte Verbindung (σκοτόεσσα ὁμίχλη) [1025] bilden.

Dieses vermischte Ganze der göttlichen Urwesen denkt sich aber Pythagoras nicht ruhend und unbewegt, sondern da ja der Aether sowohl als die Urmaterie gleichmässig lebend und beseelt sind, so schreibt er der Urgottheit vielmehr unaufhörliche Bewegung, Selbstbewegung, und zwar im Kreise zu:

„Wogend bewegte sie sich in unermesslichem Kreise“, [1026]

und aus dieser ewigen Selbstbewegung der Urgottheit leitet er eben die Entstehung der Weltkugel und offenbar auch ihre tägliche Kreisbewegung um die Erde her. Auch diesen Begriff fanden wir bei Anaximander vor, aber hier bei Pythagoras erhält er erst seine volle Erklärung. Der gemeinschaftliche Ursprung beider Urgottheitsbegriffe ist also klar.

Die Viereinigkeitslehre des ägyptischen Glaubenskreises findet sich also allerdings bis in's Einzelnste bei Pythagoras wieder, und dass sie direkt aus Aegypten stamme, beweist nicht allein die Identität des Inhaltes, sondern auch selbst noch die der Form. Denn wir sahen ja, dass die alten Berichterstatter selbst noch die Darstellung eines Hieroglyphenbildes von einem der göttlichen Urwesen erhalten haben. Pythagoras verdeckt also den ägyptischen Ursprung seiner Lehre gar nicht, sondern in vollkommener Uebereinstimmung mit seiner im Eingang

seines Gedichtes aufgestellten Versicherung, dass er eine aus höherer Offenbarung herrührende Ueberlieferung mittheile, lässt er gewissenhaft dem Ideenkreis die Form, in welcher er selber ihn empfangen hatte. Er hielt also sogar an der unwesentlichen Schale fest, und liess sich ganz von der geheiligten Tradition leiten. Und gut, dass dem so ist; sonst wären uns die Spuren des Kultur-Zusammenhanges ganz verwischt, dem wir diesen Ideenkreis verdanken.

Dass aber diese so ausgebildete Urgottheitslehre, trotz ihrer so fremdartigen, unserer heutigen Denkweise so widersprechenden Form, trotz ihrer so unvollkommenen, den damaligen Kindheits-Zustand der Naturkenntniss so sehr verrathenden Grund-Vorstellungen, als die älteste und ursprünglichste Gestaltung des selbst heute noch von unklaren Köpfen festgehaltenen supramundanen, d. h. ausser- und überweltlich gedachten Gottesbegriffes, der reiflichsten Ueberlegung werth ist, dass sie insbesondere für den ganzen spekulativen Ideenkreis nicht blos des Pythagoras, sondern auch der sämmtlichen älteren jonischen Denker, erst den vollen Aufschluss gewährt, dass sie geradezu den wichtigsten Theil dieser Ideenkreise ausmacht, das braucht wohl nicht noch erst bewiesen zu werden. Wenn daher selbst noch ein neuerer Darsteller der pythagoreischen Lehre meint, die Bedeutung der Gottesidee sei für das philosophische System des Pythagoras nur gering gewesen, so zeugt dies von einem Verständnisse, dessen eindringende Tiefe und scharfsinnige Klarheit auch noch bei der Schilderung der übrigen Theile dieses Systemes an nicht wenigen Stellen zur äussersten Verwunderung hinreisst.

Diese viereinige Urgottheit (τὸ ἕν, das Ur-Eine) war nun von aller Ewigkeit her, ehe es noch eine Welt gab, allein vorhanden, und die unendliche Zeitdauer ihrer vorweltlichen alleinigen Existenz bildet die erste Götterherrschaft. [1027] Denn die ganze Dauer des Vorhandenen

bis auf die Gegenwart wurde, wie wir sehen werden, von der heiligen Sage in sechs Götterherrschaften, Götterdynastien eingetheilt.

An diese Urgottheitslehre, den ersten und eigenthümlichsten Theil dieses alten Ideenkreises, schliesst sich nun eine Weltentstehungs-Lehre, eine Kosmogonie an, die von unseren heutigen Vorstellungen über die Weltschöpfung nicht minder abweicht. Denn nach unseren heutigen Vorstellungen wird die Welt geschaffen aus einem Nichts, das gänzlich undenkbar ist, als ein ausser der Gottheit Befindliches, ihr wesensgetrennt, man weiss nicht wie, Gegenüberstehendes, wie ein Kunstwerk von einem Künstler oder einem Werkmeister; ein Gedanke, der ebenfalls etwas Denk-Unmögliches, einen unauflösbaren inneren Widerspruch in sich enthält, denn Nichts kann ausser der Gottheit seyn, und ihr wesensgetrennt gegenüberstehen, da sie den unendlichen Raum mit ihrer Allgegenwart erfüllt; ausserhalb eines Andern und von ihm wesensgetrennt kann nur ein endliches Wesen gegenüber einem endlichen Gegenstande seyn. Unsere gewöhnliche Vorstellung von der Weltschöpfung setzt nicht blos eine endliche Welt, eine abgeschlossene Weltkugel, sondern auch eine endliche menschenähnlich gedachte Gottheit voraus. Nach diesem alten Ideenkreise dagegen entsteht die Welt innerhalb der Gottheit, in deren innerstem Innern, in ihrem Schoosse gleichsam; sie entsteht aus der Substanz, dem eigenen Wesen der Gottheit, und ist dieser daher, wie ausdrücklich gesagt wird,[1028] wesensähnlich. Die Urgottheit, die Urnacht, selbst ist es, — wie ein alter Berichterstatter sagt, indem er eine Stelle aus dem orphischen Gedichte anführt,[1028] — welche das in ihr verbleibende Weltall erzeugte:

„Welche die Erde gebar und den weiten Himmel, dass aus dem
„Unsichtbaren sie sichtbar wurden, abstammend von ihr selbst."

Es ist dies die älteste Form der gewöhnlich sogenannten Emanationslehre, weil sie die Welt aus der Gottheit selbst hervorgehen, emaniren lässt. Aber auch dieser Ausdruck ist unrichtig, da die Welt nach der geschilderten Vorstellungsweise im Innern der Gottheit entsteht, und auch nach ihrer Entstehung innerhalb der Gottheit verbleibt,[1028] weil sie aus der Gottheit, die selber den unendlichen Raum erfüllt, gar nicht herauszutreten im Stande ist; es kann also auch von einem Hervorgehen, einem Emaniren aus der Gottheit eigentlich nicht die Rede seyn.

Diese Entstehung der Welt im Innern der Gottheit wird nun in der heiligen Sage aus der Selbstbewegung der Gottheit, jener unendlichen Kreisbewegung hergeleitet. „Da die Urmaterie beseelt war," — so berichtet der Alexandriner Apion aus der Zeit des Tiberius und Claudius,[1028] — „und in dem gränzenlosen Abgrund, dem „unendlichen Raum, in beständiger Strömung ungeschieden „sich herumbewegte, so geschah es einst, dass die Ur„wesen in passender Ordnung strömten und sich mit „einander vermischten, und so aus jedem, was zur Ent„stehung eines lebenden Wesens am geeignetsten war, in „der Mitte des Alls zusammentraf, und auch den umgeben„den Geist an sich zog. So gestaltete sich gleich einer „runden Blase im Wasser eine kugelförmige Umhül„lung (eine Wolke, eine schimmernde Decke, „Schale nennt es das orphische Gedicht), d. h. eben die „sich entwickelnde Weltkugel, die hernach in sich selbst „von dem angezogenen göttlichen Geiste befruchtet, sich „herumdrehend an's Licht hervortrat, der Rundung eines „Eies ähnlich." Diese Angabe wird durch ein kurzes Bruchstück der heiligen Sage bestätigt, worin es, der Hauptsache nach, übereinstimmend heisst:[1029]

Aber darauf erzeugte die mächtige Zeit in dem Aether
Glänzend-gestaltet ein Ei, das sich mit dem unendlichen Kreise
Rastlos auch umdrehte.

Als die sich entwickelnde Weltkugel wurde natürlich dies Ei auch von ungeheuerem, der Weltkugel gleichem Umfange gedacht (ὠὸν ὑπερμέγεθες,[1009] πολυχανδές[1040]). In Umdrehung aber, und zwar durch die in der Urgottheit selbst stattfindende ewige Kreisströmung in Umdrehung gesetzt, wird das Welt-Ei offenbar deshalb gedacht, um die 24stündige Umdrehung der Weltkugel um die Erde aus dieser ursprünglichen Kreisbewegung der Urgottheit selbst und des gleich bei seiner Entstehung in diese Kreisbewegung hineingezogenen Welteies herzuleiten und zu erklären. Es ist offenbar, dass diese ganze Vorstellungsreihe, trotzdem, dass sie für den ersten Anblick wie eine ganz willkührliche Dichtung erscheint, dennoch aus der Anschauung der Wirklichkeit, und insbesondere des Himmelsgewölbes und seiner 24stündigen Umdrehung um die Erde hergeleitet ist. Das Nachdenken über diese unmittelbar sinnenfälligen Erscheinungen konnte deren Grund nur in die Gottheit, als das einzige ausserhalb der Weltkugel noch Vorhandene, verlegen, und musste so mit Nothwendigkeit auf die Annahme einer in der Gottheit selbst stattfindenden entsprechenden Kreisbewegung hingeführt werden, die sich dann der Weltkugel sogleich bei ihrer Entstehung mittheilte. Dass in der angeführten Stelle des orphischen Gedichtes die Urmaterie nicht mit genannt ist, rührt offenbar nur von der fragmentarischen Form her, in welcher der Zufall uns diese Verse erhalten hat, denn die Urmaterie kann natürlich bei der Entstehung des materiellen Weltalls, der Weltkugel, nicht fehlen. Dass dagegen die Zeit genannt ist, wird von den Neuplatonikern mit besonderem Nachdruck hervorgehoben,[1030] weil sie darin eine Bestätigung ihrer Schulmeinung zu finden glauben, dass die Zeit, die Zaruana akarana, auch im orphischen Gedichte das erste und höchste göttliche Urwesen sey. Dass aber die Zeit in der heiligen Sage diese Stellung nicht einnehme, haben wir früher schon gesehen; die Erwähnung der Zeit beruht also offenbar nur

auf der allgemeinen, auch noch bei uns herrschenden populären Vorstellungsweise, nach welcher alle Veränderungen des Entstehens und Vergehens der Zeit zugeschrieben werden, weil eben Alles im Laufe der Zeit entsteht und vergeht. Das Bild des Welt-Eies ist, wie im ersten Theile nachgewiesen wurde, ächt ägyptisch, und durch seine Beibehaltung verräth sich die ägyptische Herkunft auch dieses Theiles des Ideenkreises.

Dieselbe ägyptische Färbung tritt nun im weiteren Verlaufe der Weltschöpfungs-Lehre in noch gesteigerterem Grade hervor, indem nicht blos der Inhalt des ägyptischen Lehrbegriffes, sondern auch seine äussere Form, seine barocke hieroglyphisch-bildliche Darstellungsweise mit äusserster Treue beibehalten ist. Nicht allein die ganze Reihe der kosmischen Gottheiten: der Schöpfergeist und das Feuer, der materielle Weltbildner, die Nacht und das Licht, Himmel und Erde, Sonne und Mond, also die sämmtlichen Achte der ersten ägyptischen Götterklasse, finden sich in der heiligen Sage wieder, sondern auch ihre ägyptischen Bezeichnungsweisen; ihre Titel und Namen, ja ihre Hieroglyphenbilder kommen unverändert in so dicht gehäufter Masse vor, dass auch dem blödesten Auge die ägyptische Herkunft des Ideenkreises klar werden muss.

Bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre sahen wir, dass ihr zufolge in dies ungeheuere, im Schoosse der Urgottheit entstandene Welt-Ei zuerst der göttliche Geist übergeht, emanirt, und sich als schöpferische Kraft, das Weltall ausbildend und ordnend, wirksam erweist. Der Gedanke: die Ausbildung und Anordnung der Weltkugel nicht von blossen physischen Kräften, wie z. B. dem Feuer, sondern von einem mit Intelligenz wirkenden geistigen Principe, einem unmittelbaren Ausfluss des göttlichen Urgeistes abzuleiten, wurde dabei als eine ausdrückliche ägyptische Lehre nachgewiesen.[1031] Die Aegypter nennen demnach diesen weltschöpferischen Geist: den zweiten Geist (Κνήφ, Καμηφίς),

indem der erste der Urgeist selbst ist, der Aether, das erste der göttlichen Urwesen in der Urgottheit, von welchem dieser zweite weltschöpferische Geist erst bei Entstehung der Welt ausging. Er heisst ferner Pan, Phan, der Emanirte; Harseph, der Schöpfergeist (γενέτωρ), auch der Gott der Erzeugung (Ἔρως); Menth, Monthu, der Weltordner; und als erste Emanation der Urgottheit: Schamise, der Erstgeborene. Dieser Schöpfergeist ist es, der zugleich erzeugend und gebährend (als mannweibliches Wesen) sich mit dem Dunkel (der Hathor) des noch finstern Weltalls vermählt, das Feuer, die Wärme, (Phtah) und das Licht (Sate) hervorbringt, das Welt-Ei, die Weltkugel, in zwei Hälften: Himmel und Erde (Pe und Anuke) zertheilt, und dann Sonne und Mond (Re und Joh) hervorbringt.

Dieser ganze Begriffskreis findet sich unverändert in der heiligen Sage wieder vor. Der aus dem Urgeiste in das Welt-Ei übergegangene Geist wird zur ersten innenweltlichen Gottheit, und heisst daher der Erstgeborene, der Sohn des Aethers, des Urgeistes: der

„Leuchtende Erstgeborne, der Sohn des unendlichen Aethers".[1032]

Als geistiges, die Weltschöpfung mit Bewusstseyn und Intelligenz bewirkendes Wesen heisst er geradezu Metis (Μῆτις), Einsicht, Intelligenz:[1033]

„Die ehrwürdige, sel'ge
„Einsicht, die in sich trug den Keim und Samen der Götter."

Als der in die Welt übergegangene, emanirte göttliche Geist heisst er Pan[1034] und Phanes,[1035] also mit seinem unveränderten ägyptischen Namen: der Emanirte; obgleich diese Namen von den Berichterstattern und der heiligen Sage selbst, nach der schon so vielfach erwähnten griechischen Sitte, fremde Namen an lautähnliche griechische Wortstämme anzuknüpfen und sie demgemäss zu interpretiren, für das griechische Ohr umgedeutet werden,

so dass Pan als Anordner des Weltalls erklärt wird,[1034] weil πᾶν im Griechischen All heisst, und Phanes als der Leuchtende (von φαίνω leuchten), weil er, wie die heilige Sage an einer anderen Stelle ausführlich schildert,[1035] gleich bei seinem Entstehen hell leuchtend erglänzte. Die:

„Einsicht, die in sich trug den Samen der Götter, und Phanes,
„Leuchtender Erstgeborner im weiten Olympe genannt wird,
„Weil sie im göttlichen Aether zu Erst hell-leuchtend entstanden."[1035]

Phanes der Erstgeborene, der Sohn des Aethers, ist nun der eigentliche weltschöpferische Geist, der Quell aller innenweltlichen Erzeugung.[1036] Als solcher heisst er mit seinem ächt ägyptischen, durch keine griechische Etymologie zu erklärenden und desshalb auch nicht umdeutbaren Namen Erikepaeus, der Schöpfergeist (der Arsaphes der späteren Griechen), wie aus einem anderen Bruchstücke der heiligen Sage erhellt, wo sie ihn

„Die ehrwürdige, sel'ge
„Einsicht, die in sich trug die Keime der Götter, den hehren
„Erikepaeus."[1033]

nennt; in demselben Sinne heisst er denn auch der Gott der Erzeugung (Ἔρως, γενέτωρ, die Liebe, der Erzeuger, ἁβρὸς Ἔρως, die üppige Liebe):

„Einsicht der erste Erzeuger, die vielerfreuende Liebe".[1036]

Unter dieser Benennung ist der Schöpfergeist, der Eros, auch ein Gottesbegriff der älteren griechischen Theologie, wie die zu Delos noch in geschichtlicher Zeit gesungenen Hymnen des Olen beweisen, in denen Eros als der Sohn der Ilithyia, d. h. der Gottheit des unendlichen Raumes, und nicht der Aphrodite, angerufen wurde. Als Urheber der Ausbildung und Anordnung des Weltalls

endlich heisst er „Zeus, Anordner des Weltalls (*Ζεὺς πάντων Διατάκτωρ.*);[1034] die wörtliche Uebersetzung des Titels Menth, Monthu. Die Identität aller dieser Titel zur Bezeichnung einer und derselben Gottheit, des in die Welt übergegangenen schöpferischen Geistes, erhellt dabei nicht allein aus den angeführten Bruchstücken der heiligen Sage selbst, sondern wird ausserdem auch noch von den alten Berichterstattern ausdrücklich bezeugt.[1033]

Der ägyptische Ursprung dieses Götterbegriffes ist durch diese Nachweisung seiner vollständigen Uebereinstimmung mit seinem ägyptischen Vorbilde wohl jetzt schon ausser allen Zweifel gestellt. Aber auch seine allerspeciellsten ägyptischen Züge fehlen nicht. Dieser Schöpfergeist wird, als zugleich erzeugendes und gebährendes Wesen, auch mannweiblich dargestellt, und in einem Fragmente der heiligen Sage heisst es:

„Weiblich und zeugend zugleich ist der mächtige Erikepäus.“[1037]

Sein ächtägyptisches vieräugiges, geflügeltes Hieroglyphenbild, in mehrköpfiger Unform aus Widder und Stier und Schlange und Löwe nach dem regelrechtesten Styl der symbolisirenden Hieroglyphenschrift zusammengesetzt, ward in den Versen der heiligen Sage ausführlich geschildert;[1038] ja sogar sein anstössiges phallisches Bild, wie er als Pan, der Emanirte, zu Panopolis in der Thebais verehrt wurde, ist von der heiligen Sage nicht vergessen.[1039] Alles dies vorgetragen in den tadellosesten griechischen Versen der reinsten jonischen Mundart muss in der That für ein hellenisches Ohr ein höchst wundersames Ganze gebildet haben, und die untadelige griechische Form konnte wohl keinen Zeitgenossen verleiten, diese so auffallend orientalisch-ägyptische Dogmenhülle für ein Erzeugniss des heimischen griechischen Bodens zu halten. Ein babylonischer Prachtteppich, mit seinen „persischen und susischen“ Thier-Arabesken, konnte nicht deutlicher seinen ausländischen Ursprung zur Schau tragen, als dieser

Ideenkreis mit seiner so ganz fremdartigen nicht-griechischen Einkleidung.

Dieser aus der Urgottheit in die neu entstandene Welt übergegangene Schöpfergeist ist es also, der, um die Worte eines alten Berichterstatters anzuwenden,[1037] „das „aus der unendlichen Urmaterie entstandene beseelte, und „von der kreisförmigen ewigen Strömung in der Urgottheit „mitergriffene und in Bewegung gesetzte Welt-Ei, durch „die ihm inwohnende Intelligenz des göttlichen Urgeistes, „in der verschiedenartigsten und mannichfachsten Weise „ausbildete,“ indem er, um die Worte eines andern Berichterstatters zu gebrauchen,[1033] „sowohl die unkörperlichen, „immateriellen Wesen (*ἀρχὰς ἀσωμάτους*, d. h. Feuer und „Licht und die grossen innenweltlichen Räume) als auch „Sonne und Mond und alle übrigen Gestirne (also auch die körperlichen materiellen Wesen) hervorbrachte.“ Diese schöpferische Thätigkeit begann er mit der „Erzeugung „des Feuers, d. h. der Wärme, in dem noch feuchten, „d. h. von der dunstartigen Urmaterie erfüllten, „Weltraume, indem er mit der Ausstrahlung dieses höch„sten der Elemente das Weltall durchdrang.“[1037] Auch bei den Aegyptern ist das Feuer, die Wärme (Phtah) der materielle Weltbildner, und dieselbe Rolle theilen auch, wie wir gesehen haben, Anaximander und Xenophanes dem Feuer bei der Weltbildung zu. Pythagoras stimmt also auch in dieser Beziehung mit den älteren jonischen Denkern überein; sie alle lassen die Welt aus der Urfeuchtigkeit, der noch ungestalteten Urmaterie, durch das Feuer, die Wärme entwickelt werden; die gemeinschaftliche ägyptische Herkunft dieser Vorstellung ist also klar. Mit Hülfe des Feuers, das den inneren Weltraum erwärmte,[1040] brachte nun der Schöpfergeist im Welt-Ei eine Scheidung hervor:

„Nun ward im Innern geschieden das reife, geräumige Welt-Ei,“

indem das Himmels-Gewölbe, die Schale des ungeheueren

Eies, sich von dem inneren Kerne, der Erdmasse, trennte,[1041] ganz nach derselben Vorstellungsweise einer Scheidung von Himmel und Erde, die wir auch in der phönikischen Kosmogonie kennen lernten.[1042] Offenbar wurde das Welt-Ei, einem wirklichen Ei ähnlich, als mit dem flüssigen Urstoffe erfüllt gedacht, so dass in seinem Innern noch ungesondert und ungeschieden die Bestandtheile der Dinge zusammenflossen. Diese ungesonderte Masse scheidet nun Phanes in eine feste Schale, das Himmelsgewölbe, und in einen den Mittelpunkt einnehmenden festen Kern, die Erde.

Durch diese Scheidung entstand, wie sich von selbst ergibt, zwischen Schale und Kern, zwischen dem Himmelsgewölbe und der Erde, ein grosser leerer dunkler Raum: Phanes erzeugte die Nacht, den dunkeln innenweltlichen Raum, das innenweltliche Dunkel, die Hathor der ägyptischen Glaubenslehre. Deswegen nennt das orphische Gedicht dieses den leeren Raum der Weltkugel erfüllende Dunkel, die innenweltliche Nacht, eine Tochter des Phanes, als von Phanes in der Weltkugel durch die Scheidung von Himmel und Erde erst hervorgebracht. Indem nun der schöpferische Geist, Phanes, diesen innenweltlichen dunkeln Raum der Weltkugel erfüllte und ihn durchdrang, vermählte er sich, nach dem Ausdrucke des orphischen Gedichtes, mit der innenweltlichen Nacht, seiner Tochter.[1043]

Auch hier zeigt sich wieder eine ganz wörtliche Uebereinstimmung mit dem ägyptischen Ideenkreise. Es wird nämlich von den alten Berichterstattern angegeben, die heilige Sage unterscheide drei Nachtgottheiten: die erste sei diejenige, der sie die untrügliche Weissagung beilege; die zweite hochheilig gescheuete (αἰδοία) sei die obige, mit welcher sich Phanes vermählte, und die dritte sei die Mutter der Themis. Für Den, der nur die griechische Mythologie kennt, ist diese Angabe ganz leer, er kann sich gar Nichts dabei denken, und Lobeck

nennt sie daher auch „eine ohne Zweifel windige Erdichtung“ (vanum sine dubio commentum).[1044] Das ist sie aber keineswegs, weder von Seite des Berichterstatters, noch von Seite der orphischen Sage, sondern sie ist dem ganzen bisher kennen gelernten, an der religiösen Ueberlieferung streng festhaltenden Charakter dieses Gedichtes gemäss, ächt ägyptische Lehre. Die erste Nachtgottheit ist die einen Theil der Urgottheit bildende unendliche Ausdehnung, die Pascht der Aegypter, die, wie wir gesehen haben, zugleich als das Urdunkel betrachtet wird, und als die Wächterin der gesammten Weltordnung, als Schicksals-Gottheit, und deshalb als die Geberin untrüglicher Orakel; ihr Heiligthum in Buto war von jeher in Aegypten die angesehenste Orakelstätte. Die zweite Nachtgottheit ist dann das innenweltliche Dunkel, die Hathor, mit welcher sich der Schöpfergott naturgemäss verbinden musste, da sie den innenweltlichen Raum, in welchem er wirken sollte, beim Beginn der Weltschöpfung allein einnahm, und den sie auch noch jetzt nach der Entstehung des Lichtes mit diesem zur Hälfte theilt, da beide mit einander wechselnd die Erde umkreisen, und bald die obere und bald die untere Seite der Weltkugel einnehmen. Als unterweltliches Dunkel und Todes-Nacht ist sie zugleich aber auch die gefürchtete und hochgescheuete (αἰδοία) Herrscherin der Unterwelt. Die dritte Göttin der Nacht ist dann die irdische Verkörperung der Pascht, Reto, Leto, die Vorsteherin der irdischen Weltordnung. Alle drei Gottheiten sind aber auch Schicksals-Gottheiten, die drei Erinnyen, die Rächerinnen des Frevels und Aufseherinnen der Strafe; und alle drei zugleich Gottheiten der Unterwelt und der in ihr stattfindenden Vergeltung. Die drei Nachtgottheiten der heiligen Sage sind also durchaus keine blossen Ausgeburten neuplatonischer Weisheit, sondern sehr bedeutende und hohe Götterbegriffe des ägyptischen und des altgriechischen von den Pelasgern aus Aeygpten mitgebrachten Ideenkreises, wenn

sie auch in der späteren populären Denkweise ihren alten kosmisch-spekulativen Sinn längst verloren und nur noch ihre moralisch religiöse Bedeutung behalten hatten. Auch die mit Phanes vermählte innenweltliche Nacht ist also eben so wenig blos eine poetische Allegorie des orphischen Gedichtes, sondern eine in Aegypten wirklich und hoch verehrte Gottheit, ein Glied der acht grossen kosmischen Gottheiten, die Hathor, die Herrscherin der Unterwelt. Die ägyptische Abstammung dieses Götterbegriffes wird aber zu allem Ueberflusse auch noch durch ein Hieroglyphenbild bestätigt, das die innenweltliche Nacht, die Tochter des Phanes, in ächtägyptischem Style schildert. Da es sich in den eigenen Worten der heiligen Sage noch erhalten hat und zu den einfachsten und anschaulichsten gehört, das auch der mit der so fremdartigen hieroglyphischen Bilderschrift nicht Vertraute sich ohne Mühe denken kann, so mag es als Probe der ganzen Gattung, die in der heiligen Sage so reichlich vorkommt, hier seinen Platz haben. Es lautet:[1045]

„Phanes gebar nunmehr eine andere Grauen-Geburt aus
„Seinem heiligen Schooss, zu schaun als erschreckende Natter,
„Welche zu Häupten mit Locken und schönem Antlitz geschmückt war.
„Aber die übrigen Theile, vom obersten Nacken ab, glichen
„Einer entsetzenden Schlange."

Die meisten übrigen orphischen Hieroglyphenbilder sind freilich nicht so einfach, sondern etwas mehr im Styl von Ezechiels himmlischen Cherubim. Zum Verständnisse ist Nichts nöthig, als dass man sich aus der Darstellung des ägyptischen Glaubenskreises im ersten Theil dieses Werkes erinnert, dass die Uräus-Schlange mit Schlangen- oder Menschenhaupt das gewöhnliche Sinnbild der weiblichen Gottheiten ist, und dass gerade von der Hathor ein

schlangengestaltiges Hieroglyphenbild, als Gegenstück zu dem der Pascht, des göttlichen Urdunkels, bei jener Darstellung erwähnt wurde,[1046] welchem dieses in der heiligen Sage geschilderte vollkommen entspricht.

Bei dieser Durchdringung des dunklen innenweltlichen Raumes durch den Schöpfergeist, aus der Vermählung des Phanes mit der Nacht, entstand nun das Licht, die Lichtgöttin Sate, indem der Schöpfergeist selber das Licht erzeugte, und mit dessen Strahlen das Dunkel des Weltraumes erhellte.[1047] Nach dem orphischen Gedichte entsteht das Licht erst innerhalb der Weltkugel, und existirt nur innerhalb der Weltkugel; die göttlichen Urwesen ausserhalb der Weltkugel sind in undurchdringliches Dunkel gehüllt. Das Licht ist also, wie die Sate bei den Aegyptern, nur eine innenweltliche Gottheit und ist daher nach dem orphischen Gedichte selbst für die göttlichen Urwesen etwas Neues. Bisher, so heisst es in der heiligen Sage,[1048]

„Hatte den Erstgeborenen noch Niemand erschauet mit Augen
„Als nur allein die heilige Nacht; die anderen alle (die göttlichen Urwesen)
„Staunten, als unverhofft in dem Aether das Licht sie erblickten.
„So lichtblitzend erschien die Gestalt des unsterblichen Phanes."

Zugleich aber wird in der heiligen Sage, wie bei den Aegyptern und den Hebräern, das Licht als etwas Selbstständiges, von der Sonne Unabhängiges gedacht, denn es entsteht vor der Sonne und gilt als eine unmittelbare Ausstrahlung des Schöpfergeistes selbst.

Unter der Mitwirkung von Wärme und Licht, den neu entstandenen Gottheiten Phtah und Sate, bildete nun Phanes Himmel und Erde zu ihrer jetzigen Gestalt aus, jenen zum Sitze der Götter, d. h. zunächst der Urgottheit, der vier ewigen Urwesen, und nachher, wie wir sehen

werden, auch zum Sitze der übrigen Götter- und Geisterwelt, der Dämonen und der seligen Geister; diese, die Erde, zum künftigen Wohnplatze des jetzt noch nicht vorhandenen Menschengeschlechtes.[1049]

„Den Unsterblichen gab er zum ewigen Sitze den weiten
„Sternenbesäeten Himmel. Den Sterblichen wies er die Erde
„An zum Sitz, von den Göttern gesondert zu wohnen; um den sich
„Mittleren Abstands drehet die Bahn der Sonne, nicht zu kalt
„Ueber dem Haupte, noch auch zu heiss; das Mittelmaass haltend."
„Solchergestalt vertheilt' er den Göttern und Menschen das Weltall.

Dass das Himmelsgewölbe der Sitz der göttlichen Urwesen wurde, liegt in der Natur der Sache, da die Urgottheit ausserhalb der entstandenen Weltkugel in unverminderter Unendlichkeit übrig blieb, und, die Weltkugel gleichsam in ihrem Schoosse tragend und von allen Seiten umgebend, die ausserhalb der Weltkugel nach allen Seiten hin vorhandene Unendlichkeit ausfüllte. Diese auch im ägyptischen Ideenkreise und bei den ältern jonischen Denkern, z. B. bei Anaximander, vorhandene wichtige Grundvorstellung von einer ausserweltlichen, die Weltkugel von Aussen her rings umgebenden Gottheit (τὸ περιέχον, das Umgebende) werden wir später im orphischen Gedichte noch ausführlich vorgetragen finden.[1050] Dass aber ebenfalls die übrige Götter- und Geisterwelt den Himmel, das äussere Fixstern-Gewölbe, die äussere Oberfläche der gesammten Weltkugel bewohnt, ist eine auch für den moralisch-religiösen Ideenkreis der Alten durchaus wesentliche Grund-Vorstellung, da, wie wir sehen werden, auch die menschlichen Seelen ihre Heimath im Himmel haben,

vom Himmel auf die Erde herabsteigen, und dorthin nach ihrem Erdenleben zur ewigen Seligkeit zurückkehren.

Auch in diesem Theile also stimmt das orphische Gedicht, wie sich eigentlich aus der Natur der Dinge, d. h. aus der alten Weltanschauung von einer endlichen Weltkugel und ihren nothwendigen Konsequenzen von selbst begreift, ganz mit dem ägyptischen Ideenkreise überein; nur mit dem Unterschiede, dass bei den Aegyptern, ihrer Sprache gemäss, der Himmel als eine weibliche Gottheit (Pe), in der heiligen Sage dagegen, nach dem griechischen Sprachgebrauch, als eine männliche Gottheit (Uranos) erscheint. Dass aber bei Pythagoras wie bei den Aegyptern, Himmel und Erde als wirklich beseelte Wesen gedacht sind, fällt nur unserer Denkweise auf, die sich die Welt und ihre Theile als unbeseelte und todte, maschinenähnliche Kunstwerke zu denken gewohnt ist, während selbst noch die späteren griechischen Denker, z. B. ein Plato und Aristoteles, Himmel und Erde als selbstthätige, intelligente göttliche Wesen betrachten.

Nach der Scheidung von Himmel und Erde schuf nun Phanes zuletzt noch die beiden grössten kosmischen Gottheiten: die Sonne und den Mond, oder, dem griechischen Sprachgebrauche gemäss, den Sonnengott Helios und die Mondgöttin Selene, und schloss damit die kosmische Schöpfung ab. Diese Gestirne werden im orphischen Gedichte schon als erdähnliche Weltkörper mit einem sie umgebenden Luft- und Aether-Kreise gedacht,[1051] und der Mond insbesondere wird in einem erhaltenen Fragmente geradezu eine andere ungeheuere Erde genannt, mit Bergen und Städten und Wohnungen bedeckt, und also von beseelten Wesen bewohnt:[1052]

„Und er (Phanes) ersann eine andre gewaltige Erde, den Mondball,
„Der viel Berge umfasst, viel Städte, und viele Gemächer."

Erinnern wir uns nun jenes auffallenden Akusma's: Was sind die Inseln der Seligen? Sonne und Mond,[734] — so ist es klar, dass sich Pythagoras auch die Sonne gleich dem Monde von belebten Wesen bewohnt dachte, und zwar von seligen Geistern und reinen Dämonen. Es ist dies ganz dieselbe Vorstellungsweise, die wir auch bei Thales fanden; auch er lehrte: „die Welt sei beseelt und von Geistern, Dämonen erfüllt". Aber auch diese Vorstellung ist ägyptisch. Eine ganze Kolonie höherer Götter und Geisterwesen, welche auf dem Sonnenballe vereinigt mit dieser Gottheit auf ihrer täglichen Fahrt den Himmelsraum durchschiffen, schildert der schöne und grosse Hymnus an die Sonne im Todtenbuche. Selbst die obige Vorstellung vom Monde als einer ätherischen Erde wird uns ausdrücklich als eine ägyptische Lehre berichtet.[1053] Woher demnach Pythagoras, — denn sowohl den Orpheus, als den Onomakrit wird schon längst kein Vernünftiger mehr für den Verfasser eines auf der einen Seite so ägyptisirenden, auf der anderen aber bei all seiner Bilderhülle so metaphysisch-abstrakt spekulirenden Gedichtes halten, — woher also Pythagoras diese Vorstellungen hatte, darüber kann wohl kein Zweifel mehr seyn. Sie sind aus der ägyptischen, schon so früh und so hoch ausgebildeten Astronomie, „denn", wie Plato sagt, „aus den alten „Ländern, aus Aegypten und Syrien, welche wegen der „Schönheit ihres sommerlichen Klimas die ersten Pfleger „der Sternkunde hervorbrachten, kam das in Jahrtau„senden Erprobte in alle Gegenden und auch hierher „nach Griechenland." Wenn also im orphischen Gedichte sogar schon die richtige Ansicht von der Mondbahn vorkommt: dass nämlich der Mond in einem Monate am Himmel dieselben Räume durchlaufe, wie die Sonne in einem Jahre:[1054]

„Dass er im Monat durchlaufe, was während des Jahres die Sonne,"

so kann dies weiter nicht in Verwunderung setzen, da

Pythagoras ein langjähriger Schüler derselben ägyptischen Priesterschaft war, von welcher Thales die zur Vorhersagung einer Sonnenfinsterniss nöthigen Kenntnisse schon vor achtzig Jahren nach Griechenland mitgebracht hatte; Kenntnisse, welche ganz wesentlich auf die genaueste Beobachtung des Sonnen- und Mondlaufes gegründet seyn mussten.

Auch in dem orphischen Gedichte werden natürlich Sonne und Mond als beseelte und intelligente Wesen, als wirkliche Gottheiten gedacht. Es werden ihnen demgemäss alle die vom ägyptischen Ideenkreise her schon bekannten Eigenschaften und Aemter auch von der heiligen Sage unverändert beigelegt; namentlich auch diejenigen, welche von ihrer späteren Stellung in der fertig ausgebildeten und vom Menschengeschlechte bewohnten Weltkugel abhängen. Denn als die hauptsächlichsten Zeit- und Licht-Gottheiten lenken und regeln sie nicht blos das irdische Leben, sondern auch ganz in Uebereinstimmung mit der ägyptischen Glaubenslehre sogar noch das Leben nach dem Tode in der Unterwelt, welche sie bei ihrer täglichen Umdrehung um die Erde natürlich auch durchwandern. Der Sonnenball insbesondere wird von Phanes zum Beherrscher und Wächter der Welt aufgestellt.[1055]

„Und er (Phanes) bestellt' ihn zum Wächter und hiess ihn das Weltall beherrschen,
„Dass in unendlicher Dauer die Werke der Schöpfung bestünden."

Die Sonne erscheint daher, wie bei den Aegyptern, als der Repräsentant seines Vaters, des Schöpfergeistes,

„Ganz mit des Vaters Einsicht und sorgendem Rathschluss begabet,"[1056]

d. h. nicht blos wie dieser durch die Verbreitung von Licht und Wärme im Weltall materielle Erzeugung und physisches Leben weckend, sondern als Lichtgottheit (*Ἀνταύγης, Φάνης*), als Alles sehender (*Παυδερκής*) Wächter des Weltalls auch mit denselben geistigen Eigenschaften:

derselben Allwissenheit und Einsicht, demselben vorsorgenden Rathschluss (*Εὐβουλεύς*) ausgerüstet gedacht,[1057] in völliger Uebereinstimmung mit den Aegyptern, welche die Sonne nicht allein als den dritten Zeugungsgott (*Ἔρως*), sondern auch als die dritte geistige Gottheit, den dritten Geist (*τρίτον Χαμηφίν*) bezeichneten,

„Helios, der Du hehr auf goldenen Fittigen schwebest,
„Leto's Sohn, o Herr, fernstrahlender starker Erleuchter,
„Alles erkundender Späher, der Götter und Menschen Beherrscher.“ [976]

wird die Sonne daher in der Eingangs-Anrufung der heiligen Sage angeredet. Ja, in derselben Stelle wird ihr nicht blos die Ausspendung des physischen Lichtes, sondern auch die der geistigen Erleuchtung zugeschrieben, und der Ursprung der Erkenntniss und religiösen Offenbarung von ihr hergeleitet:

„Diese vom Himmel entstammte Verkündigung hörte von Dir ich,
„Und Dein Ausspruch ist's, dess nehm' ich Dich Herrscher zum Zeugen.“

Alles dies ist ächt ägyptische Lehre. Aber auch den Mond, der bei den Aegyptern, als zweite Lichtgottheit (Taate, Thot) nicht minder im geistigen Sinne eine ähnliche Stellung einnimmt, wie die Sonne, von ihr die physische und geistige Erleuchtung empfängt, die er den Menschen wieder spendet, auch ihn fasst die heilige Sage ganz in derselben Weise auf; denn in den Diatheken[1058] wird ein Zögling der pythagoreischen Schule, ein Studirender (*μαθηματικός*) als „Sprössling des leuchtenden Mondes“ (*ἔκγονος φαεσφόρου Μήνης*) und als „Musensohn“ (*Μουσαῖος*) angeredet. Ein Sprössling des Mondes konnte er aber offenbar nur dann heissen, wenn der Mond, als Lichtgottheit, auch als Vorsteher der Wissenschaft und des nächtlichen Studiums betrachtet wurde.

Auf die bedeutende Rolle, welche beide Gottheiten bei den Aegyptern in der Unterwelt, als Vorsteher und Leiter des Todtengerichtes spielten, beziehen sich aber auch im orphischen Gedichte eine Reihe von Titeln, die zum Theil geradezu aus dem Aegyptischen unübersetzt herübergenommen sind, wie wenn z. B. die Sonne in der Phallusgestalt des Phanes ganz wie bei den Aegyptern Priapos heisst (Pe-ri-api, sol judex): die richtende Sonne, — oder die zum Theil griechischen Etymologien angepasst werden, wie z. B. der Titel Dionysos, Ti-en-ose, der Ertheiler der Vergeltung; ein Titel, welcher der Sonne eben so gut, wie Phanes dem Schöpfergeiste, oder dem Osiris-Dionysos selbst zukommt, da die Sonne gleich allen übrigen höheren und niederen Gottheiten an dem Todtengericht in der Unterwelt Theil nimmt. Das Missverständniss dieser, mehreren Gottheiten vermöge ihrer gemeinsamen Aemter zukommenden gemeinschaftlichen Titel, und ihre verkehrte Auffassung als Eigennamen ist es gerade, welche bei Alten und Neuen so grosse Irrthümer hervorgebracht haben. Auch die Herübernahme dieser ägyptischen Titel ist ein Beweis für den ägyptischen Ursprung der dadurch bezeichneten Vorstellungen. Die einzige Abweichung, welche zwischen diesem Theile des Ideenkreises und seinem ägyptischen Vorbilde Statt findet, besteht darin, dass bei den Aegyptern der Mond eine männliche Gottheit ist (Joh-Taate), im orphischen Gedichte dagegen eine weibliche (Selene, Mene), offenbar weil der griechische Sprachgebrauch es so verlangt.

Ob in dem orphischen Gedichte nun auch eine genauere Darstellung des inneren Baues der Weltkugel in ihrer Zehntheilung vorkam: nach der pythagoreischen Anschauungsweise aus dem Fixstern-Firmament, den sieben Planeten-Firmamenten mit den an diese krystallenen durchsichtigen Wölbungen angehefteten Himmelskörpern, Sonne und Mond mit eingeschlossen, dann aus den ebenfalls eine solche hohle Wölbung bildenden und das Central-

feuer in sich schliessenden beiden Theilen der Erdkugel, der Erde und Gegen-Erde, bestehend, und in wie weit dieser astronomische Theil des pythagoreischen Ideenkreises mit dem religiösen verbunden war, zwischen denen allerdings eine sehr enge Verwandtschaft Statt fand, — das lässt sich aus den ganz ungenügenden und kärglichen Nachrichten nicht entscheiden. Da indessen bei einem sonst sehr genauen Grammatiker[1059] dem Orpheus ausdrücklich die Lehre von der Harmonie der Sphären beigelegt wird, so scheint allerdings im orphischen Gedicht eine solche astronomische Schilderung des Weltbaues nicht ganz gemangelt zu haben. Denn diese gewöhnlich als so mährchenhaft betrachtete himmlische Sphärenmusik ist weiter Nichts, als ein Versuch, den Abstand der den Alten bekannten sieben Himmelskörper mit den hypothetisch angenommenen, sie tragenden Firmamenten nach der von Pythagoras mit Vorliebe betriebenen musikalisch-mathematischen Intervallenlehre der Tonleiter annähernd und durch Analogie zu bestimmen, da genauere, auf wirklicher Messung beruhende Bestimmungen der damaligen Astronomie noch ganz unmöglich fielen; wie denn ähnliche Versuche auf ähnliche vage Analogien hin zu demselben Zwecke ja auch von Kepler gemacht wurden. Dass dann diese angenommene Analogie zwischen den Himmelsfirmamenten und den musikalischen Intervallen leicht zur Vorstellung führte, dass auch die Firmamente bei ihrer unausgesetzten Bewegung ebenfalls ein Tönen, einen musikalischen Zusammenklang hervorbrächten, liegt nahe genug.

Beide Ideenkreise stimmen also auch in diesem Theile vollkommen: die acht grossen kosmischen Gottheiten der Aegypter finden sich im pythagoreischen Gedichte unverändert wieder. Neben ihnen findet sich aber bei Pythagoras auch noch eine neunte: das Meer (Pontos[1060]), eine Gottheit, die allerdings ihrer Natur nach kaum fehlen kann und die man bei den Aegyptern eigentlich mit Befremden vermisst, weil Aegypten vom Meere begrenzt wird und

gegen Norden an das mittelländische, gegen Osten an das rothe Meer stösst. Von einer Unbekanntschaft mit dem Meere kann aber bei den Aegyptern um so weniger die Rede seyn, da sie schon im hohen Alterthume eine seefahrende, Flotten besitzende, grosse Seekriege führende Nation waren. Da nun im orphischen Gedichte auch unter den irdischen Gottheiten ein Paar Meergottheiten vorkommen:[1059] Phorkys und Dione, die Kinder des Pontos und der Erde, indem dasselbe sieben Paar Titanengötter zählt, statt der gewöhnlichen hesiodischen sechs Paare, so scheinen diese Meergottheiten der heiligen Sage allerdings auch ältere ägyptische Götterbegriffe gewesen zu seyn. Die später für beide Götterfamilien gewöhnlich gewordenen Zahlen der Achte und Zwölfe, wie sie bei Herodot vorkommen, könnten sich dann nur dadurch erklären, dass diese Götterbegriffe in dem damaligen Volkskulte keine Verehrung mehr hatten und antiquirt waren. Nur ein reichlicheres hieroglyphisches Material als das, was jetzt zu Gebote steht, könnte hierüber zur Entscheidung führen.

Diese Ausbildung der Weltkugel durch den Schöpfergeist und die dadurch bedingte Erzeugung der kosmischen Gottheiten, Alles[1061]

„Was nur der Vater erschuf in der luftigen Höhlung des Weltraums“

wird nun wie bei den Aegyptern, so auch im orphischen Gedichte als die zweite Götterdynastie bezeichnet;[1062] die Existenz der Urgottheit ohne eine Weltkugel bildet, wie wir sahen, die erste. In dieser zweiten herrschen Phanes und seine Gemahlin die Nacht (Νύξ) über die neugeschaffene, zum Wohnsitze der Götter und Menschen bestimmte Welt:

„So war Göttern und Menschen die Welt vertheilt, die zuerst nun

„Glorreich Erikapäus beherrschte mit seiner Gemahlin,

„Ihr der gepries'nen ambrosischen Nacht, der Amme der Götter,

„Weil freiwillig sein Scepter, sein stattliches, er in die Hände
„Legte der göttlichen Nacht, dass sie theile die Ehre der Herrschaft,
„Führend in Händen das Scepter, das hehre, des Erikapäus."

Noch war aber die Welt leer und ohne Bewohner, da noch die andern göttlichen Wesen, d. h. die Geister und Dämonen, nicht geschaffen waren, und erst in der nun folgenden Schöpfungsperiode mit der Ausbildung der Erdoberfläche entstehen. Im Ganzen zählt die heilige Sage sechs solcher Götterdynastien: die Herrschaft der Urgottheit, die des Phanes und der Nacht, die des Uranos, die des Kronos, die des Zeus, und endlich die des Dionysos, der neben Zeus die Unterwelt beherrscht. Auch bei den Aegyptern findet sich diese Aufeinanderfolge von Götter-Dynastien, nur der Zahl nach um eine weniger, weil die bei den Griechen so verschiedenen Begriffe des Zeus und Dionysos bei den Aegyptern in einer und derselben Gottheit, in Osiris, zusammenfallen. Trotz dieser Verschiedenheit, die, wie wir sehen werden, darin ihren Grund hat, dass Pythagoras in dem eigentlich sagengeschichtlichen Theil des Ideenkreises dessen national-griechischer Umbildung sich anbequemt, hat also auch diese Eintheilung in Götterdynastien einen ägyptischen Ursprung.

Nach dem Vorgetragenen kann es demnach nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, dass sowohl die ägyptische Lehre von der Urgottheit, die eigentliche Theologie, als die ägyptische Lehre von der Entstehung der Welt aus der Urgottheit, die Kosmogonie, in der heiligen Sage in ihrer ganzen Ausdehnung und in allem Wesentlichen völlig unverändert wieder vorkam.

Nicht minder findet sich aber auch der weitere Vorstellungskreis, sowohl von der Ausbildung der Erde und der mit ihr verbundenen Erzeugung der irdischen Gottheiten, die eigentliche Theogonie im engeren Sinne, als auch die so eigenthümliche Lehre von der Entstehung des Menschengeschlechtes, in den orphischen Fragmenten unverändert wieder, obgleich dieser Theil der ägyptischen Glaubenslehre so ganz lokale Färbung hat, sich so ganz an die Naturbeschaffenheit des ägyptischen Landes, an den Nil, den Okeanos, und die von ihm bedingten Kulturzustände anknüpft, dass man nicht verwundert seyn würde, ihn fehlen zu sehen. Er hätte den Griechen in der That vollkommen fremd und fast unverständlich erscheinen müssen, wäre er nicht schon längst und von Alters her bei ihnen durch ihre alte Theologie eingebürgert gewesen und heimisch geworden; denn er findet sich mit den verwitterten und fast unkenntlich gewordenen Trümmern der Urgottheitslehre und Kosmogonie in dem theologischen Gedichte des Hesiod,[1063] und selbst bei Homer spielen die herrschenden Götter, die Kroniden, auf ihre Abstammung von Okeanos, und ihre ägyptisch-äthiopische Heimath an, mit der sie, nach Homers Darstellung, noch immer in unmittelbarer Verbindung stehen.[1063]

Als die Erde ausgebildet war, heisst es in der ägyptischen Glaubenslehre, stieg Emphe, der Lenker des Himmels, der das Himmelsgewölbe umschliessende und in Bewegung setzende Urgeist, der Agathodämon, auf die Erde nieder, und rief durch die Entstehung des Nils und die Ausbildung des ägyptischen Landes längs seinen Ufern die irdischen Gottheiten hervor. Durch die Gestaltung der noch wüsten Erdoberfläche entstanden auch die irdischen Gottheiten. Aus den noch ungeordneten chaotischen Zuständen der Erde entstanden die ungeschlachten Erdgottheiten: die Ungeheuer und Riesen, Apophis, Giganten; aus den geordneten Zuständen des ägyptischen Landes längs den Ufern des Nil die wohlthätigen irdischen Gottheiten, welche dem Nil, dem Okham, Okeanos, dem ägyptischen Lande und seiner Staatsordnung vorstanden: die gewöhnlich sogenannten Zwölfe mit ihrer zahlreichen

Nachkommenschaft, insbesondere den Kroniden, den Kindern des Seb und der Netpe, des Kronos und der Rhea.

Bei Orpheus vermählt sich der Himmel, Uranos, mit der Erde, Ge,[1064] erzeugt mit ihr die Giganten, Hekatonchiren und Kyklopen,[1065] und da er diese ihres gewaltthätigen und empörerischen Sinnes halber in den Tartarus stürzt und sie dort gefangen hält,[1066] so gebiert die wegen dieser Misshandlung ihrer Söhne zürnende Gäa zur Rache gegen den Uranos das Geschlecht der Titanen,[1067] d. h. die Zwölfe, die zweite ägyptische Götterklasse,[1068] und ihre Kinder, insbesondere die Kroniden.

In dem Begriffe des Uranos sind, wie man sieht, die des Emphe (En pe) des himmels-lenkenden Urgeistes, und der Pe, der Himmelswölbung selbst, zu Einem verschmolzen, obgleich sie im ägyptischen Ideenkreise zwei von einander ganz getrennte Begriffe sind; jener ein Gott, diese eine Göttin, jener ein Theil der Urgottheit, diese die erste der sichtbaren kosmischen Gottheiten. Diese Vereinigung entstand offenbar durch den Einfluss der Sprache, weil im Griechischen der Himmel, Uranos, männlichen Geschlechts, ein Gott, ist, und nicht wie im Aegyptischen weiblichen Geschlechtes, eine Göttin, wie wir dies schon oben als eine Abweichung des griechischen Glaubenskreises vom ägyptischen anmerkten. Im Aegyptischen wäre eine solche Verschmelzung beider Begriffe, ihres verschiedenen Geschlechtes wegen, ganz unmöglich gewesen; im Griechischen machte sie sich von selbst und fast mit Nothwendigkeit. Dass die Giganten, Hekatonchiren und Kyklopen den Apophis, Giganten, der ägyptischen Mythologie entsprechen, bedarf keines Beweises.[1069] Dass aber unter den Titanen die zweite Götterklasse der Aegypter, die bei Herodot sogenannten Zwölfe, enthalten sind, erhellt aus der namhaften Anführung der einzelnen Gottheiten.[1070] Okeanos und Tethys sind Okham-Ophion-Agathodamon, der wohlthätige Nilgott, die irdische Verkörperung des Emphe-Uranos, des Urgeistes, und Reto,

die Verkörperung der Pascht, die irdische Weltordnung, mit dem ehrenden Beinamen „Grossmutter, Pflegemutter“ benannt, weil sie die Erzieherin sowohl der Hera, als des Horus und der Bubastis war; Kronos und Rhea sind Seb und Netpe, jener die irdische Verkörperung des Sevech, der Urzeit, diese als Nilgöttin die Verkörperung der Neith, der Urmaterie, des Urwassers; alle vier also sind die irdischen Verkörperungen der göttlichen Urwesen und stehen mit ihnen in engster Verbindung; Kronos insbesondere ist ausserdem auch noch ein Pflegesohn der Ur-Nacht:[1071]

„Doch vor Allen erzog und pflegte die Nacht den Kronos“,

heisst es im orphischen Gedichte. Hyperion und Japetos sammt Themis und Mnemosyne sind Mui und Taate, Me und Chaseph. Koios und Krios, deren bekanntere Formen Prometheus und Asklepios sind, entsprechen dem Pharmuti und Imuteph, nicht minder Phoebe und Theia der Taphne und Nehimeu. Sogar ihr Namen: Titanen, Kämpfer, ist, wie wir schon bei Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre gesehen haben,[1072] ägyptisch; denn er bezeichnet sie nur als die Theilnehmer an jenem grossen Götterkampfe, welchen die Empörung des Kronos gegen den Uranos hervorrief, und der auch in der ägyptischen Glaubenslehre als die Veranlassung zur Erschaffung des Menschengeschlechtes eine so grosse Rolle spielt.

In allem Diesem stimmt also das orphische Gedicht mit der ägyptischen Lehre vollkommen überein. Dass aber dieser Theil der Glaubenslehre auch schon von den alten Griechen angenommen war, erhellt aus Hesiods Theogonie, welche dieselben Gottheiten ebenfalls unter dem Namen der Titanen aufzählt, wie bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre im ersten Bande dieses Werkes nachgewiesen wurde.[1072] Blos in der Zahl der titanischen Gottheiten findet sich im orphischen Gedichte eine Abweichung von Hesiod und der späteren ägyptischen Lehre,

wie sie bei Herodot erscheint. Beide zählen nämlich nur 12 Gottheiten dieses zweiten Ranges: Hesiod 6 Titanenpaare und Herodot die bekannten Zwölfe, sämmtlich Kinder aus der Verbindung des Emphe Uranos mit der Erde, Gaia. Das orphische Gedicht dagegen hat 7 Titanenpaare,[1070] wodurch also die Zwölfe des Herodot noch um ein neues Paar zu Vierzehnen vermehrt werden. Dieses neue Götterpaar ist ein Meergott und eine Meergöttin: Phorkys und Dione, Kinder der Gaia und des Pontos, und nicht des Emphe-Uranos. Dies hängt, wie wir kurz vorher sahen, mit einer früheren Abweichung zusammen, wonach das orphische Gedicht nicht acht kosmische Gottheiten, sondern neune zählt, indem es neben der Gäa, der Erde, auch noch das Meer, Pontos,[1059] als kosmische Gottheit namhaft macht. Aus der Vermählung dieses Pontos mit der Ge lässt nun die heilige Sage gerade das neue Titanenpaar Phorkys und Dione erzeugt werden.[1059] Da Pythagoras jedenfalls ein gelehrterer Kenner des ägyptischen Glaubenskreises war, als Herodot, so mochte dies, wie wir oben schon wahrscheinlich fanden, wirklich die ältere ägyptische Lehre seyn, während wohl zur Zeit Herodots diese Gottheiten aus dem Kulte verschwunden und antiquirt waren.

Diese sämmtlichen Götterpaare hatten nun eine zahlreiche Nachkommenschaft von untergeordneten Göttern und Dämonen,[1073] unter welchen wie bei den Aegyptern, so auch in der heiligen Sage insbesondere die Nachkommen des Kronos und der Rhea, des Seb und der Netpe, die Kroniden, eine hervorragende Rolle spielen, weil auf sie die spätere Götterherrschaft übergeht. So wurde also die Erde mit Göttern und Geistern erfüllt.

Alle diese Gottheiten werden nun im orphischen Gedicht, übereinstimmend mit der ägyptischen Glaubenslehre, als mehr oder minder menschenähnliche, wenn auch das menschliche Maass und die menschliche Gestalt übersteigende Wesen gedacht; nicht mehr, wie die kosmischen

Gottheiten, als Theile des Weltalles selbst, in ihrer realen, räumlichen und kosmischen Gestalt, sondern als selbstständige, wenn auch mit einzelnen Theilen und Zuständen der Erdoberfläche specieller verbundene, menschenähnliche Geister, Dämonen, welche zwischen den kosmischen Gottheiten, den Theilen des Weltalles, und den ganz menschlich gedachten sterblichen Gottheiten der Sagengeschichte das Mittelglied bilden.

„Stütze doch unser Geschlecht, o hochansehnlicher Dämon!“[1074]

so redet Zeus in der heiligen Sage den über seine Entthronung zürnenden Kronos an, als er dessen Beistand zur Sicherung seiner eigenen Herrschaft bedarf. Von diesen Gottheiten und ihrer zahlreichen Nachkommenschaft, also nur von den Dämonen und Geistern, ist nach der heiligen Sage, wie nach den Aegyptern[1075] während der ganzen Götterdynastie des Uranos die Erde allein bevölkert, da ja noch keine Menschen auf ihr vorhanden sind.[1075] Im Gegensatze zu Phanes und seiner mitherrschenden Gemahlin, der Nacht, die über die noch ganz unbewohnte Weltkugel regierten, heisst es daher von Uranos: er sei es gewesen,

„Der nach der Herrschaft der Nacht, als der Erste die Götter beherrschte“.[1076]

Diesem Götter- und Geister-Reiche auf Erden unter der Herrschaft des Emphe-Uranos macht nun Kronos ein Ende, indem er sich gegen Uranos empört, ihn entthront und entmannt,[1077] d. h. seinen weiteren schöpferischen Zeugungen ein Ende macht. Dies ist jene Götter-Empörung, der Kampf der Titanen, d. h. des Kronos und seines Götter-Anhanges, gegen die älteren Gottheiten, der in der ägyptischen Glaubenslehre als die Veranlassung zur Entstehung des Menschengeschlechtes, von so grosser Bedeutung ist, und der auch vom orphischen Gedichte, — einzelnen, übrigens wenig zahlreichen Fragmenten zu Folge, — in grosser Ausführlichkeit vorgetragen wurde. Nach dem

orphischen Gedichte erregte Kronos diese Empörung auf Anstiften seiner Mutter Gaea,[1078] die dem Uranos zürnte, weil er ihre älteren Söhne, die gewaltthätigen und ungefügen Giganten, Hekatonchiren und Kyklopen, ihrer Widerspänstigkeit wegen in den Tartarus verbannt hatte. Kronos stellte sich selbst an die Spitze seiner empörerischen Brüder,[1079] während Okeanos nach der Darstellung des orphischen Gedichtes seine Gemächer, die er in des Niles „göttlichen Fluthen" bewohnte, gar nicht verliess, und an dem Kampfe keinen Antheil nahm.[1080] Okeanos, so heisst es in dieser sehr ausführlichen Darstellung:[1081]

„Aber Okeanos blieb in seinen Gemächern, mit sich Rath
„Pflegend, wohin er den Sinn nun wendete, ob er mit Kronos
„Und mit den übrigen Brüdern, so wie es die Mutter gerathen,
„Sollte den Vater gewaltsam entmannen und frevelnd schänden
„Oder ob Jene verlassend, daheim unthätig er bliebe.
„Vieles unmuthig erwägend blieb sitzend er in den Gemächern,
„Zürnend im Herzen der Mutter und mehr noch seinen Geschwistern."

Nach dem orphischen Gedichte stand also Uranos selbst an der Spitze der angegriffenen Götter-Parthei. Etwas Genaueres über den weiteren Verlauf des Kampfes wird uns nicht überliefert, da gerade von diesem, wie es scheint so ausführlich geschilderten Theil des Glaubenskreises, nur ganz wenige äusserst kärgliche Bruchstücke erhalten sind, als z. B. eine Anrede des Uranos an die Titanen, worin er ihnen voraussagt, dass sie einst durch einen Mächtigeren, also offenbar durch Zeus in dessen späterem Kampfe mit den Titanen, die Strafe für ihren jetzigen Frevel empfangen würden:[1082]

„Uebelgesinnte Titanen mit übermüthigen Herzen,
„Wie gross euere Macht auch sey, ihr werdet den Bessren
„Treffen, der eueren Frevel und eure verwegne Gewaltthat
„Euch hart büssen noch lässt."

Vom Ausgang des Kampfes wird nur berichtet, dass Uranos von Kronos, wie es scheint im Kampfe, entmannt worden, und dass aus dem in den Schaum des Meeres gefallenen Blute die ältere Aphrodite, die Aphrodite Urania, entstanden sei.[1082] Darauf habe denn Kronos den Himmel eingenommen, dort seinen Thron aufgeschlagen und von da die Titanen beherrscht, während Okeanos in den „göttlichen Fluthen, dem göttlichen Strome", d. h. im Nile wohnte.[1083] Die Besiegten, also hier im orphischen Gedichte die Parthei des Uranos, müssen aber auch auf die Erde verbannt und zur Strafe in menschliche Leiber eingeschlossen worden seyn, so dass der Kampf also auch im orphischen Gedichte wie bei den Aegyptern die Entstehung des Menschengeschlechtes zur Folge hatte, denn in einem Fragmente heisst es ausdrücklich:[1084]

„Kronos beherrschte zuerst die erdegeborenen Menschen."

Da ein orphischer Hymnus die Titanen als die Vorfahren unserer Väter anruft, als den Ursprung und Quell aller Sterblichen:[1085]

„Ihr Titanen, o ihr Vorfahren unserer Väter,
„Ursprung und Quell von allen den mühebeladenen Menschen", —

da diese Lehre zugleich schon in der alten griechischen Theologie vorkam, denn es heisst schon in einem homerischen Hymnus:[1086]

„Und die Titanen, von denen die Götter und Sterblichen stammen" —

und da nach anderen Berichten das Menschengeschlecht von dem Blute der Titanen abstammt,[1087] oder aus der

Asche der von den Blitzstrahlen des Zeus erschlagenen Titanen gebildet wurde,[1088] so ist die Abstammung der Menschen von den Titanen als orphische Lehre wohl nicht zu bezweifeln. Denn wenn auch die letztere Nachricht unter den Titanen zunächst nur die Mörder des Dionysos versteht, so muss dies doch jedenfalls nur eine einseitige Auffassung des späteren Berichterstatters seyn, da der oben angeführte Vers aus dem orphischen Gedichte, die Entstehung des Menschengeschlechtes schon unter Kronos, also lang vor Dionysos, voraussetzt. Dies ist denn auch der ägyptischen Lehre und dem ganzen Zusammenhange der Sage am angemessensten; womit eine Menschwerdung auch dieser Titanen, der Mörder des Dionysos, sehr wohl bestehen kann.

An diese Entstehung des Menschengeschlechtes aus den auf die Erde verbannten und in irdische Leiber eingeschlossenen Titanen knüpft sich nun bei einem der alten Berichterstatter[1087] unmittelbar die Lehre, dass das menschliche Leben eine Verbannung, ein Büssungsstand sei (eine φρουρὰ ἐπὶ τιμωρίᾳ), in welchem wir als die Feinde der Götter für den einst begangenen Frevel gestraft werden. Dieselbe Lehre, die noch von mehreren anderen Berichterstattern den alten Theologen und Mysterienstiftern beigelegt wird,[1089] — Pythagoras gehörte ja auch in die Zahl von beiden, — und durch ein Fragment des Philolaos als altpythagoreisch bezeugt ist,[1090] wird aber auch von Plato ausdrücklich als eine Lehre des Orpheus, d. h. des orphischen Weihedienstes und der heiligen Sage angegeben: Unseren Körper, sagt Plato,[1091] betrachten Einige als einen Kerker, und es scheint dies hauptsächlich eine Lehre des Orpheus gewesen zu seyn, dass die Seele der Busse wegen in diesen Leib wie in ein Gefängniss komme, damit sie gerettet werde (das Heil erlange, ἵνα σώζηται). Aus dieser Ansicht folgt dann als eine nothwendige Konsequenz die schon von Plato überlieferte und als pythagoreisch bekannte Vorschrift,[1092] dass der Mensch nicht eigenmächtig dies Leben verlassen dürfe, um sich selbst zu erlösen (λύειν); welche Lehre ebenfalls wieder ausdrücklich auf Orpheus, d. h. das orphische Gedicht, zurückgeführt wird.[1093] Unmittelbare Beweise durch Fragmente des orphischen Gedichtes selbst fehlen uns, die angeführten Nachrichten sind aber ausführlich und alt genug, um über die Existenz dieser Lehre im orphischen Gedichte keinen Zweifel übrig zu lassen. Es ist daher kein Wunder, dass die gesammte düstere Lebens-Auffassung, welche, wie wir sahen, die Akusmen des Pythagoras so auffallend charakterisirte, sich auch im orphischen Gedichte mit ungemilderter Strenge wieder vorfindet. „Wahrlich", heisst es in einem orphischen Fragmente:[1094]

„Wahrlich es sind der Menschen mit Fluch beladne Geschlechter
„Bürden der Erde, verkörperte Schemen, in gänzlicher Blindheit
„Lebend, und gleich unfähig des kommenden Uebels Herannahn
„Vorzusehn und in Zeiten das Unglück ab sich zu wenden,
„Als das vorhandene Gute sich zuzuwenden und recht zu
„Brauchen; auf gut Glück handelnd, unwissend und ohne Voraussicht."

Diesen ganzen Ideenkreis, namentlich aber die so folgenreiche Auffassung des Lebens als eines Büssungsstandes mit ihrer Anwendung auf's praktische Leben, und ihren Zusammenhang mit der Lehre von der Vergeltung nach dem Tode und der Seelenwanderung, haben wir aber schon im ersten Theile dieser Schrift als ächt ägyptisch kennen gelernt. An dem ägyptischen Ursprung dieses ganzen Ideenkreises ist also in keiner Weise zu zweifeln.

Eben so wenig ist es daher zu verwundern, dass auch noch ein anderer sehr auffallender Zug aus der ägyptischen Lehre von der Entstehung des Menschengeschlechtes

als orphisch berichtet wird, der nackt, wie er erzählt ist, bedenklich genug erscheint, da er ganz mit der mosaischen Vorstellung von der Bildung Adams aus einem Lehmklose übereinstimmt, und also einer jüdisch-christlichen Fälschung oder Anbequemung an die mosaische Schöpfungslehre sehr gleich sieht. Unsere neueren Gelehrten haben denn auch natürlich über eine solche Fälschung gar keinen Zweifel; denn dass umgekehrt auch eine Uebertragung ägyptischer Vorstellungen in die mosaischen Schriften stattgefunden haben könne, fällt ihrem kritischen Scharfsinne gar nicht ein. Derselbe Berichterstatter nämlich, der uns das früher angeführte Fragment des Proömiums erhalten hat und als allgemeine Inhalts-Anzeige des orphischen Gedichtes angibt: Orpheus habe die Entstehung der Götter, die Schöpfung der Welt und die Bildung des Menschengeschlechtes (*ἀνθρώπου πλαστουργίαν*) besungen, — setzt in Bezug auf diese letztere Lehre ausführlicher hinzu:[1095] Den Menschen lässt er (Orpheus) von Gott selbst aus Erde gebildet werden, und eine vernünftige Seele von aussen her empfangen, gerade so wie es Moses darstellt. Der Verdacht einer pia fraus, eines Einschmuggelns christlicher Ideen in den alten Theologen, nach der so gewöhnlichen Sitte der ersten Jahrhunderte, — besonders da der Berichterstatter ein Christ, ein Chronist des 8. Jahrhunderts ist, der übrigens einen älteren Chronographen, einen nicht weiter bekannten Timotheos, nur abschreibt, — dieser Verdacht liegt also in der That nahe genug. Und doch, — so sehr kann man sich irren, — sind beide Lehren ächt und alt-ägyptisch. Die Formung der Menschenleiber aus Thon vermittelst einer Töpferscheibe, vor welcher der menschenbildende Gott, die Scheibe mit den Füssen herumdrehend, sitzt, wird nicht allein von Eusebius ganz detaillirt als ein zu Elephantine befindliches Bildwerk geschildert, sondern ist als halberhabene Darstellung auf der Tempelwand des Abatons zu Philä selbst noch bis auf den heutigen Tag vorhanden, und kommt auch sonst noch

in Hieroglyphenbildern vor.[1096] Es war also eine ganz populäre, vielfach von der Kunst behandelte ägyptische Vorstellung, und die Nachricht von ihrem Vorkommen im orphischen Gedichte verliert also alles Befremdende. Eben so ist auch die Vorstellung, dass die Seele erst in dem Augenblick der Geburt von der Aussenwelt her in den Körper eintrete, — nicht also, wie jetzt die allgemein herrschende Vorstellung ist, im Augenblick der Zeugung aus den Seelen der Eltern gleichzeitig mit dem Körper entstehe, — ächt und alt ägyptisch. Denn die Aegypter lehrten ja, wie Pythagoras, nicht blos die Unsterblichkeit, sondern auch die Präexistenz der Seelen vor ihrem irdischen Leben, und die ägyptische Vorstellung, wie die Seele vom äussersten Fixsternhimmel, dem Aufenthaltsorte der Götter und Geister, durch die verschiedenen Planeten-Firmamente der Weltkugel hindurch auf die Erde herabsteige und also von aussen her in den neugeborenen Leib eintrete, wurde im ersten Theile des Weiteren auseinandergesetzt.[1097] Die von Aristoteles ausdrücklich als orphisch berichtete, d. h. wie er sich ganz genau ausdrückt, in dem sogenannten orphischen Gedichte vorgetragene Vorstellung, dass die Seelen aus dem Weltall von den Winden herbeigetragen und von den Neugeborenen durch das Einathmen in sich aufgenommen würden,[1098] passt dazu vollkommen. Wurden doch in dem orphischen Gedichte sogar die Himmelspförtner und Aufseher der Winde (die *Τριτοπάτορες*) namhaft gemacht, welche den Seelen bei ihrem Herabsteigen vom Himmel die Pforten der verschiedenen Himmels-Firmamente öffneten. Man sieht, wie diese Vorstellungsweise, die sich bis zu den Zeiten der älteren griechischen Kirchenväter selbst als Kirchenlehre erhalten hat, mit dem gesammten Ideenkreise von der Entstehung des Menschengeschlechtes auf's Engste zusammenhängt, und mit ihr auf's Beste übereinstimmt.

So war also unter der Herrschaft des Kronos durch den Ausgang des Götterkampfes aus den besiegten Titanen

das Menschengeschlecht entstanden, das von nun an zur Busse die Erde bewohnte. Diese Herrschaft des Kronos bildet die vierte Götter-Dynastie. Der Herrschaft des Kronos wurde aber durch seine eigenen Kinder, die Kroniden, und insbesondere durch Zeus, seinen ältesten Sohn, in derselben Weise ein Ende gemacht,[1099] wie der des Uranos durch Kronos: Zeus entmannte seinen Vater Kronos, verbannte ihn in den Tartarus, und nahm dann selbst mit seiner Familie, den Kindern und Nachkommen des Kronos, den Kroniden, den Thron der Weltherrschaft ein. Dies ist die fünfte, wie wir sehen werden ewig dauernde Götter-Dynastie.[1100]

Mit dieser neuen Götter-Dynastie tritt nun im Ideenkreis der heiligen Sage eine ganz wesentliche Aenderung ein.

In dem Glauben der Griechen dauerte die Weltherrschaft des Zeus nicht allein seit ihrer Entstehung bis zur Gegenwart ununterbrochen fort, sondern für sie waren Zeus und die Kroniden so durchaus die höchsten, das gesammte Weltall regierenden Gottheiten, dass in dem populären Ideenkreise die höheren Götterbegriffe so gut wie gar nicht mehr existirten. Theils waren sie schon nahezu ganz erblichen und verschwunden, — wie sich denn z. B. der eigentliche Begriff der Urgottheit im griechischen Volksglauben schon längst ganz verdunkelt hatte, — theils fanden sie sich als Glieder in die Kronidenfamilie eingereiht, wie z. B. die Neith in der Gestalt der Athene, Phtah in der Gestalt des hinkenden Hephästos, — theils waren sie gar zu ganz untergeordneten niederen Götterfiguren heruntergesunken, wie z. B. Phanes-Harseph zum bocksfüssigen Pan. Durch diesen auffallenden Umschwung verdrängte demnach im populären griechischen Glaubenskreise der Kult der sagengeschichtlichen Gottheiten: gleichsam der antike Heiligendienst, ganz und gar den der eigentlichen spekulativen Götterbegriffe; die Kroniden, die jüngsten der Götter, verdrängten die älteren, und

Zeus insbesondere nahm fast die Stelle der Urgottheit ein.

Dieser so sehr umgestaltete und von seinem ägyptischen Vorbilde so sehr abweichende griechische Götterkreis zeigt sich nun auch in unserem orphischen Gedichte zu nicht geringer Ueberraschung. Bisher war die ägyptische Färbung des ganzen Ideenkreises so durchaus vorherrschend, dass nur ganz wenige und nicht sehr wesentliche Abweichungen von der ägyptischen Glaubenslehre bemerkbar waren, meist durch den Genius der griechischen Sprache hervorgerufen. Von nun an tritt aber das umgekehrte Verhältniss ein, die griechische Färbung wird vorherrschend, und der Stoff der ägyptischen Sagengeschichte von den Kroniden, d. h. von Osiris und seiner Familie, erscheint ganz in seiner populär griechischen Umgestaltung, und nur noch ganz wenige Anklänge erinnern an sein ägyptisches Vorbild, wie wenn z. B. Persephone in ihrer zweigesichtigen, gehörnten Hieroglyphengestalt geschildert wird. Dabei wird diese Sagengeschichte durchgängig nicht mehr an Aegypten und den Nil angeknüpft, — nur der Raub der Persephone wird noch an den Okeanos, den Nil, verlegt, — sondern an Griechenland, und zwar ganz insbesondere an Kreta, dessen Urbewohner, die Kureten, als Diener und Wächter in die Mythen aller bedeutenderen Götter: des Zeus, der Rhea-Demeter, der Athena, der Proserpina, des Dionysos, mithandelnd verflochten sind; ein Zeichen, dass dieser griechisch-umgebildete Sagenkreis in Kreta seine Wiege hatte. Demungeachtet aber ist dieser Sagenkreis des orphischen Gedichtes keineswegs eine jener älteren Formen der griechischen Glaubenslehre, wie wir sie durch unsere bisherige Darstellung bei den aus dem höheren Alterthum noch übrig gebliebenen Weihediensten: z. B. des kretischen Zeus selbst, oder der samothrakischen Kabiren, oder der eleusinischen Demeter kennen gelernt haben, sondern es ist die schon ganz entwickelte und noch

weit mehr veränderte Glaubenslehre der dem Pythagoras gleichzeitigen geschichtlichen Epoche, wie sie dem allgemein verbreiteten öffentlichen Staatskulte der griechischen Blüthezeit, oder den durch ganz Griechenland gefeierten dionysischen Trieterien zu Grunde lag. Auch sind es gerade die beiden Hauptbegriffe dieser Kulte, die Begriffe des Zeus und des Dionysos, in welche sich bei den Griechen der des Osiris hauptsächlich gespaltet hatte, an denen diese Umbildung am augenfälligsten hervortritt. In diesem Theile. in der gesammten Sagengeschichte, stellt also das orphische Gedicht ganz die gleichzeitige populäre griechische Glaubenslehre dar; die in diesem Sagenkreise vorkommenden Götterbegriffe und Göttermythen sind ganz die national-griechischen. Auf diesen Theil folgt aber sodann noch eine, nur in dem orphischen Gedichte vorkommende, nicht minder überraschende Vorstellungsreihe über Zeus als höchste Gottheit und Weltseele; eine Vorstellungsreihe, die sowohl der griechischen als der ägyptischen Glaubenslehre vollkommen fremd ist, nur die persönliche Ansicht des Pythagoras darstellen kann, und ihm also vollständig als Eigenthum angehört. Mit ihr schliesst dann der dogmatische Ideenkreis der heiligen Sage.

Auch dieser Abschnitt des Gedichtes enthält also des Auffallenden und Unerwarteten nicht wenig. Die vorausgegangenen Untersuchungen geben uns aber auch zum Verständniss dieses Abschnittes alles nöthige Material an die Hand. Die verschiedenen Phasen jener geschichtlichen Umbildung des ägyptischen Sagenkreises und insbesondre die Entwicklung des Zeus- und Dionysos-Begriffes aus dem des Osiris haben wir schon theils in diesem zweiten, theils im ersten Theile kennen gelernt, und brauchen also hier nur die Ergebnisse des früher Gesagten zusammenzufassen. Der Dionysosbegriff zunächst hatte für Pythagoras desshalb eine so grosse Wichtigkeit, weil Dionysos als Beherrscher der Unterwelt auch dem Todtengerichte

vorstand, und in dieser Eigenschaft die Belohnung und Bestrafung des irdischen Lebens verhängte und das Schicksal der Seelen nach dem Tode entschied. In dieser Eigenschaft wurde aber Dionysos in einem über ganz Griechenland verbreiteten Sühn- und Weihe-Dienst verehrt, welcher alle ernsteren und gehaltvolleren Vorstellungen der Griechen vom Leben nach dem Tode und der dort stattfindenden Vergeltung in sich fasste: die Trieterien oder sogenannten Orphika. An diesen Volkskult wollte sich aber Pythagoras mit seinen veredelteren und gereinigteren Vorstellungen vom irdischen Leben als einem Büssungsstande, und seiner Unsterblichkeits- und Seelenwanderungslehre anschliessen. Er sah sich also hierdurch auch genöthigt, den Begriff des Dionysos anzunehmen, wie er ihn in den orphischen Trieterien vorfand, und dies zog dann nothwendig auch die Annahme des übrigen mit dem Dionysos-Dienste zusammenhängenden populären Mythenkreises nach sich. Offenbar war es diese Rücksicht auf die Anbequemung an den populären Ideenkreis, welche den Pythagoras bestimmte, statt des freilich auch selbst schon sehr rohen und von allem spekulativen Gehalte leeren, ägyptischen Sagenkreises von Osiris und den Osiriden, — der indessen doch für den geborenen und gläubigen Aegypter eine geheiligte Tradition war, — dessen noch rohere und noch werthlosere griechische Umbildung in sein Gedicht aufzunehmen; und nicht etwa der Glaube an ihre grössere innere Wahrheit. Ein Mann, der gemüthsruhig den einen Sagenkreis mit dem andern vertauschen konnte, dem mussten beide gleich viel werth seyn und unmöglich konnte er weder den einen noch den anderen für Wahrheit halten.

Aus einem ganz ähnlichen Grunde konnte aber Pythagoras auch des populären Zeusbegriffes nicht entbehren, denn dieser musste ihm als Handhabe und Anknüpfungspunkt für seinen spekulativen Gottheits-Begriff dienen, und die so eigenthümliche Umbildung des Zeus-

begriffes am Schluss des Gedichtes erklärt sich auf diese Weise ganz einfach. Wenn wir diese Umbildung mit den Spekulationen der früheren Denker über den Gottesbegriff in Verbindung setzen, so werden wir sehen, dass Pythagoras mit jenen Denkern den pantheistischen Standpunkt theilt, und dass nur der Versuch diesen pantheistischen Gottesbegriff mit dem des höchsten Gottes im populären Glaubenskreis zu vereinigen, und dadurch die Lehre der Schule mit den populären Vorstellungen zu versöhnen, das eigentlich ganz Neue ist.

Der in den orphischen Trieterien vorkommende Dionysosbegriff: die Darstellung des Gottes als Wiegenkind, Liknites, und der ganze an ihn geknüpfte Sagenkreis, erklären sich aber nur aus seiner in den Hauptumrissen noch nachweisbaren allmäligen geschichtlichen Umgestaltung.

Schon im vorhergehenden ersten Theile wurden die vielfachen Göttergestalten auseinandergesetzt, in welche Osiris nach seinen verschiedenen: kosmischen, irdischen und unterirdischen Aemtern auseinander gefallen war, und die Darstellung der religiösen Kulte Griechenlands in diesem zweiten Theile hat uns auch über die geschichtliche Entwicklung der beiden hauptsächlichsten unter ihnen, gerade derjenigen, die auch in unserem Gedichte die wichtigste Rolle spielen: des Zeus und des Dionysos, erklärende Aufschlüsse gegeben. In dem altpelasgisch-samothrakischen Weihedienst erschien der ägyptische Sagenkreis noch ganz rein und unverändert; wir fanden dort unter den Kabiren, den grossen Göttern, die Demeter mit Persephone und Hades verehrt, also die Netpe mit Isis und Osiris; diesen letzteren in seinem unterirdischen Amte, als Vorsteher der Todtenwelt aufgefasst, wie es dem Charakter dieses Sühn- und Weihekultus angemessen ist. Von Beimischung eines griechischen Elementes zeigte sich noch keine Spur. In dem altkretischen Weihedienste dagegen fanden wir mit dem Osirisbegriffe den altgriechischen des Zeus als Vorstehers des Himmelsgewölbes, als

Wolkenlenkers und Blitzeschleuderers verbunden, wie er schon im ersten Theile bei der Darstellung des griechischen Glaubenskreises nachgewiesen wurde. Es erhellt von selbst, dass die kosmischen Aemter, die dem Osiris in der ägyptischen Glaubenslehre zugeschrieben wurden, zu einer solchen Vereinigung eine naheliegende Veranlassung boten. Im Uebrigen war aber die Identität des Zeus und Osiris noch ganz vollkommen. Wie Osiris so hatte auch Zeus auf Erden gelebt, war verstorben und wurde nach seinem Tode als unterirdischer Gott (*Ζεὺς καταχθόνιος*), als Vorsteher der Unterwelt und des Todtenreiches verehrt; hier waren also die ober- und die unterirdische Rolle des Zeus-Osiris noch in Einer Person vereinigt. In den eleusinischen Mysterien der Demeter dagegen erschien Dionysos-Zagreus schon als eine von Zeus vollkommen verschiedene Persönlichkeit; in seiner irdischen Eigenschaft ist er blos Spender des Weines, in seiner unterirdischen Vorsteher des Todtenreiches und der Unterwelt, und als solcher wird er neben seiner Schwester Persephone und seiner Mutter Demeter vorzugsweise verehrt, da diese, gleich ihm, ebenfalls Beide für unterirdische Gottheiten gelten. Hier ist also schon das ganze kosmische Amt des Osiris dem Zeus anheimgefallen, und nur noch das irdische und unterirdische Amt des Osiris ist in der Person des Dionysos vereinigt. Wie Osiris ist daher Dionysos hier noch Sohn der Demeter, der Netpe, und Bruder und Gemahl der Persephone, der Isis. Noch mehr hat sich der Dionysosbegriff in den Trieterien verändert. Hier wird er als Sohn des Zeus und der Persephone, d. h. des Osiris und der Isis aufgefasst und also mit Horus dem Kinde (Harpe-chroti, Harpokrates) identificirt, und demgemäss als Wiegenkind, Liknites, vorgestellt. Zugleich aber wird mit diesem Vorstellungskreise auch noch der Mythus von dem thebanischen Dionysos, dem Sohne der Semele, und seiner Wiedergeburt in der Hüfte des Zeus nach dem Tode seiner Mutter verbunden, so dass der von den

Titanen zerrissene und getödete Gott durch Zeus vom Tode wieder auferweckt und als Sohn der Semele von Neuem in's Leben gerufen wird, oder, um die Worte eines alten Berichterstatters zu gebrauchen:[1101] „Dionysos, den Sohn der Semele, den Entdecker des Weinstockes, hält man für denselben, der (von den Titanen) zerrissen wurde, aber nach seinem Tode wieder auferstand und in den Himmel zurück emporstieg, wesshalb auch in seinen Mysterien Wein herumgereicht wird.“ Denn der Gott wird selbst noch in dieser Gestalt, als Wiegenkind, Liknites, nicht blos als Herrscher der Unterwelt und Vorsteher des Todtenreiches, sondern auch als Spender des Weines verehrt, ja Dionysos erhält geradezu den Eigennamen „der Wein“.[1101]

„Sammle die Glieder des Weins sorgfältig und bringe sie her mir“

sagt Zeus zu Apollo nach der Zerreissung des Dionysos durch die Titanen; und von Hera, der erbitterten Verfolgerin des Dionysos heisst es: sie sei

„Feindlich gesinnt dem Weine, dem Sohne des Zeus.“

In dieser so ganz späten, durch Verschmelzung der verschiedenartigsten Bestandtheile so ganz umgebildeten Form kommt nun der Sagenkreis des Dionysos im orphischen Gedichte vor. Im orphischen Gedichte sind Zeus und Dionysos in Uebereinstimmung mit dem späteren griechischen Glaubenskreis vollkommen verschiedene und von einander getrennte Persönlichkeiten: jener der Vater, dieser der Sohn, jener Beherrscher der Oberwelt, ja des gesammten Weltalles, dieser Beherrscher der Unterwelt und des Todtenreiches, und als solcher Vorsteher des Seelengerichtes und Vertheiler der dort stattfindenden Belohnung und Bestrafung. Die letzten Gesänge des Gedichtes waren vorzugsweise der Verherrlichung dieser beiden Gottheiten geweiht, welche dem religiösen Gefühle gleich nahe standen; jener als Lenker unseres Schicksals während des Lebens, dieser als Lenker unseres Schicksals nach dem Tode.

Der auf den ersten Anblick so befremdliche Dionysosbegriff der heiligen Sage erklärt sich also aus dem geschichtlichen Entwicklungsgang des griechischen Glaubenskreises vollständig. Eben so einfach erklärt die bisherige Darstellung des philosophischen Entwicklungsganges den für den ersten Anblick noch weit überraschenderen Zeusbegriff am Schluss des Gedichtes. Die älteren Denker hatten alle, ohne Ausnahme, gleich Pythagoras selbst, einen mit der ägyptischen Spekulation identischen oder verwandten Gottheitsbegriff aufgestellt, der mehr oder minder pantheistisch war, indem er von dem Grundbegriffe der Wesens-Gleichheit von Welt und Gottheit ausging. Alle waren daher mit dem anthropomorphistischen populären Ideenkreise in eine mehr oder minder ausgesprochene Opposition getreten, die der allgemeineren Aufnahme ihrer der gewöhnlichen Vorstellungsweise so widersprechenden Ideen natürlich nur hinderlich seyn konnte. Pythagoras versuchte es also dieser Opposition dadurch vorzubeugen, dass er den populären Ideenkreis nicht blos in sein Gedicht aufnahm und ihn dadurch als einen nur untergeordneten Theil des allgemeineren spekulativen Ideenkreises auffassen lehrte, sondern dass er auch den Hauptbegriff des populären Ideenkreises, den Zeusbegriff, geradezu mit seinem höchsten Gottheitsbegriffe vereinerleite, oder vielmehr den Zeusbegriff zum Umfange seines eigenen Gottheitsbegriffes steigerte. So ward Zeus aus dem ganz menschenähnlich gedachten, mit allen Schwächen eines noch niederen und rohen Kultur- und Sittenstandes reichlich versehenen griechischen Nationalgotte, dem Haupte der regierenden Götterdynastie, zur regierenden höchsten Gottheit des Weltalles erhoben, und mit der die Fixsternwölbung umschliessenden, die ganze Weltkugel in ihrem Schoosse tragenden Urgottheit und der das gesammte All durchdringenden Weltseele für völlig gleichbedeutend erklärt.

Es ist dies wohl die eigenthümlichste Vergeistigung einer Volksreligion, die je ein spekulativer Denker versucht hat.

So verliert also auch dieser Abschnitt des orphischen Gedichtes seine auf den ersten Anblick so sehr überraschende Fremdartigkeit, indem Grund und Zweck alles vom ägyptischen Ideenkreise so auffallend Abweichenden klar werden. Das Verständniss des Einzelnen bietet nun weiter keine Schwierigkeit.

Die Darstellung dieses kretisch-griechischen Sagenkreises beginnt mit der Geburt des Zeus durch Rhea-Demeter. Die ganz identische Bedeutung beider Namen im orphischen Gedichte wird nämlich durch ein Fragment des Gedichtes selbst ausdrücklich bezeugt.[1102] Der Schauplatz der Geburt des Zeus ist, wie in der gewöhnlichen griechischen Sage, so auch im orphischen Gedichte Kreta, denn die Kureten werden als Diener der Rhea-Demeter genannt.[1103] Nach der populären Mythologie heisst es, dass Kronos den Neugeborenen gleich seinen älterern Brüdern[1104] Pluto und Poseidon habe verschlingen wollen, weil er seine Entthronung durch eines seiner Kinder vorausgesehen, dass aber statt des neugeborenen Zeus ein in Ziegenfelle gehüllter Stein von ihm verschlungen worden sei; diese Sage fand sich ebenfalls auch im orphischen Gedichte.[1105] Die Höhle, worin Zeus nach der populären Mythologie von den Nymphen Adrastea und Ida (Ἴδη), den Töchtern des kretischen Königs Melissos und der Amalthea, verborgen vor Kronos erzogen wird, erweitert sich im orphischen Gedichte zu einem Grottentempel, wie es deren in Aegypten unzählige gab, und wie einer in Kreta noch bis in die späteste historische Zeit vorhanden war: die berühmte, auch von Pythagoras besuchte Grotte des idäischen Zeus. Im orphischen Gedichte[1106] ist es ein Grotten-Tempel des Phanes und der Nacht, des ersten innenweltlichen Götterpaares, als deren Beisitzerin Dike genannt wird, d. h. Reto, die Göttin der irdischen Weltordnung, denn sie heisst eine Tochter des Nomos und der

Eusebeia, d. h. offenbar des Urgeistes und der Anangke, von welcher letzteren ja Reto die irdische Verkörperung ist. Im hintersten Adyton wohnt Phanes, im Mittelschiffe ertheilt die Nacht ihre Orakel, im Vorhofe wird Zeus von Adrastea aufgezogen; umgeben und bewacht von den kriegerisch gerüsteten Kureten, die unter Trommelschall und Schwerterklang ihre Waffentänze aufführten.[1107] Man fühlt sich fast versucht, in dieser Schilderung eine Reminiscenz an eine kretische Oertlichkeit, den ebenerwähnten Göttertempel des Zeus auf dem Ida, zu sehen, da dies jedenfalls ein aus dem höchsten Alterthum stammendes Heiligthum war, das recht gut in die Sage des kretischen Zeus verflochten seyn konnte: falls die Schilderung sich nicht geradezu als eine Reminiscenz des Pythagoras selbst aus seinem kretischen Aufenthalte erklärt. Auch im weiteren Verlauf der Sage wird Pythagoras der gewöhnlichen Volks-Ueberlieferung gefolgt seyn, da Kronos die verschlungenen Kinder von sich gegeben haben muss, weil sie im orphischen Gedichte eben so gut wie in der gewöhnlichen Mythologie wieder vorkommen; diese Scene selbst aber hat sich nicht erhalten. Die in den Fragmenten ausdrücklich genannten Geschwister des Zeus sind Hera, Hestia und Pluton, Poseidon dagegen findet sich in ihnen nicht erwähnt; ein alter Berichterstatter[1104] nennt aber neben Hades, d. h. Pluto, dem Gotte der Unterwelt, auch noch den Poseidon, den Gott des Meeres, als die beiden älteren Brüder des Zeus; und in der That, eine bei den Griechen so allbekannte und viel verehrte Gottheit, wie Poseidon, konnte im orphischen Gedichte nicht fehlen.

Als nun Zeus auf die geschilderte Weise im Verborgenen auferzogen und herangewachsen war, entmannte und entthronte er seinerseits den Kronos gerade so, wie dieser den Uranos. Aus dieser Entmannungs-Scene sind uns noch einige Bruchstücke erhalten. Zeus, so erzählt ein alter Berichterstatter,[1108] befragt die Nacht um Rath, wie er den Gewaltthaten seines Vaters ein Ende machen

solle. Die Nacht räth ihm zu diesem Zwecke den Kronos durch Honig zu überlisten, von dem er wie von Weine berauscht und betäubt einschlafen werde:

„Wenn du ihn liegen nun siehst im Schatten hochwipflicher Bäume,
„Ganz von dem Honig berauscht der eifrig summenden Bienen,
„Alsbald bind ihn sodann“ u. s. w.

Diesen Rath befolgt denn nun auch Zeus. Kronos isst den Honig:

„Und als Kronos darauf die trügrische Speise genossen,
„Lag er den feisten Nacken gebeugt, ihn fasste des Schlummers
„Alles bezwingende Kraft, und gewaltig schnarchend entschlief er.“

Worauf er denn auch glücklich von Zeus gebunden und entmannt wird. In diesen letzten Versen bringen die Züge des „feisten gekrümmten Nackens“ und des „gewaltigen Schnarchens“ einen fast komischen Eindruck hervor, und machen den aufmerksameren, an den bisherigen ernsten und trockenen Ton des Gedichtes gewöhnten Leser förmlich stutzen. Die Entmannung selbst, obgleich unsern Schicklichkeitsbegriffen anstössig genug, mag, als der roheren Ausdrucksweise des höheren Alterthums angehörig, aus der ja doch der Ideenkreis herrührt, eben so gut wie die vorhergegangene des Uranos und so viele andere schon vorgekommene Nuditäten, dem Gedichte nachgesehen werden. Wie nun einmal die Sage sich ausgebildet hatte, musste sie vorgetragen werden, und Zimpferlichkeit in geschlechtlichen Dingen war den Alten überhaupt unbekannt. Nicht so aber verhält es sich mit den Detailzügen; diese fallen offenbar dem Darsteller anheim und hingen von seiner Wahl ab, von der Färbung und Stimmung, die er dem Gegenstande bei seiner Darstellung geben wollte. Eine trockene und nackte Darstellung des Ueberlieferten,

auch in seiner fremdartigsten und abstrusesten Form, in so fern sie nur als für den Gegenstand wesentlich erschien, lag in der Pflicht des gewissenhaften Darstellers. Schwerlich wird aber Jemand geneigt seyn, auch die Züge des „feisten gekrümmten Nackens“ und des „gewaltigen Schnarchens“ zu solchen dem Gegenstande wesentlichen und durch die Pflicht des Darstellers gebotenen Zügen zu rechnen; sie konnten sehr wohl wegbleiben, und ihre Anwesenheit dient nur dazu, der an sich ganz ernsthaft gehaltenen Erzählung einen Anstrich leiser Komik zu ertheilen. Diese Komik nimmt aber um so mehr den Ausdruck einer trockenen, über dem Gegenstande stehenden Ironie an, wenn man sich erinnert, — und diese Uebereinstimmung bemerken schon die Alten,[1108] — dass der „feiste vom allgewaltigen Schlaf gebeugte Nacken“ in der homerischen Schilderung des berauschten Polyphem wort- und vers-getreu vorkommt und offenbar von dort entlehnt ist, und dass dann zur Vollendung des Eindrucks das gewaltige Schnarchen noch proprio Marte hinzugefügt ist. Sey dies nun bewusst oder unbewusst, mit oder ohne Absicht geschehen, so scheint sich doch wenigstens so viel daraus zu ergeben, dass es dem Pythagoras, den wir da, wo er eigene Gedanken entwickelt, den feinsten und edelsten Ton werden anschlagen hören, unmöglich war, solche Scenen mit dem Gefühle gläubigen Ernstes vorzutragen, sondern dass ihm hier ein Ausdruck scherzenden Lächelns entschlüpfte, wie es so rohe, einen so niedern religiösen Bildungsstand bekundende Mythen nothwendig bei jedem Denkenden und feiner Empfindenden erregen müssen. Bei der Seltenheit, mit welcher der Natur der Sache nach in einem so objektiv gehaltenen dogmatischen Lehrgedichte Einmischungen persönlicher Denkweise möglich sind, und bei der fragmentarischen Beschaffenheit, in der uns die gesammte Kunde des Gedichtes überliefert wird, fallen aber solche vereinzelte Spuren um so lebhafter auf. Bei genauerer Ueberlegung dieses ganzen, aller

spekulativen Bedeutung baaren Mythenkreises fühlt man sich geradezu gezwungen, auch von Pythagoras anzunehmen, was später Chalcidius von Plato sagte:[1109] „Er setzt „auseinander, was die Aeltern von den göttlichen Mächten „gelehrt haben, nicht als ob er davon erbaut gewesen „wäre oder es geglaubt hätte, sondern weil ihr Ansehen „so gross war, dass ihnen weniger zu glauben nicht „zulässig schien."

Von der hierauf folgenden Entthronung des Kronos und seiner Verweisung in den Tartarus hat sich in den Fragmenten Nichts erhalten; nur von der ewigen Jugend, welche der Gott nach dem Volksglauben dort genoss, berichtet ein grösseres Bruchstück:[1110]

— — — — Unter Zeus dem Kroniden
„Führte der Gott ein unsterbliches Leben in blühendem Barte
„Und stets frischen, wohlduftenden Locken; nie mischte sich ihnen
„Ein die silberne Blume des schwachen gebrechlichen Alters,
„Sondern die Schläfe bekränzt' ihm ein üppig sprossender Haarwuchs."

Zur Weltherrschaft gelangt vermählte sich nun Zeus mit seiner Schwester Hera,[1111] und diese Vermählung, diese „heilige Hochzeit" (ἱερὸς γάμος)[1112] bildete, wie die „heiligen Heirathen" anderer Gottheiten in anderen Kulten, so auch beim Heradienst z. B. in Argos und Samos, der Vaterstadt und Heimath des Pythagoras, einen wesentlichen Theil der Feierbräuche in den jährlich wiederkehrenden Festcyklen; indem die Hochzeit der beiden Gottheiten, den üblichen griechischen Hochzeits-Gebräuchen gemäss, im Kultus nachahmend dargestellt wurde,[1113] die Geburts-, Hochzeits- und Todtes-Feiern der Götter machten ja einen Haupttheil des öffentlichen religiösen Kultes bei den Griechen aus, und der Gegensatz jener heiteren Freuden- und dieser düsteren Klage-Dienste brachte die nöthige

Abwechslung in dem Festcyklus hervor. Es ist bekannt, dass in der Volkssage diese Ehe des Zeus den Charakter einer kühlen Vertragsheirath hatte, durch welche sich Zeus nicht hindern liess, die verschiedenartigsten Liebeshändel mit Göttinnen und Sterblichen anzuspinnen, und dadurch Erzeuger einer zahlreichen Nachkommenschaft zu werden. Die übrigen Kroniden blieben hinter dem guten Beispiele ihres Hauptes nicht zurück, und so ist denn in diesem religiösen Glaubenskreise mit den Götterbegriffen eine sehr starke Beimischung von geschlechtlichen Vorstellungen verbunden, eine Beimischung, die sich zwar in den meisten alten Glaubenskreisen in grösserem oder geringerem Grade ebenfalls vorfindet, und selbst aus den heutigen noch nicht ganz verschwunden ist, aber doch bei den Griechen in einem besonders auffallenden Maasse vorkommt, denn welchen grossen Raum diese Liebesgeschichten der Götter unter einander und mit sterblichen Frauen in der griechischen Mythologie einnehmen, und wie sie zum Theil, z. B. gerade von Zeus als rohe brutale Gewalthandlungen gegen die nächsten von der Sitte geheiligten Bluts-Verwandten geschildert werden, ist allbekannt. In der That, wenn die Sittlichkeit eines Volkes von seinem religiösen Ideenkreise hervorgebracht würde, so müsste es mit der des griechischen Volkes kläglich ausgesehen haben. Glücklicher Weise verhält es sich aber in der Wirklichkeit umgekehrt. Die Kultur- und Sittenzustände eines Volkes bringen den religiösen Ideenkreis hervor: dieser letztere ist Produkt und Spiegelbild, nicht aber Ursache und Grund des ersteren, und mit den aus der nationalen Entwicklung des Volkes hervorgehenden Veränderungen des Kultur- und Sittenstandes, verändert, veredelt oder verschlechtert sich auch der religiöse Ideenkreis. Dieses Gesetz gilt unwandelbar für alle Zeiten, und noch in der Gegenwart folgen den Wandlungen der geschichtlich-staatlichen Zustände, ihren Entwickelungen und Hemmungen, die analogen Erscheinungen in dem Gebiete der religiösen und selbst der

wissenschaftlichen Kultur auf dem Fusse. Ueber die Rohheit dieses Theiles der griechischen Mythologie muss man aber nicht blos aus den Darstellungen der Dichter und Künstler Schlüsse ziehen, da diese den Sagenstoff, indem er durch ihre Hände ging, wenigstens ästhetisch veredelten; was z. B. ein Homer aus solchen schlüpfrigen Mythen bildete, ist bekannt und beweist nicht blos die dichterische, sondern auch die sittliche Grösse dieses Genies. Man muss vielmehr die einzelnen Mythologeme in ihrer ursprünglichen Form auffassen, wie sie sich als „heilige Sage" an die wirklichen Kulte und ihre Feierbräuche anschlossen. Denn gerade im Kulte, der alles alt-Herkömmliche festhält, waren die roheren und anstössigeren Formen des alten Sagenkreises erhalten, und gaben dem späteren Geschlechte schon zur Zeit des Sokrates und Plato ein gerechtes Aergerniss. Die direkte oder indirekte Polemik gegen diesen anstössigen und rohen Glaubenskreis zieht sich durch die Werke aller griechischen Denker und findet sich, wie wir sahen, schon gleich in den ersten Zeiten der erwachenden Philosophie bei Xenophanes. Plato z. B. schildert uns im Euthyphron in ganz unverdeckter polemischer Absicht einen solchen Altgläubigen, der seine Orthodoxie auch auf das praktische Gebiet überträgt, seinen eigenen Vater wegen fahrlässiger Tödtung eines mörderischen Sklaven gerichtlich verfolgt, und diese Verfolgung mit den ähnlichen Thaten der Götter, und insbesondere des Zeus, gegen ihre Väter keck rechtfertigt: auf des Sokrates Frage: ob er denn Alles dergleichen, wie es in den öffentlichen gottesdienstlichen Feierlichkeiten, z. B. bei den Panathenäen vorkomme, wirklich für wahr halte, antwortet er ohne allen Anstand: allerdings, und noch ganz Anderes, was du dich zu hören wundern wirst: worauf aber Sokrates die Anhörung dieses noch Wundernswürdigeren auf eine gelegenere Zeit verschiebt, und seiner Erörterung somit aus dem Wege geht. Dieses noch Wundernswürdigere kann aber dem ganzen Zusammenhange nach nur dieser schlüpfrige, in seinen Einzelnheiten oft geradezu in's Unzüchtige übergehende Theil des populären Glaubenskreises seyn, der von den altherkömmlichen gottesdienstlichen Bräuchen geschützt und geheiligt, selbst zu rohen, den Zeugungsakt darstellenden Bildwerken in den Tempeln Veranlassung gab, wie deren in den Tempeln der Hera zu Argos und Samos nach ausdrücklichen Zeugnissen der Alten wirklich vorhanden waren,[1114] und schon im Alterthume als der Heiligkeit eines Tempels unwürdig die Entrüstung der Denkenden erregten.

Diesen anstössigen Sagenkreis hatte also Pythagoras jetzt darzustellen, und man kann gespannt seyn, wie er die Sache anfasst. Wenn er einmal das heikle Geschäft über sich genommen hatte, solche „heilige Sagen" wiederzugeben, und er wollte dies für die Autorität des Glaubenskreises möglichst schonend thun, so blieb ihm Nichts übrig, als über den skabrösen Gegenstand mit leisen Schritten und vorsichtiger Behutsamkeit so hurtig als möglich wegzugleiten. Was thut er aber statt dessen? Er trägt, wie aus den überlieferten Nachrichten geschlossen werden muss die von einem erhaltenen Fragmente bestätigt werden, die rohen Fabeln mit schonungslosester Trockenheit vor und stellt sie ohne die geringste Verhüllung in ihrer ganzen abstossenden Nacktheit hin. So schilderte das orphische Gedicht ausser der Vermählung des Zeus mit der Hera[1115] auch noch dessen Liebeshandel mit der Meergöttin Dione, deren versuchte Umarmung die Entstehung der jüngeren Aphrodite aus dem Schaume des Meeres veranlasst;[1116] dann seine Gewaltthat gegen seine eigene Mutter, die Demeter, — eine Gewaltthat, die nach einer anderen ebenfalls im Kulte dargestellten Form der Sage gewöhnlich seinem jüngeren Bruder Poseidon beigelegt wird,[1118] — und aus diesem Inceste entsteht die Persephone;[1119] mit dieser seiner eigenen Tochter, der Kora-Persephone, hat er endlich auch wieder einen Liebeshandel,[1120] und aus dieser letzteren Verbindung entsteht

gerade der zur Nachfolge in der Weltherrschaft bestimmte Dionysos;[1121] und nur die Athena erzeugte Zeus auch im orphischen Gedichte[1122] ohne eine solche „heilige Heirath" gleich waffengerüstet aus seinem Haupte: „dass sie gewaltiger Thaten ihm einst Vollenderin würde". Da die Liebeshändel des Zeus unmöglich alle geschildert werden konnten, so, muss man gestehen, ist die Auswahl gut getroffen, und die Güte ersetzt die Menge. Wenn man nun den nämlichen Mann, nachdem er am Ende dieses dogmatischen Theiles die „Flitter des Gesanges", wie er sich selbst ausdrückt, bei Seite gelegt hat, sich zu dem erhabensten Gottesbegriff aufschwingen und an die Stelle des populären Zeusbegriffes setzen sieht, wenn man sieht, wie er gleich im Eingang der Diatheken den von ihm angeredeten Zögling auffordert:

Höre mir zu, denn Wahres verkünd' ich, damit nicht des Busens
Früher gehegter Wahn dein liebes Leben verblende,

und ihn zugleich ermahnt:

Trachte nach göttlicher Einsicht vielmehr; sie fass' in das Auge,
Lenke nach ihr das verständige Herz, und wandele ihren
Pfad recht, einzig den Blick nach dem Herrscher des Weltalls gerichtet; —

wenn er dann von diesem Herrscher des Weltalls weiter sagt:

Und es ist auch kein Andrer noch ausser dem grossen Beherrscher,
Einer ist's, sein selbst Quell, aus dem Einen stammt alles Geschaff'ne
Darin tritt er hervor; —

wenn er hierauf in den Diatheken die strengsten und reinsten Sittenlehren aufstellt, wenn er seinem Zögling einprägt:

— — — Zu beherrschen gewöhne Dich aber
Dies: vor allem den Bauch, dann den Schlaf und die Wollust und dann den
Zorn; Unsittliches sollst Du mit Andern weder verüben,
Noch auch allein, denn es ziemt Dir am meisten Scham vor Dir selber; —

wenn er demnach mit diesen wenigen Zügen den ganzen vorhergehenden Mythenkram von logischer, religiöser und moralischer Seite geradezu vernichtet, so ist es psychologisch unmöglich, dass die Schilderung der populären Zeusmythen einen anderen Zweck haben konnte, als den: diesen Sagenkreis in seiner unverhüllten Rohheit darzustellen und ihn so dem gesunden Urtheile des Lesers selbst zu überlassen. Es ist offenbar, dass in dieser Darstellungsweise die gewissenhafte Treue in Ueberlieferung des populären Glaubenskreises zugleich mit dem Bestreben verbunden ist, denselben gerade durch diese Treue in seiner ganzen Gehaltlosigkeit und Verwerflichkeit vor den Augen des denkenden Lesers bloszulegen. Es ist mit Einem Worte indirekte Polemik. Die frommgläubigen Alten, wie z. B. Diogenes Laertius[1115] sind daher auf diesen Theil des orphischen Gedichtes besonders übel zu sprechen, da sie bei ihrem Glauben: der Verfasser des orphischen Gedichtes sey Orpheus selbst, diesem die Erfindung dieser rohen Mythen zuschreiben, welche dann von Hesiod und Homer dem Orpheus entliehen seyn sollen; neuere Gelehrte folgen dann unüberlegter Weise dieser verkehrten Spur und ereifern sich über die volutabra Orphicorum. Die Sache macht sich aber ganz anders, wenn Pythagoras der Verfasser des Gedichtes ist, der diese lange vor ihm bei den Dichtern und im öffentlichen Kulte schon vorhandenen Sagen nur wiedergibt, und zwar getreu und unverändert so wiedergibt, wie sie im populären Glaubenskreise waren ausgebildet worden. Dann fällt diese ganz

auf Missverstand beruhende Polemik weg und muss sich auf den populären Glaubenskreis selbst richten, den Pythagoras nicht erst gemacht hatte, und den er nicht anders darstellen konnte, als wie er ihn in der Wirklichkeit vorfand.

Dem weiteren Verlaufe des Ideenkreises gemäss muss nun auch im orphischen Gedichte die Theilung der Weltherrschaft zwischen Pluton (Hades), Poseidon und Zeus vorgekommen seyn, wonach dem Pluton die Unterwelt, dem Poseidon das Meer und dem Zeus die Oberwelt und der Himmel als ihre besonderen Gebiete zufielen; es hat sich aber kein Fragment aus diesem Theile der Sage erhalten. Ebenso wurde der Raub der Persephone durch Pluton und ihre Entführung in die Unterwelt im orphischen Gedichte ausführlich geschildert. Nach den fragmentarischen Angaben zu schliessen scheint im orphischen Gedichte die Persephone unter Bewachung von Kureten und Korybanten[1123] gleich der Hera von Okeanos und Thetis erzogen worden zu seyn. Denn in den Gegenden am Okeanos, wie ausdrücklich berichtet wird,[1124] also in Aegypten und nicht in Kreta, wird die Persephone von Pluto geraubt. Hierauf schilderte das Gedicht die Irren der Rhea Demeter ganz nach der griechisch-eleusinischen Form der Sage; denn es wurde wie im homerischen Hymnus an die Demeter erzählt, wie die Demeter nach Eleusis zu Triptolemos und Eumolpos kommt,[1125] nur dass diese bei Homer mit dichterischer Verschönerung als Herrscher und Fürsten, im orphischen Gedichte, wahrscheinlich sagengetreuer, als Kuhhirten und Schweinehirten dargestellt werden, — wie die Baubo mit ihren rohen Spässen, — die höchst wahrscheinlich einen Theil der eleusinischen Festbräuche ausmachten, von Homer aber mit ästhetisch sittlichem Takte wohlweislich nur angedeutet werden, — die trauernde Göttin erheiterte,[1126] wie endlich die Persephone von ihrer Mutter wieder aufgefunden wurde, und die Demeter mit Pluton einen Vertrag schloss, wonach Persephone die

Hälfte des Jahres auf der Oberwelt und die andere Hälfte bei Pluto in der Unterwelt zubringen konnte.[1127] Während dieses Aufenthaltes in der Oberwelt nun wird dann Persephone durch Zeus Mutter des Zagreus-Dionysos.

Diesen seinen jüngsten und Lieblings-Sohn bestimmte nun Zeus zur Weltherrschaft, d. h. zu seinem Nachfolger, und machte ihn zum Götterkönig:[1128]

„Höret ihr Götter, hier Diesen setz' ich Euch Allen zum König,"

theilte mit ihm den himmlischen Thron und erwies ihm die höchsten Ehren:

„Wenn er ganz jung gleich war, ein unmündiger Tafelgenosse,"

was ihm den Hass der älteren Götter, und besonders der Hera zuzog:

„Welche dem Weine, dem Sohne des Zeus, auf's Heftigste zürnte.[1129]

Denn dass Dionysos im orphischen Gedichte geradezu „der Wein" genannt wird, haben wir oben schon gesehen.[1101] Zeus gab daher dem Dionysos die Kureten zur Bewachung[1103] unter Oberaufsicht des Apollo[1130] und der Athena.[1131] Auch dieser Theil der Sage bewegt sich also auf kretischem Boden.

Trotz seiner neuen Thronerhebung wird Dionysos, als Kind mit Kinder-Spielzeug beschäftigt, von den Titanen, die ihm als Lieblinge des Zeus und künftigem Weltherrscher Verderben sannen, hinterlistig überfallen und zerrissen,[1132] in sieben Theile — nach der Zahl der Titanen — zerstückt, auf einem Dreifuss in einem Kessel über einem Feuer gekocht und gegessen; und nur das aus dem Leibe gerissene Herz blieb ganz.[1133] Artemis-Hekate überbrachte dem Zeus im Olymp die Unglückskunde,[1134] und Athena das noch zuckende Herz.[1135] Zeus schleuderte nun seine Blitzstrahlen auf die Titanen, und warf sie nach einem wie es scheint heftigen und im orphischen Gedichte ausführlich geschilderten Kampfe in den Tartarus,[1136] wo

ihnen, wie der alte Berichterstatter sagt, „verschiedenartige Loose zufielen“, wie denn Atlas z. B. seit dieser Zeit das Himmelsgewölbe tragen muss:

„Atlas trägt aus zwingender Noth das Gewölbe des Himmels
„Fern an den Gränzen der Erde.“

Dies ist also der in der populären griechischen Mythologie ebenso vorkommende zweite Titanenkrieg gegen den Zeus, während der erste: der vereinigte Kampf der Titanen und Giganten unter Kronos gegen den Uranos stattgefunden hatte. Nähere Einzelheiten haben sich in den Fragmenten nicht erhalten.

Auch die Theilnehmer an diesem Titanenkriege mussten, nach den alten Berichten, zur Strafe ihres Frevels, irdische Leiber annehmen. Aus ihrer Asche, so sagt ein Berichterstatter, entstanden die Menschen,[1136] die deswegen, weil sie als Titanen das Fleisch des Dionysos gekostet haben, Dionysische heissen, d. i. seiner strafenden Vergeltung in der Unterwelt unterworfen sind, wie die Verstorbenen, weil sie unter der Herrschaft der unterirdischen Demeter standen, auch Demetrische hiessen (Δημήτριοι, Cerriti). Es ist wohl kein Grund vorhanden, an dem orphischen Ursprung dieser Ansicht zu zweifeln, da sie mit der orphischen Lehre von dem Ursprunge des Menschengeschlechtes überhaupt auf's Beste stimmt; und nur das ist offenbar ein Irrthum des Berichterstatters, wenn er das ganze Menschengeschlecht von diesen Titanen, den Mördern des Dionysos, herleitet, da uns ein orphischer Vers das Menschengeschlecht schon gleich nach dem ersten Titanenkriege unter der Herrschaft des Kronos vorhanden zeigt.[1084]

Auf das Geheiss des Vaters sammelte nun Apollo die Ueberreste des Dionysos:

„Sammle die Glieder des Weins sorgfältig und bringe sie her mir,“

sagt Zeus in einem orphischen Fragmente[1101] zu Apollo

nach der Zerreissung des Dionysos durch die Titanen. Apollo begrub sie dann auf den Parnasos,[1133] d. h. in Delphi, wo Dionysos in Gemeinschaft mit Apollo verehrt wurde und wo die Ueberreste des Dionysos neben der Orakelstätte begraben liegen sollten.[1137] Also auch hier knüpft sich die orphische Darstellung der Sage an griechische Oertlichkeiten an, und folgt offenbar griechischen, und hier insbesondere delphischen Lokal-Mythen. Aus dem übergebliebenen Herzen aber erweckte Zeus den Verstorbenen zu neuem Leben, indem er ihn durch die Semele wieder geboren werden liess, wie dies in einem Proklischen Hymnus an die Athena in höchst verwunderlicher Weise dargestellt wird.[1138] Athena, so ruft der Hymnus die Göttin an,

„Die Du das Herz gerettet, das unzerstückte, des Herrschers
„Bakchos, den einst in den Tiefen des Aethers zertheilt der Titanen
„Hände. Du nahmest es aber und brachtest es seinem Erzeuger,
„Dass nach des Vaters Rathschluss, dem heil'gen, von Semele wieder
„Nach dem Gang der Natur Dionysos würde verjünget.“

Die späteren Mythologen[1139] stellen dies so dar, als hätte Zeus das gepulverte Herz des Zagreus der Semele zu trinken gegeben, wodurch sie mit ihrem Sohne Dionysos schwanger geworden. Auf diese höchst befremdliche Weise wird also der Mythus von Dionysos-Zagreus, dem Sohne der Persephone, an den Mythus vom thebanischen Dionysos, den Sohn der Semele angeknüpft, und Beide, der Gott und der Heros, zu Einer Person verschmolzen. Es geschah dies offenbar im Sinne des späteren Volksglaubens, der längst beide Begriffe: den Herrscher der Unterwelt und den eifrigsten Verbreiter seines Dienstes, gleichsam den Gott und seinen Heiligen, mit einander vermengt

hatte, wie dies schon Diodor ganz richtig bemerkt.[1140] Hier spinnt sich nun der gewöhnliche Mythenkreis vom thebanischen Dionysos weiter fort.[1141] Die Hera, welche dem Dionysos durchaus den Untergang geschworen, habe auch jetzt wieder die Geburt des Gottes hintertrieben, indem sie, nach der bekannten Sage, der Semele den Wunsch eingegeben, den Zeus als Donnerer in seiner vollen Majestät zu sehen. Durch die Erfüllung dieses Wunsches vom Schrecken vor vollendeter Schwangerschaft getödtet, habe Zeus die unreife Frucht aus ihrem Schoosse in seine eigene Hüfte eingeschlossen, um so den Gott allen Gegenbemühungen seiner eifersüchtigen Gemahlin zum Trotze, doch endlich noch in's Leben und an's Licht zurückzurufen. Denn nun gebiert auch im orphischen Gedichte[1142] Zeus selbst schliesslich den so hartnäckig verfolgten Gott, wobei ihm die Nymphe Hippa die Dienste einer Hebamme leistete, und den Neugeborenen in einer Wanne, einem Wiegenkorbe (λίκνον, vannus Jacchi) empfing; ihn so, die Wanne mit dem Kinde auf ihren Kopf setzend, nach dem Ida, dem bekannten kretischen Gebirge, trug, und ihn der Hut des Hermes übergab; weshalb denn bei den Umzügen der Trieterien das Tragen einer Wanne mit dem Dionysoskinde eine der wesentlichsten Ceremonien ausmachte, und Dionysos den Beinamen Liknites, das Wiegenkind, Wannenkind, erhielt. So hatte Zeus also nicht ohne sauere Mühe und nach Ueberwindung nicht geringer Schwierigkeiten den Dionysos doch endlich mit siegreicher Beharrlichkeit zur Welt und in Sicherheit gebracht, und es begreift sich daher, wenn das orphische Gedicht in einem erhaltenen Verse sagt, Dionysos werde das

„Allersüsseste Kind des Götterkönigs benamet.“[1142]

In der That, man sieht, dass auch die griechische Theologie ihre alles menschliche Verständniss übersteigenden Geheimnisse und Wunder hatte. Obgleich nicht alle diese Einzelzüge durch die uns noch erhaltenen orphischen Fragmente überliefert werden, da dieselben gerade aus

diesem Theile des Glaubenskreises äusserst spärlich erhalten sind, so setzt doch ein orphischer Vers, der auf diesen wundersamen Mythus Bezug nimmt, denselben auch im orphischen Gedichte zweifellos voraus.[1143] Denn dieser Vers sagt, in jetzt völlig verständlicher Anspielung:

„So ward wechselnd dem Weine statt Eines ein dreifacher Ursprung;“

er setzt also ganz denselben Mythenkreis voraus, wie die gewöhnlichen Beinamen des Dionysos: der Dreimalgeborene (τριγένητος)[1143] oder der Zweimutterige (Διμήτωρ).[1140] Die von den alten Berichterstattern erwähnten[1144] und in den griechischen Trieterien sowohl, wie in Lokalkulten gefeierten „Auferweckungen und Neubelebungen und Wiedergeburten“ des Dionysos erklären sich also aus diesem Mythenkreise ganz vollständig.

Die Sage muss dann mit der Rückkehr in den Himmel und der Aufnahme unter die grossen Götter geendet haben, da es in einem alten Berichte heisst:[1145] Dionysos, der Semele Sohn, der Erfinder des Weines, sei zwar von den Titanen zerrissen worden, aber nach seinem Tode wieder auferstanden (ἀποθανόντα ἀναστῆναι) und in den Himmel wieder emporgestiegen (εἰς οὐρανόν τε ἀνελήλυθέναι). In den orphischen Fragmenten findet sich jedoch nichts hierauf Bezügliches.

Die von Zeus ihm zugedachte Weltherrschaft, welche ihm den Hass und die Verfolgung der älteren Götter zugezogen hatte, erhielt nun Dionysos dennoch, zwar in einer veränderten, aber darum für seinen Verfolger nicht minder empfindlichen Form dadurch, dass er zum Vorsteher des Todtengerichtes in der Unterwelt ernannt, und so das Schicksal des gesammten Menschengeschlechtes in seine Hand gelegt wurde. Das Menschengeschlecht war aber aus den besiegten Theilnehmern der beiden Titanenkriege entstanden, jenen himmlischen Geistern und Dämonen, welche früher vor der Entstehung des Menschengeschlechtes die Erde allein bevölkert hatten, und nun vom Himmel

auf die Erde herniedersteigen mussten, da der ganze Anhang von empörerischen Geistern und Dämonen zu einem Verbannungs- und Büssungs-Aufenthalte auf der Erde verurtheilt worden war. Das irdische Leben eines solchen menschgewordenen Geistes hat nur zum Zweck diese durch den unglücklichen Ausgang jener Götterkämpfe verwirkte Strafe abzubüssen (ob scelera suscepta in vita superiore poenarum luendarum causa nati sumus, sagt Cicero),[1146] damit er von seiner Schuld befreit und wieder erlöst werde (δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ἵνα σώζηται, wie schon Plato[1147] als orphische Lehre überliefert), und geläutert und gereinigt in den Himmel zurückkehre, um an der Gemeinschaft der Götter wieder Theil zu nehmen (κεκαθαρμένος καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει, wie ebenfalls Plato[1148] sagt), d. h. nach unserer Ausdrucksweise: die himmlische Seligkeit wieder zu erlangen. Zu diesem Ende mussten die von der Erde Abgeschiedenen in der Unterwelt sich der Prüfung des Todtengerichtes unterwerfen, welches darüber entschied, ob sie durch ihr irdisches Leben den nöthigen Grad der Lauterkeit und Reinheit erlangt hätten, um in den Himmel zu den seligen Göttern und Geistern zurückkehren zu können. Im entgegengesetzten Falle mussten sie die irdischen Verkörperungen als Menschen, oder je nach ihrem sittlichen Zustande selbst als Thiere[1149] so lange wiederholen: der Kreislauf der Seelenwanderungen (κύκλος τῆς γενέσεως, der Kreislauf der Wiedergeburt), bis sie den Zustand einer vollkommenen Heiligkeit wieder erlangt hatten, der sie zur Rückkehr in den Himmel (zur ἀναδρομὴ πρὸς τὸ νοερὸν εἶδος, zur Rückkehr in die intelligibele, übersinnliche Welt, wie sich die Neuplatoniker ausdrücken) befähigte, und so dem Kreislauf der Wiedergeburt ein Ziel setzte.[1150] Dies sind die bekannten ägyptischen und pythagoreischen Lehren von der Präexistenz der Seele vor ihrem irdischen Leben, von ihrem irdischen Aufenthalte als einem Büssungsstande, von dem Todtengericht in der Unterwelt und der dort stattfindenden Bestrafung, von dem Kreislauf der Seelenwanderung und von der endlichen Rückkehr der geläuterten Geister in den Himmel zur ewigen Seligkeit, — wie wir sie schon kennen gelernt haben, aber auch ausdrücklich zugleich als orphisch überliefert erhalten.

Und jetzt erhellt nun die ganze Wichtigkeit und Ausdehnung der dem Dionysos von Zeus ertheilten Machtherrschaft. Denn über die Abgeschiedenen in der Unterwelt und ihr Schicksal nach dem Tode war ihm Macht und Gewalt gegeben (σὺ δὲ τοῖσιν ἔχεις κράτος, „über Die hast Du Macht und Gewalt," heisst es in einem orphischen Fragmente von Dionysos),[1154] denn nur die in der Unterwelt herrschenden Gottheiten: Demeter, Persephone (die erlösende Jungfrau, Κόρη Σώτειρα) und Dionysos, die desshalb auch die „erlösenden Gottheiten" (θεοὶ λύσαντες, λύσιοι) hiessen, nur sie können die Seelen von ihrer Strafe freisprechen. Dies sind aber gerade die drei Gottheiten, welche den in Griechenland angesehensten Sühn- und Weihediensten vorstanden; alle drei mit einander verbunden: Demeter mit Persephone und Dionysos, Mutter Tochter und Sohn, den eleusinischen Mysterien; Dionysos, den über ganz Griechenland verbreiteten trieterischen sowohl als auch den pythagoreischen Orphiken. Niemand kann das Schicksal der Seelen ändern, sagt ein orphisches Fragment,[1152]

„Niemand vermag es zu ändern, als nur die erlösenden Götter,
„Denen auch Zeus auftrug in Wandrungen buntesten Wechsels
„Und im Kreislauf der Noth umherzutreiben die Seelen."

Nur sie können die Seelen vom
„Kreislauf wieder entbinden und Ausspann gönnen vom Elend."[1153]

Und wenn auch die älteren Griechen die Seelen-

wanderungslehre selber nicht kannten, die erst durch Pherekydes und Pythagoras nach Griechenland verpflanzt wurde, so hatten doch auch bei ihnen die sämmtlichen Weihedienste der unterirdischen Gottheiten, wie z. B. derjenige der Demeter und der Persephone in Eleusis, insbesondere aber die durch ganz Griechenland gefeierten trieterischen Dionysien, die sogenannten Orphika, keinen anderen Zweck, als nur die endliche Erlösung von den Strafen der Unterwelt. Dass dagegen dieser ganze Ideenkreis mit seinen Beziehungen auf die Seelenwanderungslehre in vollem Umfange von dem in der pythagoreischen Schule eingeführten orphischen Weihedienste gilt, versteht sich von selbst; da wir die Seelenwanderungslehre von Pythagoras öffentlich vorgetragen sahen, und sie daher zu denjenigen Lehren der Schule gehört, welche am frühesten und in den weitesten Kreisen bekannt wurden.

Die hohe Verehrung, die dem Dionysos als dem Vorsteher des Todtengerichtes zu Theil wurde, begreift sich also jetzt vollkommen, denn unter den „erlösenden Gottheiten“ war Er die hauptsächlichste und erste.

Dir, heisst es in einem orphischen Fragmente von Dionysos:[1154]

„Dir wird das Menschengeschlecht vollkommene Festhekatomben
„Weihen durch alle Zeiten in wiederkehrenden Jahren,
„Und Sühnfeier begehn, von der Ahnen Frevel Erlösung
„Suchend. Und über Die hast Du Macht; Du wirst sie, wenn Du es
„Willst, aus drückender Pein und unendlichem Jammer erlösen.“

So begreifen sich nun auch die auf den ersten Anblick so befremdenden Beinamen des Dionysos: unser Herr (ὁ δεσπότης ἡμῶν),[1155] der Erlöser (ὁ λυσεύς,[1154] λύσιος,[1156]

gar sehr verschieden vom gewöhnlichen: Bakchus, du Sorgenbrecher!); der Heiland, der Erretter (ὁ σωτήρ):

„Erretter Bakchos aus bestand'ner Noth und Pein“

nennt den Dionysos ein alexandrinischer Dichter der ptolemäischen Zeit.[1157]

Die ächt ägyptische Vorstellung von den aus dem Banne des Schicksals-Verhängnisses erlösenden Göttern, die ganze ägyptische Erlösungslehre finden wir also auch im orphischen Gedichte wieder; Dionysos mit Demeter und Persephone haben ganz dasselbe Amt, wie Osiris, Netpe und Isis, und ihre Weihedienste, die Trieterien und Eleusinien, entsprechen ganz den Weihediensten der Osiriden in Aegypten.

Mit dieser Lehre von dem Todtenrichter-Amte des Dionysos war naturgemäss zugleich eine Darstellung der Unterwelt und des ganzen auf das Leben nach dem Tode bezüglichen Ideenkreises verbunden, und den ausdrücklichen Nachrichten der Alten zu Folge muss diese Schilderung im orphischen Gedichte sogar ausführlich gewesen seyn,[1158] obgleich die aus diesem Theil des Gedichtes erhaltenen Fragmente äusserst kärglich sind. In den überlieferten Nachrichten werden fast alle aus dem ägyptischen Glaubenskreise bekannten Oertlichkeiten der Unterwelt auch als im orphischen Gedichte vorkommend erwähnt: die vier Höllenflüsse,[1159] der stygische Sumpf, der acherusische See mit Charon,[1160] die Seelen-Wiese u. s. w. wie man sie noch heute in den Federzeichnungen des Todtenbuches dargestellt sieht. Alle diese Vorstellungen wurden aber nicht erst mit der Seelenwanderungslehre durch das orphische Gedicht, d. h. durch Pythagoras nach Aegypten gebracht, sondern machten auch ohne die Seelenwanderungslehre schon längst einen Theil der griechischen Theologie aus, da sie bereits im Homer vorkommen, und gleichzeitig mit den ältesten Weihediensten selbst: den samothrakischen, dionysischen, eleusinischen, durch deren Stifter die Pelasger, Orpheus, Melampus, Eumolpos, aus Aegypten nach

Griechenland übertragen worden waren. Wenn also die ägyptischen Priester nicht bloss die pythagoreische „heilige Sage", eben unser orphisches Gedicht, sammt der darin vorgetragenen Seelenwanderungs-Lehre,[1161] sondern auch diesen gesammten älteren Vorstellungskreis von der Unterwelt, ihren Strafen und Belohnungen, wie er den alten Weihediensten zu Grunde lag, aus Aegypten ableiteten und nach ägyptischen Vorbildern ausgebildet seyn liessen,[1162] so sagten sie Nichts, als die einfache geschichtliche Wahrheit, wie sie nun durch die vorliegenden Untersuchungen dieses Werkes unwiderleglich nachgewiesen ist. Der kurzsichtige Eifer unserer neueren Gelehrten, die, ohne auch nur den mindesten Gegenbeweiss führen zu können, diese von den alten Griechen selbst überlieferten Nachrichten, bloss weil sie ihren beschränkten Vorurtheilen widersprechen, portentosa mendacia nennen, erscheint somit in seiner ganzen, unglaublichen Lächerlichkeit.

Gleich kärglich sind die Fragmente aus der Seelenwanderungslehre, obgleich Einzelnes, was uns erhalten ist, beweisst, dass auch hier die Darstellung sehr ausführlich gewesen seyn muss. So scheinen z. B. ein paar erhaltene Verse den Fall darzustellen, wo dieselben Geister in ähnlichen Leibern und unter ähnlichen Familien-Verhältnissen sich wieder verkörpern:[1163]

„Wo die nämlichen Väter und Söhn' einst in den Gemächern
„Und ehrwürdigen Frauen und sorgsam gehüteten Töchter
„Wieder zusammen leben,"

die Palingenesie im engeren Sinne; eine Vorstellung, die offenbar darauf gegründet ist, dass man oft in den Kindern Gestalt und Gemüthsart der verstorbenen Vorfahren wieder zu erkennen glaubt.

Es ist dagegen durchaus nicht wahrscheinlich, dass in diesem Theile des orphischen Gedichtes auch jene Reihe

von Palingenesien vorgekommen sei, welche, nach einer alten Tradition,[1164] als die von Pythagoras sich selbst beigelegten betrachtet werden; eine Tradition, die sammt jener anderen Nachricht, dass er sich auch die Fähigkeit beigelegt habe, die Harmonie der Sphären zu hören,[1165] auf den Pythagoras in den Augen eines jeden Vernünftigen, wenn beide Nachrichten als Ernst gelten sollten, nur ein höchst bedenkliches Licht werfen könnte; denn um beide Behauptungen aufstellen zu können, musste er entweder Schwärmer oder Betrüger seyn. Diese Nachrichten sind aber um so auffallender, weil sie aus alten und guten Quellen stammen, und in ihrer bisherigen Vereinzelung vollkommen räthselhaft waren und ganz unerklärlich schienen. Weder die eine noch die andere können aber im orphischen Gedichte vorgekommen seyn, da sie beide nirgends als orphisch citirt, sondern von den alten Nachrichten nur dem Pythagoras selbst beigelegt werden. Beide konnten sich auch nicht wohl ohne auffallende Verletzung der poetischen Schicklichkeit in einem so ganz objektiv gehaltenen Gedichte, wie die heilige Sage, eingeschaltet finden, da in ihnen die Persönlichkeit des Pythagoras, wenn auch nicht geradezu durch ausdrückliche Nennung des Namens, doch wenigstens durch die Gesammtbeziehungen des Gedichtes, so unzweifelhaft musste bezeichnet seyn, dass die Alten, wie die überlieferten Nachrichten beweisen, darin einstimmig den Pythagoras erkannten. Es hat also die höchste Wahrscheinlichkeit, dass beide Stellen in einer anderen Schrift vorkamen, welche ebenfalls die Schilderung der Unterwelt zum Gegenstand hatte und den Titel einer „Niederfahrt in die Unterwelt" (*κατάβασις εἰς ᾅδου*) führte.[1166] Diese Schrift muss schon frühzeitig bekannt geworden und also nicht ausschliesslich für die Schule, sondern für das grössere Publikum bestimmt gewesen seyn, da die angeblichen Palingenesien des Pythagoras schon dem Klearch und Dikäarch bekannt waren.[1167] Da eine Schilderung von den in der Unterwelt stattfindenden Belohnungen und

Bestrafungen in dieser Schrift enthalten war, so wurde sie von Pythagoras offenbar zu populär-moralischen Zwecken veröffentlicht, und zwar, den überlieferten Andeutungen zu Folge, auf seinem sybaritischen Landsitze bald nach seiner Umsiedlung von Kroton.[1168] Denn ausser einer Darstellung der Strafen, welche Homer und Hesiod für ihre gottlosen Schilderungen von den Göttern erlitten,[1169] — ein Beweis mehr für die Opposition, welche auch Pythagoras dem populären Glaubenskreise machte, — werden auch noch die Strafen erwähnt,[1169] welche die in verbrecherischem Umgange lebenden Ehemänner in der Unterwelt erführen, eine durch die Umstände wohl nöthig gemachte Wiederholung jenes Themas, mit welchem Pythagoras seine Sittenreform in Kroton begonnen hatte. Diese Schrift war nun allen Andeutungen zu Folge ein Gedicht, und seine dichterische Einkleidung ist es, durch die sich beide Nachrichten einfach und vollständig erklären.

Aus der Zusammenstellung aller Nachrichten ergibt sich nämlich, dass dieses Gedicht als Einleitung mit der poetischen Fiktion begann,[1170] sein Verfasser sei einst jener Aethalides, der Sohn des Hermes zur Zeit der Argonautenfahrt gewesen, welcher sich von Hermes, seinem Vater, als dieser ihm die Gewährung eines Wunsches freigestellt hatte — nur den ausgenommen: nicht zu sterben, — die Gabe eines unzerstörbaren Gedächtnisses erbeten habe, damit er nicht gleich anderen Menschen mit jeder neuen Geburt das Bewusstsein von den vergangenen Zuständen seiner verschiedenen irdischen Verkörperungen verlöre, sondern sowohl lebend, wie abgeschieden, und in jeder Form seiner Verkörperung, die Erinnerung an Alles behielte, was ihm widerführe. So sei er denn nach und nach Aethalides und Euphorbos und der wegen seines Wieder-Erwachens vom Tode berühmte Milesier Hermotimos, darauf ein nicht weiter bekannter delischer Fischer Pyrrhos und zuletzt der Verfasser dieses Gedichtes, Pythagoras geworden, und erinnere sich nun aller seiner Menschwerdungen und ihrer

Erlebnisse bis zur Gegenwart, d. h. bis zur Zeit der Abfassung seines Gedichtes.

Man sieht, Pythagoras knüpft an zu seiner Zeit wohlbekannte und allverbreitete Sagen an. Die Sage von des Aethalides Fähigkeit, abwechselnd auf Erden und in der Unterwelt sich aufzuhalten, als einer Gabe des Hermes, findet sich schon bei Pherekydes von Leros dem Sagenschreiber.[1171] Die Geschichte von dem Milesier Hermotimos und seinem Wiederaufwachen vom Tode hatte im Alterthum grosses Aufsehen gemacht und war allbekannt;[1170] er war es, der das von Menelaos im Branchiden-Tempel aufgehangene Schild des Euphorbus erkannt haben wollte,[1170] und so hatte also Pythagoras in diesen beiden Sagen allen nöthigen Stoff zu seiner Fiktion, bei welcher er nur ein paar beliebige Namen einzufügen brauchte, um die allzuweit scheinenden Zeitabstände auszufüllen.

Der Zweck dieser poetischen Fiktion ist aber auf der Stelle von selber klar; man sieht, dass der Dichter durch sie erklären will, wie er zur Kenntniss der Seelenwanderung und der verschiedenen menschlichen Wiedergeburten gekommen sei. Sie war zugleich nöthig, um in der poetischen Form selbsterlebter und mit-angesehener Ereignisse unterweltliche Scenen in Betreff längst verstorbener geschichtlicher Persönlichkeiten schildern zu können, wie z. B. die Bestrafung Homers und Hesiods; die, da ja Pythagoras keine Ewigkeit der Höllenstrafen annahm, längst beendigt seyn und neuen Verkörperungen Platz gemacht haben musste. Diese Fiktion allein wäre aber nicht hinreichend gewesen, um als Augenzeuge unterweltliche Vorgänge aus der Gegenwart zu schildern; denn wie sollte der Dichter, als gegenwärtig auf der Erde lebend wissen, was jetzt in der Unterwelt sich zutrage? Er fügte also, einer anderen Nachricht zu Folge,[1172] hinzu, dass er, offenbar in der Eigenschaft als Verkörperung jenes von Hermes begünstigten Aethalides, eines Tages verzückt worden sei, d. h. dass seine Seele seinen Leib verlassen habe und

in die himmlischen Regionen aufgestiegen sei, wo sie die Harmonie der Sphären gehört. Und von da sei sie von Hermes in die Unterwelt getragen worden, — denn so muss die Nachricht nothwendig ergänzt werden, um eine Erklärung zu geben, wie der Dichter bei lebendigem Leibe in die Unterwelt kommen konnte. Damit war dann die poetische Möglichkeit gegeben, auch unterweltliche Scenen aus der nächsten Gegenwart zu schildern. Auf diese Weise motivirt, konnten nun Scenen aller Art, sowohl aus der entferntesten Vergangenheit, wie die Bestrafungen Homers und Hesiods, als auch der unmittelbaren Gegenwart, wie die der untreuen krotoniatischen Ehemänner, mit gleicher Berechtigung geschildert werden. Erst der Unverstand der späteren Zeit, besonders als man das pythagoreische Gedicht nicht mehr vor Augen hatte, konnte diese Fiktionen als ernsthaft gemeinte Behauptungen auffassen, und entweder in dem Sinne platter Bewunderung als Zeichen eines übernatürlichen Wesens anstaunen, oder als Windbeutelei und Betrug brandmarken;[1173] wie denn schon einer der Alten den Pythagoreern den Vorwurf machte, sie seien alles Abergläubische und Unsinnige nicht allein zu glauben bereit, sondern hätten auch nicht Weniges der Art selbst erlogen.[1174] Jedenfalls aber leuchtet es von selber ein, dass in einem dogmatischen Gedichte, wie die heilige Sage, derartige Fiktionen, wie die Bestrafung Homers und Hesiods, und der krotoniatischen Ehemänner, in keiner Weise vorkommen konnten.

Durchaus wesentlich aber war die Schilderung des Endzieles aller dieser unterweltlichen und irdischen Mühsal: des endlichen Glückes aus dem Kreislaufe der Seelenwandrungen befreit zu werden, und durch die Rückkehr in den Himmel am seligen Leben der Götter wieder Theil zu nehmen; eine Schilderung der ewigen Seligkeit, wie wir sagen würden, musste nothwendig diesen Abschnitt der Glaubenslehre beschliessen. Dies ist denn daher auch im orphischen Gedichte der Fall. Da die Weihedienste der

unterirdischen Gottheiten: der Demeter und der Kora, insbesondere aber die des Dionysos, die Orphika, den Zweck hatten durch ihre Sühnungen und Weihungen den Eingeweihten die künftige Seligkeit zu sichern, und die zur Erlösung aus der Seelenwanderung nöthige Heiligung und Läuterung der Seelen ja auch der ausschliessliche Zweck der in der pythagoreischen Schule eingeführten Orphika, ja der gesammten pythagoreischen Erziehung war, — so musste diese künftige Seligkeit wesentlich als ein Erbtheil der Eingeweihten betrachtet werden; und es war daher natürlich, dass auch die pythagoreischen Orphika, die ja, wie wir gesehen haben, ganz kirchlichen Charakter hatten, eben so gut wie jede andere Kirche ihren Theilnehmern die künftige Seligkeit verhiessen. Den überlieferten Nachrichten zu Folge[1175] gab denn daher auch das orphische Gedicht eine solche Schilderung von der künftigen Glückseligkeit der Eingeweihten, während es das Loos der übrigen Sterblichen traurig genug darstellte; jene geniessen in Gesellschaft der Götter eines ewigen Freudenrausches, diese dagegen liegen im Sündenschmutz und Schlamme elendiglich begraben (κεῖσεται ἐν βορβόρῳ). Plato macht sich in seiner Republik über diese, wie es scheint, mit etwas grellen Farben ausgemalte Schilderung nach seiner Weise lustig; obgleich ohne eigentliche Berechtigung, da er in derselben Republik bei seiner eignen weitläufigen Schilderung der Unterwelt mindestens eben so absonderliche Sachen vorbringt. Nichts desto weniger legt er im Phädon[1176] diese orphische Vorstellungsweise dem sich zum Tode vorbereitenden Sokrates in den Mund, und lässt ihn sehr entfernt von allem Spotte sagen: „Und so laufen auch „die, welche uns die Weihen eingerichtet haben, nicht „Gefahr, als einfältig zu erscheinen, wenn sie uns, dem „Wesen nach schon vor Alters, angedeutet haben, dass „wer ungeheiligt und ungeweiht in die Unterwelt kommt, „dort im Schlamme liegen, dass aber, wer geläutert und „geweiht dort hin kommt, mit den Göttern zusammen leben

„werde. Denn es sind, sagen sie, „viel der Narthekenträger, doch wenig geweihete Bakchen", d. h. viel der „Berufenen, doch wenige der Auserwählten." Wozu denn die Erklärer ausdrücklich bemerken: Plato spiele hier durchgängig auf das orphische Gedicht an.

So ist nun das Gedicht seinem natürlichen Abschlusse genaht, denn es umfasst jetzt alle wesentlichen Theile eines Glaubenskreises; „es breitet, um mit Göthe's Worten zu „reden, den ganzen Kreis der Schöpfung aus, und wandelt „mit bedächt'ger Schnelle vom Himmel durch die Welt zur „Hölle." In der Form eines Welt-Epos, die, wie wir schon im ersten Theile sahen, allen alten Glaubenskreisen gemein ist, schildert es den ganzen Welt-Verlauf unter sechs aufeinander folgenden Götterdynastien [1177] vom Ur-Anfang an bis auf die Gegenwart.

Die erste dieser Götterdynastien ist die der viereinigen Urgottheit: der „Vierfaltigkeit als Eines" (der τετρακτύς als ἕν.) Die Urgottheit macht naturgemäss den Anfang.

Dann folgt die Weltschöpfung und die Herrschaft des Phanes und seiner Gemahlin der Nacht über die neugeschaffene Welt:

„Welche zuerst glorreich regierete Erikepäus"

zugleich mit der Nacht, welche als seine Gemahlin

„Führte das würdige Scepter des Erikepäus in Händen."

Auf Erikepäus folgte Uranos,

„Der nach der Mutter Nacht zuerst die Götter beherrschte."

Dann folgte Kronos:

„Kronos waltete dann zuerst der irdischen Menschen."

Dann folgte Zeus:

„Drauf dem Kronos entstammte Gott Zeus, der allwaltende Herrscher.

„Um als Fünfter zu seyn unsterblicher König der Götter."

Ihm endlich folgte Dionysos, der als Beherrscher der Todten mit Zeus die Weltherrschaft theilt; und hier bei dieser sechsten Götter-Generation hält das Gedicht an:

„Aber beim sechsten Geschlecht ruht nun der Putz des Gesanges,"

weil hier die eigentliche Sagengeschichte, gleichsam das Mährchenhafte des Gedichtes zu Ende ist; denn das ist es ja doch wohl, was als der Schmuck, der Aufputz des Gesanges, seine ausserwesentlichen Flittern betrachtet wird: ganz ähnlich wie Parmenides religiöse Ansichten, die er nicht theilt, aber in seinem Gedichte doch als allgemein verbreitete Meinungen vorträgt, „trügerischen Schmuck der Rede" nennt:

— — — — „Nun lerne der Sterblichen Meinung
„Kennen, den trügrischen Schmuck von meinen Worten vernehmend."[1178]

Hiermit verlässt nun das Gedicht den bisher behandelten Sagenstoff und nimmt noch einmal einen letzten Aufschwung, indem es zu demselben Gegenstande sich erhebt, mit dem es begann: zum Gottesbegriff; und zwar zunächst in Bezug zur jetzigen Weltregierung und ihrer künftigen Stätigkeit und Unveränderlichkeit. Da nach der bisherigen Darstellung alle vorausgegangenen Weltregierungen nach heftigen Kämpfen mit dem Sturze der älteren Götterdynastien endigten, auch Zeus selbst sich eines Angriffs der Titanen hatte erwehren müssen und seinem Lieblingssohne Dionysos nur mit Mühe Herrschaft und Leben gerettet hatte, so lag für das religiöse Gefühl die Frage nah, wie es denn nun mit der jetzigen Götterdynastie des Zeus und der Kroniden stehe und ob ihr nicht doch noch in Zukunft eine ähnliche Umwälzung und ein ähnlicher Sturz drohe. Diese Frage beantwortet das Gedicht nun dahin, dass die Herrschaft des Zeus eine unerschütterliche: machtvolle und unsterbliche (κρατερόφρων

und ἀθάνατος) sei; denn wenn Zeus im Vorhergehenden „unsterblicher König der Götter“ heisst, so kann dies nur auf die Unsterblichkeit, die ewige Dauer seines Königthums sich beziehen, da ja Zeus selbst und an sich nicht unsterblicher ist, als alle anderen Götter auch. Diese Unerschütterlichkeit seiner Herrschaft, also die Stätigkeit der jetzt vorhandenen Weltordnung erlangt Zeus dadurch, dass er sich mit der höchsten Urgottheit, welche die gesammte Weltkugel in ihrem Schoosse trägt, gänzlich vereinerleit, und also auch gleich dieser die gesammte Weltkugel in sich aufnimmt und in seinem Schoosse trägt. Er nimmt somit ganz die Stelle der Urgottheit ein und erlangt dadurch auch deren unbeschränkte Macht über die gesammte Weltkugel; aus einem erzeugten und entstandenen endlichen Geiste, einem Theile der entstandenen und geschaffenen Welt wird er zur unentstandenen und ewigen Urgottheit selbst. Da nun die Identität eines Entstandenen, räumlich und zeitlich Endlichen mit dem Unentstandenen, räumlich und zeitlich Unendlichen an sich ein Ungedanke, ein logisch Unvereinbarliches, ein Ding der Unmöglichkeit ist, so rührt diese Vorstellung selbstverständlich auch nicht aus der Betrachtung der Realität her, sie ist kein aus der Natur der Dinge hervorgegangener Gedanke, sondern ganz einfach nur eine poetisch-spekulative Fiktion zur Einkleidung des philosophisch-religiösen Bedürfnisses, sich von dem rohen Begriffe des Götterkönigs der Volkssage zu dem würdigeren und während der alten Weltanschauung einzig möglichen Begriffe einer übersinnlichen und überweltlichen, unentstandenen und ewigen Gottheit zu erheben. Denn die Vorstellung von einem alles Endliche nach allen Seiten der gränzenlosen Ausdehnung hin unermesslich überragenden Unendlichen, von einer die Weltkugel in sich einschliessenden und in ihrem Schoosse tragenden, rings um die Weltkugel den unendlichen Raum mit ihrer Wesenheit erfüllenden Urgottheit war während der ganzen Dauer der

alten Weltanschauung im Alterthume, durch das Mittelalter hindurch bis in die letzten Jahrhunderte der höchste Begriff, zu welchem die philosophisch-religiöse Spekulation sich erheben konnte. Zu diesem höchsten spekulativen Gottesbegriffe wird also im orphischen Gedichte der populäre Zeusbegriff emporgehoben, und es wird somit hier auf philosophisch-spekulativem Wege ein Denkprocess versucht, der sich auch in andern religiösen Ideenkreisen bis auf unsere Tage in verschiedenen Formen wiederholt hat, der nämlich, dass ein aus der Sagengeschichte hervorgegangenes ursprünglich ganz menschlich gedachtes Wesen nach und nach in der Vorstellung immer höher steigt, bis es endlich mit der Gottheit selbst, dem unentstandenen und ewigen Unendlichen ganz und gar verschmilzt.

Diese höchst überraschende Wendung in der Ausbildung des Zeusbegriffes durch unser Gedicht, diese Verklärung und wahrhafte Apotheose des Zeus, wird nun nicht bloss durch die alten Berichterstatter überliefert, — deren Exegese, wie gewöhnlich, so auch in diesem Theile des Ideenkreises gänzlich verfehlt ist, und wenn sie uns allein zugekommen wäre, uns die richtige Auffassung und ein wirkliches Verständniss ganz unmöglich gemacht hätte, — sondern glücklicher Weise sind uns noch aus diesem Theile des Gedichtes hinreichend zahlreiche und ausgedehnte Bruchstücke erhalten, um wenigstens die Hauptumrisse des Ideenganges und die Schilderung des Zeus als Urgottheit mit des Pythagoras eigenen Worten geben zu können, und so diese überraschende Gedanken-Wendung gegen allen Zweifel zu sichern. Denn ohne die erhaltenen eigenen Worte des Gedichtes würde man immer noch im Zweifel bleiben, ob mit dieser Schilderung der Urgottheit, die ja, wie wir gesehen haben, in Ermangelung einer anderen Bezeichnung auch Zeus genannt wird, wirklich Zeus, der Sohn des Kronos, das Haupt der herrschenden Götterdynastie, die höchste Gottheit des populären Glaubenskreises gemeint sei. Nun aber stellt sich aus den erhaltenen Fragmenten

die Absicht: den Zeus des populären Ideenkreises mit dem philosophisch-spekulativen Begriffe der Urgottheit geradezu zu identificiren, mit ganz unumstösslicher Bestimmtheit und mit vollkommenster Deutlichkeit heraus, und in den darauf folgenden Versen, — nach denen Zeus geradezu Urgottheit und Weltseele ist, und die Weltkugel sein riesiger Leib, den er belebt und beseelt, so dass Niemand auch nur die entfernteste Aehnlichkeit zwischen diesem Zeus und dem ganz menschenähnlich gedachten der griechischen Sagengeschichte auffinden würde, — in denselben Versen wird nichts desto weniger dieses so grossartig geschilderte göttliche Wesen ausdrücklich Kronion, Kronide, genannt. Es kann also über die absichtlich bezweckte Identificirung beider so ganz verschiedener Begriffe auch nicht der mindeste Zweifel übrig bleiben. Andere unbestimmtere und auf den ersten Anblick räthselhaftere Bezeichnungsweisen erklären sich dann durch diese Identificirung vollständig; wie wenn es z. B. gleich im Anfange dieser Stelle heisst: Zeus sei der Erste und der Letzte, da Zeus einerseits als Urgottheit, und andrer Seits als Kronide, der letzte der Götterdynasten, allerdings diese beiden Stellen zugleich einnimmt. Und dieser Sprachgebrauch, der den Namen des höchsten Gottes im populären Ideenkreise auf den spekulativen Begriff der Urgottheit überträgt, ist es denn offenbar auch, der bei Pythagoras zwischen beiden so verschiedenartigen Begriffen die Brücke zur Identificirung schlug.

Dass aber diese Apotheose des Zeusbegriffes den Schlussstein des ganzen dogmatischen Theiles bildete, dass er auf diese Weise mit derselben Gedankenreihe schliesst, mit der er begann, so dass dieser geläuterte und gereinigte Gottesbegriff als das Hauptresultat des Ganzen auf's Schärfste hervortritt, dies beweisst offenbar, dass dieser Gottesbegriff der Grundgedanke des Dichters, der Ausdruck seiner persönlichen Ueberzeugung ist, die er, nach der bewiesenen gewissenhaften Treue in Ueberlieferung des ganzen zu seiner Zeit vorhandenen Glaubens-

kreises, des ganzen traditionellen Stoffes und Wustes, hervorzuheben ein doppeltes Interesse haben mochte. Zugleich aber bildet dieser Gottesbegriff den Uebergang zu dem noch folgenden Theile des Gedichtes, zur Darstellung seiner Sittenlehren, der Diatheken, welche Pythagoras, wie alle grossen Sittenlehrer, ebenfalls wieder an den Gottesbegriff anknüpft, und zwar an denselben, mit dem er die Dogmatik seines Gedichtes schliesst, und den er nun in kurzen und scharfen Zügen vorwiegend von der sittlich metaphysischen Seite ausführt. Hier ist Pythagoras ganz Er selbst, und man fühlt sich von dem Odem eines menschlich edelen, wahrhaft wohlthuenden Gedankenkreises angeweht. Dass aber diese beiden Theile des Ideenkreises eng mit einander verbunden waren, erhellt auch daraus, dass die Anfangs-Verse des Schlusses:

„Zeus war Erster, und Zeus ist Letzter, der Blitzebeherrscher,
„Zeus ist Haupt, Zeus Mitte, aus Zeus ist Alles entstanden",

und die Anfangsverse der Diatheken:

„Ich will jetzt
„Zu den Geweiheten reden, Profanen schliesset die Thüren",

bei den Alten am frühesten und allgemeinsten citirt werden, ja fast sprüchwörtlich geworden sind, wie es gewöhnlich mit den lesbaren Anfängen und Enden sonst unlesbarer Schriften zu geschehen pflegt. Die aufrollende Hand und das durchlaufende Auge, von dem fremdartigen Inhalte abgeschreckt, dringen nicht tief in das Innere des Buches ein, sondern bleiben am Anfange und Ende haften, so dass auf die Lektüre beider das ganze Studium des Buches und die Bekanntschaft mit ihm beschränkt bleibt.

Die erhaltenen orphischen Fragmente, welche diesen überraschenden Gottesbegriff noch ziemlich vollständig enthalten, aus den verschiedenen Berichterstattern zusammen-

gestellt, und gegenseitig so viel als möglich ergänzt, lauten nun wie folgt:

Zeus, offenbar veranlasst durch den letzten Angriff der Titanen, von dem seine Herrschaft heftig bedroht worden war, befragt die Nacht, welche ihn erzogen hatte:

„Heilige Nacht, o Mutter, du höchste der Göttinnen, wie, sag',
„Wie doch mach ich festdauernd die Herrschaft über die Götter?[1179]
„Wie soll als Eins mir das All, und gesondert doch Jedes bestehen?[1180]

Man muss gestehen, dass diese letztere Frage, das Grund-Problem der All-Einheits-Lehre, in dem Munde des Zeus hier an diesem Orte überraschend genug lautet. Darauf antwortet die Nacht:[1180]

„Rings mit unendlichem Aether (dem Urgeiste) umfasse das Weltall, und nimm den
„Himmel in seine Mitte; in ihn die gewaltige Erde,
„Samt dem Meer und den Wundern all, die der Himmel umschliesset, (Sonne und Mond und die Planeten mit ihren Firmamenten)
„So umspannst Du das All mit unauflöslichem Bande
„Und aus Aether gefügt (geistiger Natur) ist Dir die goldene Kette".

Dies thut nun Zeus, er umspannt ringsum die Weltkugel, d. h. er wird zur Urgottheit selbst, welche die Weltkugel in ihrem Schoosse trägt, und nimmt so das Weltall mit sammt dem dasselbe erfüllenden Schöpfergeiste, dem Erikapäus, ganz in sich auf:[1181]

„Als er des Phanes Kraft, des Erstgebornen, verschlungen,
„Und jetzt den Bau der Welt in seinem geräumigen Schooss trug.
„Mischten mit seinen Gliedern des Gottes Gewalt sich und Stärke.

„So nun befand sich im Innern des Zeus, mit dem sämmtlichen All, des
„Ausgebreiteten Aethers und Himmels glänzende Höh', der
„Oed aufrauschenden See und der grünenden Erde Gebreiten,
„Auch des Okeanos Fluth, und der Unterwelt äusserste Tiefen,
„Flüsse sowohl, als das tosende Meer, und das Andere Alles,
„All die unsterblichen Götter, und Göttinnen alle, die sel'gen,
„Was da entstanden schon war, und was da entstehen noch sollte,
„All das war nun im Schoosse des Zeus zusammen vereinigt."

So war nun Zeus Alles in Allem: die höchste das All beseelende und regierende Urgottheit; und die Weltkugel war sein riesiger Leib:[1181]

„Zeus war Erster, und Zeus ist Letzter, der Blitzebeherrscher,
„Zeus ist Haupt, Zeus Mitte, aus Zeus ist Alles entstanden,
„Zeus war der zeugende Mann und der ewige Zeus auch die Jungfrau (er vereinigt in sich alle schöpferischen Kräfte),
„Zeus ist die Feste der Erd' und des sternenbesäeten Himmels.
„Zeus ist der Odem des Alls und der Strom nie rastender Wärme.
„Zeus ist die Wurzel des Meers und Zeus ist Sonnen- und Mond-Ball.
„Zeus ist Herrscher, Zeus selbst der Ur-Erzeuger des Weltalls.
„Eine Kraft ist, Ein Geist, des Weltalls gewaltiger Urgrund,

„Und Ein göttlicher Leib, in dem dies Alles herumkreist:
„Feuer und Wasser und Erde und Aether, Nachtdunkel und Tagslicht,
„Einsicht auch, der erste Erzeuger, die freudige Liebe (Phanes),
„Denn dies Alles ja liegt in des Zeus geräumigem Weltleib.
„Als dess Haupt ist zu sehn, und als sein herrliches Antliz
„Glanzvoll schimmernd der Himmel, und in unsäglicher Schöne
„Schweben als goldene Locken ringsum die funkelnden Sterne.
„Goldene Hörner bilden, je eins auf jeglicher Seite (nach dem Bilde des Zeus Ammon mit Widderhörnern)
„Aufgang und Untergang, die Pforten der himmlischen Götter (der auf- und untergehenden Gestirne und Himmelskörper).
„Augen sind Sonn' und Mond, einander entgegen sich stehend;
„Geist untrüglich und hehr ist der unvergängliche Aether,
„Durch den Alles er höret und wahrnimmt. Denn es ist keine
„Rede, es ist kein Ton, kein Geräusch, kein Gerücht selbst,
„Welches den Ohren entginge des Zeus, des gewalt'gen Kroniden.
„Solch' ein unsterbliches Haupt und solch' ein Denken nun hat er.
„Ein gleich glänzender Rumpf auch, ein unermesslicher, ward ihm,
„Unzerstörbar riesig, mit riesig gewaltigen Gliedern:
„Schultern des Gottes und Brust und geräumiger Rücken, das ist die

„Weithinreichende Luft, und mit Fittigen ist er beflügelt,
„So dass allüberall er schwebt. Sein heiliger Schooss ist
„Ihm Allmutter die Erd' und der Berg' hochragende Gipfel,
„Mitten als Gürtel umfasst von der Fluth des rauschenden Meeres.
„Unterste Fusssohl' ist ihm des Tartarus modriger Abgrund
„Sammt den Wurzeln der Erd' und der Unterwelt äussersten Gränzen.
„In sich barg er das Alles, um wiederum dann aus dem Busen
„Wunder auf Wunder wirkend, an's fröhliche Licht es zu fördern.

Die in ihrer Art einzige Beschreibung selbst bedarf keines weiteren Kommentars, und nur für ihre Würdigung im Ganzen ist vielleicht zu bemerken, dass gerade ihre Unbildlichkeit, d. h. die Unmöglichkeit, die einzelnen Theile dieses riesigen Weltleibes zu einer wirklich menschlichen Gestalt zu vereinigen, — was, wenn ein solches Bild bezweckt wäre, ein ästhetischer Mangel seyn würde, — in spekulativ-philosophischer Beziehung ein Vorzug ist, da durch das Bild des kugelförmigen Weltalles die gewöhnliche menschenähnlich gedachte Vorstellung von der Gottheit gerade zerstört werden soll. Wenn man daher von dieser angeblichen Aehnlichkeit der Weltkugel, als des Leibes der Gottheit, mit der menschlichen Gestalt ausgehend, zwischen dem Bau der Welt, der grossen Welt, dem Makrokosmus, und dem des Menschen, dieser kleinen Welt, dem Mikrokosmus, allerlei Analogien aufstellte, welche insbesondere dem astrologisch-medicinischen Aberglauben dienen sollten, — die Aderlass-Männchen auf unsern alten Volkskalendern waren noch ein Ueberrest dieses Aberglaubens, — so ist

dies, wie so vieles Andere, was sich an des Pythagoras Fersen angeheftet hat, ein Auswuchs späterer Schwachköpfigkeit, den, wie man sieht, Pythagoras selbst nicht verschuldet.

Indem auf diese Weise Zeus mit der Urgottheit vereinerleit, und seine Herrschaft für unsterblich, d. h. für ewig erklärt wird, scheint zugleich der jetzige Zustand des Weltalls für gleich ewig erklärt zu werden, da ja die Weltkugel als der Leib des Zeus betrachtet wird, und mit ihm aufs Engste verbunden ist. Dies schlösse also die Vorstellung in sich, dass die Welt, wenn gleich entstanden, dennoch ewig fortdauere, wie dies die Lehre des Plato ist, und wie sie in den späteren hermetischen Schriften auch als ägyptische Lehre vorkommt. Demungeachtet wird uns berichtet, dass Orpheus, d. h. das orphische Gedicht, der Welt eine bestimmte Dauer beigelegt habe; das grosse Weltjahr, dessen Winter, d. h. nach der alt ägyptischen an den Wasserstand des Niles gebundenen Jahresform: dessen Beginn die allgemeine Erd-Ueberschwemmung, die Sündfluth (der κατακλυσμός), und dessen Sommer, d. h. dessen Ende, die allgemeine Welt-Gluth, die Welt-Verbrennung (die ἐκπύρωσις) sei.[1182] Nach dieser Welt-Dauer würde dann das Urdunkel, die Urgottheit, wieder die Uebermacht haben, d. h. offenbar die Welt würde in die Urgottheit wieder aufgelöst werden.[1183] Diese Lehre würde mit der ewigen Herrschaft des Zeus auch nicht gerade im Widerspruch stehen, denn da ja Zeus mit der Urgottheit einerlei ist, so würde seine Herrschaft mit oder ohne Welt gleich ewig seyn. Eine solche Wiederauflösung der Welt in die Gottheit wäre dann in vollkommner Uebereinstimmung mit den ähnlichen Vorstellungen der vorhergehenden jonischen Denker und insbesondere des Anaximander, was natürlich sehr zu ihren Gunsten spricht. Ein ähnlicher Meinungs-Zwiespalt über die Zukunft des Weltalles stellte sich schon bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre heraus,

und es ist nichts weniger als unmöglich, sondern sogar höchst naturgemäss und wahrscheinlich, dass auch bei den Aegyptern wie bei jedem andern Kulturvolk verschiedene Schulen mit verschiedenen Lehrmeinungen bestanden. Zu irgend einem bestimmteren Ergebnisse lässt sich bei der Mangelhaftigkeit und Kärglichkeit der überlieferten Nachrichten nicht gelangen.

So endet dieser erste dogmatische Theil der heiligen Sage, und an ihn knüpft sich unmittelbar ihr zweiter, moralischer Theil: der Vortrag der Sittenlehren, der Diatheken, in der Form einer Anrede an den in den orphischen Weihedienst eben aufgenommenen Schüler. Auch bei der Darstellung dieses Theiles können wir uns gleich kurz fassen und lediglich des Pythagoras eigene Worte anführen; dieser wirklich und wahrhaft edle Theil des Gedichts würde durch jede Zuthat nur entstellt werden. Der Leser wird nach dem Vorhergegangenen durchaus nichts Unverständliches vorfinden; und über den Inhalt: die trefflichen, von dem freiesten geistigen Gesichtskreis, dem reinsten Adel der Gesinnung, und der reichsten Welt-Erfahrung zeugenden Gedanken selbst, den Leser belehren zu wollen, hiesse an seinem gesunden Menschen-Verstande und seinem unverdorbenen sittlichen Gefühle zweifeln.

Pythagoras redet also den versammelten Kreis seiner reiferen, in den orphischen Weihedienst schon aufgenommenen Schüler, die Esoteriker, an, und insbesondere den eben durch die letzte feierliche Einweihung in diesen engern Kreis Eintretenden. Zu den Profanen, welche das Recht nicht haben zuzuhören, gehören Alle in den orphischen Dienst nicht Eingeweihten, und insbesondere die jüngeren, noch unreiferen Mitglieder der Schule selbst. Die Scene ist das Homakoïon, der grosse gemeinschaftliche Hörsaal der Schule, durch einen Vorhang in zwei Hälften getheilt, in deren einer, dem Allerheiligsten der Schule, Pythagoras persönlich lehrt, und in welchem jetzt Alle zum engeren

Kreise der Esoteriker Gehörigen versammelt sind. Der Leser erinnert sich der früher beschriebenen Feierlichkeiten des Weihedienstes: des düsteren Nacht- und Sühn-Dienstes mit seinen Todten-Feierlichkeiten, seinem Nachtmahle unter Choralgesang und Spendeopfern, und sodann der darauf folgenden fröhlichen Tages-Feier mit ihren Festzügen in die Tempel der Götter zu solennem Dank-Gottesdienste. Am Morgen dieses zweiten Tages, nach vollendetem Gottesdienste, muss man sich diese Anrede gehalten denken, deren gehobene Stimmung, — sie steigert sich bis zum Gebete, und schliesst mit der Aussicht auf eine selige Unsterblichkeit, — ganz den Charakter einer solchen freudigernsten Feierlichkeit an sich trägt. Pythagoras also spricht:[1184]

„Jünglinge, horcht ehrfürchtig und still auf Alles. Ich will jetzt
„Zu den Geweiheten reden. Profanen schliesset die Thüren,
„Allen zumal. Du Sprössling des leuchtenden Monds und der Musen
„Sohn, Du höre. Denn Wahres verkünd' ich, damit nicht des Busens
„Früher gehegter Wahn dein liebes Leben verblende.
„Trachte nach göttlicher Einsicht vielmehr, sie fass' in das Auge,
„Lenke nach ihr das verständige Herz, und wandel' auf ihrem
„Pfad recht, einzig den Blick auf den Herrscher des Weltalls gerichtet,
„Einer Er, sein selbst Grund. Von dem Einen stammt alles Geschaffne,
„Darin tritt Er hervor; denn Ihn selbst ist der Sterblichen Keiner
„Anzuschauen im Stande, obgleich sie Sämmtliche Er schaut.

„Er ist's, der aus Gutem den Sterblichen Uebles verhänget:
„Schauder erregenden Krieg und beweinenswürdige Trübsal;
„Auch ist kein Anderer ja noch ausser dem grossen Beherrscher.
„Aber Ihn kann ich nicht schau'n; denn in Dunkel ist er gehüllet,
„Und wir Sterblichen haben nur blöde sterbliche Augen,
„Zu schwach Ihn zu erblicken, den Gott der Alles regieret.
„Denn auf das eh'rne Gewölbe des Himmels hat er errichtet
„Seinen goldenen Thron, die Erde liegt ihm zu Füssen,
„Und bis fern zu den Gränzen des Oceans hält er die Rechte
„Allhin ausgestreckt; vor ihr erbeben die hohen
„Berg' und die Ström' und die Tiefen des bläulichen dunkelen Meeres.

„O Du Herrscher des Meers und des Landes, des Aethers und Abgrunds,[1185]
„Der Du den festen Olymp mit deinem Donner erschütterst,
„Du, vor welchem die Geister erschauern, die Götter erzittern,
„Dem die Geschicke gehorchen, so unerweichlich sie sonst sind,
„Ewiger Vater der Mutter Natur, dess Wille sich Alles
„Beugt, der die Winde bewegt, den Himmel mit Wolken verhüllet,
„Dess Blitzstrahlen der Aether sich theilt, — Dein ist der Gestirne

„Ordnung, sie laufen nach Deinen unwandelbaren Geheissen,
„Dein ist der junge Lenz, der von purpurnen Blumen erglänzet,
„Dein ist des Winters Sturm, der Schneegestöber heranführt,
„Dein ist der bakchisch jubelnde Herbst, der Früchte vertheilet.
„Ew'ges unsterbliches Wesen, nennbar Unsterblichen einzig,
„Komm, mit dem mächtigen Schicksal vereint, o erhabenste Gottheit,
„Furchtbar und unbezwinglich und ewig, in Aether gehüllt, und
„Gnad' uns, gepriesene Zahl, die Du Götter und Menschen erzeuget,[1186]
„Heil'ge Vierfaltigkeit du, die der ewig strömenden Schöpfung
„Wurzel enthält und Quell! Denn es gehet die heilige Urzahl (die Vierfaltigkeit, die Urgottheit)
„Aus von der Einheit (des Urgeistes) Tiefen, der unvermischten, bis dass sie
„Kommt zu der heiligen Vier (dem unendlichen Raume), die gebiehrt dann die Mutter des Alls (die Weltkugel), die
„Alles aufnehmende, Alles umgränzende, erstgebor'ne,
„Nie ablenkende, nimmer ermüdende, heilige Zehn, die
„Schlüsselhalt'rin des Alls, die der Urzahl (der Urgottheit) gleichet in Allem.

„Aber du, säume nicht zögernd, du Sterblicher, wechselnd gesinnter,[1187]
„Sondern zur Umkehr lenkend mach' huldvollgeneigt dir die Gottheit.

„Ehre zuerst die unsterblichen Götter, so wie es die Sitte[1188]
„Lehrt; hoch halte den Eid, und dann die erlauchten Heroen.
„Leist' auch die bräuchlichen Pflichten den unterird'schen Dämonen.
„Ehre die Eltern sodann, und die Dir am nächsten verwandt sind,
„Und von den Andern erwähle zum Freund, wer an Tugend hervorragt.
„Werde dem Freund nicht Feind um kleine Fehler, so lang Du
„Irgend nur kannst; wohnt Können und Müssen doch nah bei einander.
„Dies nun halte Du so.

„Zu beherrschen gewöhne Dich aber
„Dieses: vor allem den Bauch, dann den Schlaf und die Wollust, und dann den
„Zorn. Unsittliches sollst Du mit Anderen weder verüben,
„Noch auch allein; denn es ziemt Dir am meisten Scham vor Dir selber.

„Ferner Gerechtigkeit lern' in Werken und Worten zu üben,
„Und bei Nichts Dich im Leben mit Unvernunft zu betragen.
„Sondern erwäge, dass blos der Tod uns Allen gewiss ist,
„Dass man den ird'schen Besitz bald aber gewinnt, bald verlieret.
„Drum, was des Himmels Geschick an Schmerzen den Sterblichen bringet,
„Wenn Du Dein Theil empfängst, so trag' es und murre nicht, sondern

„Suche zu heilen, so viel Du vermagst, und denke, dass dessen
„Doch nicht allzuviel aufbürdet das Schicksal den Guten.

„Vielerlei ist das Gerede, bald gut und bald schlecht, das die Menschen
„Trifft: drum lasse Du's weder Dich jemals erschrecken, noch jemals
„Gar am Handeln verhindern; und saget man Lügen, so trag's mit
„Gleichmuth.

„Was ich Dir aber jetzt sage, das thue vor Allem:
„Niemand mit Wort und mit That bewege Dich je, dass Du Etwas
„Thust oder sagst, was Du selber nicht als das Bessere billigst.
„Vor der That überlege, damit es nichts Thörichtes werde,
„Sondern Du nur vollführst, was nicht nachher Dich gereu'n wird.
„Tröpfe nur sagen und thun, was Unvernunft für einen Mann ist.
„Was Du nicht recht verstehst, unternimm nicht, sondern wo's Noth ist,
„Lass Dich belehren. So wird das Leben Dir heiter und leicht seyn.

„Auch die Gesundheit des Körpers ist werth, dass Du nicht sie missachtest,
„Sondern in Speis' und in Trank und in leiblichen Uebungen halte
„Mass; und das richtige Mass heiss ich was nie Dich erschöpfet.
„Sauberkeit-liebend auch sey, doch fern von Ueppigkeit, Deine

„Lebensweise; vermeide dabei, was Neid Dir erreget.
„Keinen unpassenden Aufwand, wie Der, dem fein'rer Geschmack fehlt!
„Sei aber auch nicht knickrig. Denn Mass ist in Allem das Beste.
„Handle nur so, dass Du selbst nicht Dir schadest, und denke zuvor nach.

„Niemals lasse den Schlaf auf die zarten Augen Dir sinken,
„Eh' von den Werken des Tags dreimal Du jedes gemustert.
„Wo ward gefehlt? Was gethan? Ward keine Pflicht unterlassen?
„So anfangend vom Ersten geh' Alles durch, und wofern Du
„Schlechtes gethan, so erschrick! Wenn aber Gutes, so freu' Dich!
„Dem weih' Müh, dem Sorgfalt und Fleiss, dess pflege mit Liebe!
„Dies ist's, was auf die Fährte der göttlichen Tugend Dich bringt, bei
„Dem, der unserem Geist die Vierfaltigkeit lehrte, den Quell der
„Ewig strömenden Schöpfung! Geh nur getrost an das Werk, und
„Bitte zu End' es zu führen die Götter.

„Wenn dies Du erlangst, so
„Wird der unsterblichen Götter und sterblichen Menschen Verbindung
„Klar Dir, wie sie durch Jedes hindurch geht und Jedes beherrscht; doch
„Klar auch, dass, nach Gebühr, die Natur in Allem sich gleich bleibt,
„So dass Du Nichts Unmögliches hoffst, und von Nichts überrascht wirst;

„Klar, dass die Menschen auch leiden an selbst verschuldeten Uebeln.

„O die Unsel'gen! sie hören und sehn Nichts vom nahegelegnen
„Guten, und auch die Erlösung vom Uebel erkennen nur Wen'ge.
„So verblendet den Sinn die Thorheit ihnen. Vom Wirbel
„Lassen sie unvermerkt sich in Leid fortreissen, weil nicht sie
„Ahnen, dass schlimmes Gefolge, das schadende Unheil, sich ihnen
„Anhängt, das man nicht locken, nein fliehn muss, indem man ihm ausweicht.
„Vater Zeus, o wie vielfachem Weh enthübest Du Alle,
„Wenn Du nur Jeglichem zeigtest, was für ein Dämon ihm nachfolgt.

„Aber nur Muth, da göttlichen Stammes die Sterblichen sind, und
„Ihre geweihte Natur sie, bevorzugt, Jegliches selbst lehrt!
„Ward Dir dies nicht versagt, so erlangst Du auch, wie ich ermahne,
„Dass Du die Seele Dir heilend von diesen Leiden errettest.
„Meide die Anfänge nur, von dem was ich sagte, zur Läutrung
„Und zur Erlösung des Geist's streng-prüfend; erwäge nur Jedes,
„Und erwähl' die Vernunft zum höchsten und obersten Lenker.

„Wenn Du den Leib dann verlassend zum freien Aether emporsteigst,

„Wirst Du unsterblich seyn, ein seliger Gott, und kein Mensch mehr."

Hiermit endete dieser zweite moralische Theil der heiligen Sage, den wir wohl auch nur in seinen Hauptumrissen besitzen, wenn er gleich offenbar weniger lückenhaft erhalten ist, als der erste Theil. Es folgten nun noch einige Verse, die sogenannten „Orphischen Schwüre" (Ὅρκοι), welche das Ganze abschlossen. Sie scheinen, — denn etwas ganz Bestimmtes lässt sich aus dem kurzen, gerade der wesentlichen End-Zeilen entbehrenden Fragmente nicht festsetzen, — den Leser beschworen zu haben, entweder Nichts an dem Buche zu ändern, oder seinen Inhalt geheim zu halten. Was uns überliefert wird, lautet nach Beseitigung einiger späteren Entstellungen:[1189]

„Ja beim Himmel beschwör' ich, dem weisen Werke des grossen
„Gottes Dich, und beim Lichte des Vaters, das er zum ersten
„Mal' ausstrahlte, wie seinen Rathschlüssen gemäss er den Weltbau
„Gründete," —

und muss etwa so ergänzt werden:

„Dass Du dies Buch vor jeder Entweihung bewahrest."

Die Sitte, einen solchen das Buch schützenden Epilog anzuhängen, kommt auch sonst vor und ist bei der heiligen Sage in beiden oben angegebenen Beziehungen gleich gut denkbar; denn einerseits wurden die Bücher im Alterthume ja nur durch Abschreiben vervielfältigt, der Abschreiber konnte sich also auch leicht Veränderungen erlauben; andrerseits aber war die Geheimhaltung des Buches durch die Natur des Ideenkreises geboten, der sich an einen der grossen Menge unzugänglichen Weihedienst anschloss, zu welchem Pythagoras, wie wir sahen, selbst nur die reiferen seiner Schüler zuliess. Mehr als diese Denkbarkeit lässt sich aber nicht nachweisen.

So haben wir also dies in seiner Art ganz einzige religiös-philosophische Gedicht des griechischen Alterthumes genauer kennen gelernt; wir haben uns überzeugt, dass seine Bruchstücke noch zahlreich genug sind, um alle wesentlichen Umrisse des in ihm enthaltenen religiös-philosophischen Lehrbegriffes vollkommen scharf und genau erkennen zu lassen; und ein nicht blos dem weiteren Kreise der Leser, sondern auch den betreffenden Fachgelehrten selbst: den Mythologen, Philologen und Philosophen, nur höchst ungenügend bekannter und desshalb ganz unverstandener Ideenkreis tritt uns aus den Fragmenten dieses Gedichtes entgegen.

Trotz der Fremdartigkeit seiner Form, trotz des in ihm aufgehäuften Mythenwustes kann sich dieser Ideenkreis dennoch an Gedankengehalt und an grossartiger Schönheit seiner allgemeineren Theile mit den dogmatischen Ideenkreisen anderer Völker und anderer Zeiten getrost messen; zugleich wird durch ihn auch für ein wichtiges, ja das wichtigste Gebiet des griechischen Alterthumes, für die antike Wissenschaft, der Zusammenhang des Occidentes mit dem Oriente, den beschränkten Vorurtheilen der Zeitgenossen gegenüber, unwiderleglich dargethan. Seine Bedeutung für die Kulturgeschichte des Alterthums, ja selbst noch für die geschichtliche Entwicklung der heutigen aus der Ueberlieferung des Alterthumes hervorgegangenen religiösen und philosophischen Ideenkreise, braucht also nicht erst noch hervorgehoben zu werden. Das wahre Verständniss der alten griechischen Philosophie und Religion wird durch ihn erst aufgeschlossen. Die auf seine Wiederherstellung gewandte Mühe war also nicht vergeblich, obgleich die Leser aus seiner jetzt vorliegenden einfachen und klaren Darstellung schwerlich auch nur ahnen, wie gross diese Mühe war, welches unentwirrbare Chaos dem Darsteller vorlag, und welche gränzenlose, auch die äusserste Geduld und Beharrlichkeit aufreibende Geistes-Arbeit zu überwinden war, ehe das jetzige Licht und Verständniss gewonnen

wurde. Nur das Studium der Vorgänger und der Quellen selbst kann einen Begriff davon gewähren, welchen aufgehäuften Schutt von Unsinn und Missverstand der Verfasser wegzuräumen hatte, bis er die Grundrisse dieses alten Denkgebäudes nur erst entdeckt, geschweige denn seinen Aufbau aus den zerstreuten Bruchstücken zu dem Grade der Vollendung und Festigkeit gebracht hatte, mit dem es jetzt, nach allen seinen wesentlichen Theilen wieder aufgerichtet, in klaren Umrissen vor den Augen des Lesers dasteht. Denn, wie bei allen Untersuchungen dieses Werkes, so handelt es sich auch hier nicht um einen jener Phantasiebauten, wie sie noch neuerdings von unseren spekulativen Alterthums-Konstruktoren mit vieler Verschwendung von geistreichen Hypothesen und wenigem Aufwand von positiver Sach- und Sprach-Gelehrsamkeit über Nacht aus dem Boden gezaubert wurden, sondern um langjährige im Dienste einer höheren Idee unternommene mühselige Quellenforschungen auf zum Theil nur oberflächlich und schlecht bearbeiteten, zum Theil ganz unbekannten Wissens-Gebieten, die eine nicht geringe Ausdehnung von Sach- und Sprach-Studien und eine noch grössere Selbstverläugnung erforderten, da ihre mit sauerer Anstrengung errungene Resultate von den Vorurtheilen der herrschenden Schulen, wie die That gezeigt hat, nur eine übelwollende, ja feindselige Aufnahme und wenig Dank zu erwarten hatten. Seine schon im ersten Theile befolgte Methode der Quellenforschung und Darstellung hat aber der Verfasser in diesem vorliegenden Theile seines Werkes in immer zunehmendem Grade gesteigert, da, wie der uneingenommene Leser schon bemerkt haben wird, die gegebene Darstellung, soweit es nur irgend möglich war, nur aus dem überlieferten authentischen Quellen-Material und insbesondere vorwiegend nur aus den Bruchstücken der betreffenden philosophischen Originalschriften mit strengster kritischer Sichtung zusammengesetzt ist, so dass namentlich die Darstellung der heiligen Sage geradezu ein mit

der grössten Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit restaurirtes Mosaikbild des orphischen Gedichtes selbst ist. Wir haben also hier ein ganz reines und authentisches, kritisch gesichtetes historisches Material vor uns, das wohl geeignet sein wird, von unsern philologischen Geschichts-Phantasten als eine Probe positiver historischer Kritik studirt, und wofern sie es fähig sind, nachgeahmt zu werden.

Aus Lehrinhalt, Gedankengang und Plan der auf diese Weise restaurirten heiligen Sage, ergeben sich nun eine Reihe der wichtigsten Konsequenzen, welche als innere Beweismittel die äusseren geschichtlichen Zeugnisse auf's Glänzendste bestätigen.

Zuvörderst ergibt sich aus dem Lehrinhalt des Gedichtes, dass es den Namen des „orphischen" mit allem Rechte führt, da es mit dem orphischen Weihedienste der pythagoreischen Schule wirklich in engster Verbindung steht, und den diesem Weihedienste zu Grunde liegenden Ideenkreis, die „orphische heilige Sage" ganz in der Weise darstellt, wie wir dies in der Einleitung zu diesem Abschnitte aus den Angaben der Alten schlossen, und früher schon, bei der Darstellung des orphischen Weihedienstes selbst, als höchst wahrscheinlich voraussetzten. In unmittelbarster, allerengster Verbindung mit dem orphischen Weihedienste steht zunächst die Lehre von den letzten Dingen: dem Leben nach dem Tode, der beim Seelengerichte in der Unterwelt stattfindenden Belohnung und Bestrafung, der in Folge hiervon eintretenden Seelenwanderung, und der endlichen Erlösung und Wiederkehr zum Aufenthalte der Seligen im Himmel; diese Lehre bildet den eigentlichen Grund und Boden des orphischen Weihedienstes. Die Lehre von den letzten Dingen selbst aber ist nur eine nothwendige Weiterbildung und Konsequenz anderer vorhergehender Theile des Ideenkreises, die ihrerseits der Lehre von den letzten Dingen wieder als Boden und Grundlage dienen; dies sind die Lehren von den Götter-Empörungen, die durch diese Götter-Empörungen

bedingte Menschwerdung der besiegten Dämonen, die ganze Entstehung des Menschengeschlechts zur Büssung und Sühnung dieser Frevel, der hiedurch bedingte Zweck des irdischen Lebens, seine enge Verbindung mit dem Leben nach dem Tode, und seine wiederholt fortgesetzte Erneuerung zur Erlangung der nöthigen Lauterkeit und Heiligung bis zur endlichen Erlösung; eine weitere unmittelbare Folge dieser Götter-Empörungen ist endlich ja auch die Herrschaft des Dionysos über die Verstorbenen. Alle diese Lehren hängen auf's Allergenaueste mit einander zusammen, und bedingen einander gegenseitig. Die Lehre von den Götter-Empörungen selbst ist aber auf's Engste mit jener anderen von dem Wechsel der Götterdynastien verbunden, die ihrerseits nur der Ausdruck für die bei der Weltschöpfung stattfindenden Epochen der Weltausbildung sind, und also eine ursprünglich kosmogonische Bedeutung haben. Ja, der ganze praktisch so wichtige Vorstellungskreis von der endlichen Erlösung aus dem Banne des Schicksals und von den mit dieser Macht begabten erlösenden Gottheiten hängt auf's Engste zusammen mit der so eigenthümlichen Lehre von der Urgottheit als einer Viereinigkeit von selbstständigen Urwesen, unter denen neben dem ewigen mit Intelligenz und Willen handelnden Geiste auch das Fatum, das zwingende Schicksal, die unabänderlich geordnete Nothwendigkeit eine so hohe Rolle spielt. Die ganze Erlösungslehre bildet offenbar nur die Ergänzung, die praktisch versöhnende Milderung dieser mit der Urgottheit selbst verbundenen Schicksalsidee. Auf diese Weise ist der ganze Ideenkreis durch das Band eines inneren Zusammenhanges auf das Festeste mit einander verkettet, und sein eigentlich theoretischer, spekulativ-theologischer Inhalt dient zugleich als Grundlage und Boden seines praktisch religiösen, anthropologischen Theiles, seiner Erlösungslehre. In dieser Erlösungslehre wurzelt aber nicht blos der praktisch religiöse Kult der Schule, der orphische

Weihedienst mit allen seinen heiligenden und sühnenden Bräuchen, sondern selbst die sittlichen Vorschriften der Diatheken gehen von dieser Idee der Erlösung aus zeitlicher und ewiger Noth: jener das ganze irdische Leben veranlassenden Busse und Strafe, wie aus ihrem Mittelpunkte hervor, und alle einzelnen Sittenlehren sind diesem Hauptzwecke des Lebens untergeordnet, und zielen nur dahin ab, seine Erreichung, die endliche Läuterung und Erlösung, zu erleichtern und nicht durch Unverstand zu vereiteln:

„Dass du die Seele dir heilend von diesen Leiden errettest,
„Meide die Anfänge nur von dem was ich sagte (der menschlichen Thorheit), zur Läutrung
„Und zur Erlösung des Geist's dein Thun streng prüfend; erwäg' nur
„Jedes, und nimm die Vernunft zum höchsten und obersten Lenker."

Wenn irgend ein dogmatisch-moralischer Ideenkreis engsten inneren Zusammenhang und Halt, innere Uebereinstimmung und Logik hat, so ist es dieser; und man weiss nicht was man mehr bewundern soll: ob seinen Inhalt, als das langsam gereifte Produkt einer Jahrtausende alten religiösen Bildung, oder seine Darstellung, als das Werk eines mächtigen logischen Kopfes, eines spekulativen Denkers vom ersten Range, der den Ideenkreis mit allen seinen Theilen so enge an ein nationales religiöses Institut, den orphischen Weihedienst, zu knüpfen wusste. Die engste Verkettung dieses spekulativen Ideenkreises mit dem orphischen Weihedienste der pythagoreischen Schule und seinem kirchlich-religiösen Zwecke: der Erreichung einer ewigen Erlösung und Seligkeit ist also ganz unbestreitbar:

„Wenn du den Leib dann verlassend zum freien Aether emporsteigst,

„Wirst du unsterblich seyn (d. h. von der Seelenwanderung, dem wechselnden irdischen Tode erlöst), ein seliger Gott und kein Mensch mehr!"

Eben so überraschend tritt nun aber auch der Zusammenhang hervor, in welchem die ganze religiöse Erziehung der pythagoreischen Schule mit diesem Ideenkreise stand. Denn nun ist es vollkommen klar, dass diese religiöse Erziehung, wie sie den Akusmatikern zu Theil wurde und wie wir sie früher schon schilderten, mit ihrem das ganze sittliche und religiöse Leben bis zum Grabe umspannenden Netze von Sitten- und Cärimonial-Gesetzen, jenen durch ihre scheinbare Seltsamkeit und Vereinzelung so auffallenden Akusmata's, nur eine Vorbereitung und Hinleitung zu diesem religiösen Ideenkreise des orphischen Gedichtes bildete, das auf einmal den inneren Znsammenhang und die gegenseitige Beziehung aller dieser vereinzelten Sätze und Bräuche aufschliesst, „welche auf den Verkehr mit dem „Göttlichen abzielten, und die Anordnung des Lebens zum „Dienst und zur Nachfolge Gottes bezweckten." Keines dieser Akusmata ist nun noch dunkel: „Was ist es, das die „Orakel in Delphi gibt? Die Vierfaltigkeit." — „Man muss „nicht Ursache seyn, dass die menschlichen Mühen sich min„dern, denn zur Busse sind wir auf diese Welt gekommen, „also müssen wir uns auch auf ihr plagen." — „Was sind „die Inseln (der von Homer geschilderte Aufenthaltsort) „der Seligen? „Sonne und Mond (die himmlischen Regionen)."

Zugleich aber war, wie wir gesehen haben, in diesen spekulativen Ideenkreis die populär-griechische Glaubenslehre als ein untergeordneter Theil der Sagengeschichte eingeflochten, offenbar um auf diese Weise den Zusammenhang beider Ideenkreise nachzuweisen, und einen unmittelbaren Konflikt des spekulativen Ideenkreises mit dem Volksglauben zu vermeiden; ein Ziel, welches Pythagoras

bei der Organisation seiner Schule ebenfalls deutlich vor Augen hatte, und durch ihren priesterlich aristokratischen Charakter, die Einführung des orphischen Dionysoskultes und die mit ihm als Weihedienst ohnehin verbundene Geheimhaltung von Kult und Lehre, in der That auch vollständig erreichte. Nichts desto weniger aber war hierbei der populäre Glaubenskreis in seiner moralischen Haltlosigkeit so nackt und schonungslos geschildert, dass aus dieser Darstellung nur ein verwerfendes Urtheil über ihn hervorgehen konnte, wie es sich denn auch in der That bei den späteren Pythagoreern geradezu ausgesprochen findet. Die heilige Sage enthielt demnach eine sehr starke, wenn auch ganz indirekt gehaltene Opposition gegen den populären Glaubenskreis und seine gar nicht wegzuläugnenden Mängel. Pythagoras erzog also seine Schüler streng religiös, gab ihnen aber zugleich das nöthige fermentum cognitionis mit, um über dem Volksglauben und seinen rohen Vorstellungen zu stehen. Er suchte das Problem zu lösen, das allerdings nichts weniger als eine Unmöglichkeit ist, streng-religiöse Sinnesweise mit freiem vorurtheilslosem Denken, mit geistiger Aufklärung zu vereinigen. Dass dabei der Volksglaube nur eine tolerirte Stellung haben konnte, versteht sich von selbst; ob und wie weit aber Pythagoras die nämlichen Grundsätze auch auf seinen eigenen spekulativen Ideenkreis ausdehnte — wie denn ein späterer Pythagoreer, Timäos,[1190] die ganze Seelenwanderungslehre zu jenen nur ihrer Nützlichkeit wegen zu tolerirenden Fiktionen zählte, die bei der für die reine Vernunft unzugänglichen Menge immer noch eine wohlthätige Wirkung hervorbrächten, — ob Pythagoras das Mythische in seinem eigenen spekulativen Ideenkreise auch nur tolerirte, das möchte ein schwerer zu lösendes Problem seyn.

Schon aus diesem engen Verbande des orphischen Gedichtes mit dem Weihedienst und der ganzen moralisch-religiösen Erziehung der pythagoreischen Schule ergibt sich

mit Nothwendigkeit, dass Niemand als der Stifter dieses Weihedienstes und der Anordner dieser Erziehung, Niemand, als Pythagoras selbst, der Verfasser auch des orphischen Gedichtes seyn konnte, und dass also diese auf ausdrücklicher Ueberlieferung der alten Nachrichten beruhende Angabe auch durch ihren inneren Zusammenhang mit Kult und Erziehung der pythagoreischen Schule auf's Vollkommenste bestätigt wird. Diese Bestätigung der geschichtlichen Ueberlieferung wird aber sogleich noch durch einen zweiten inneren Beweis verstärkt, und für die Angabe der Alten dadurch ein so hoher Grad von innerer Wahrheit nachgewiesen, dass jeder Zweifel verstummen und das Gegentheil geradezu als Unmöglichkeit erscheinen muss.

Aus der vorliegenden Wiederherstellung der heiligen Sage ergibt sich nämlich nun weiter, dass dieses Gedicht in allen seinen wirklich spekulativen Theilen: in seiner Lehre von der Urgottheit, von der Welt-, Götter- und Menschenschöpfung, und in seiner Lehre von den letzten Dingen — dem Leben nach dem Tode, der Seelenwanderung und der endlichen Erlösung — ganz und ausschliesslich nur den reinen ägyptischen Ideenkreis darstellt; und zwar so ausschliesslich, dass aus dem persisch-zoroastrischen Ideenkreise, welchen Pythagoras doch auch durch seinen langjährigen Aufenthalt in Babylon und seinen persönlichen Umgang mit Zoroaster ganz genau musste kennen gelernt haben, auch nicht die allergeringste Beimischung zu entdecken ist. Dem Gedichte ist sein ägyptischer Ursprung und seine durchgängig ägyptische Färbung in allen seinen Theilen so unzweifelhaft und augenfällig aufgeprägt, seine ganze Gedankenhülle ist trotz seiner untadeligen und reinen griechischen Sprach- und Versform so durchaus ungriechisch, mit ägyptischen Namen und Begriffs-Bezeichnungen, ja selbst mit Schilderungen ägyptischer Hieroglyphenbilder so reichlich verbrämt, dass auch der beschränkteste Hellenomane nicht wagen wird,

die griechische Autochthonie dieses Ideenkreises zu behaupten. Dies ist also das nächste sehr wesentliche Ergebniss unserer Forschung.

Der Verfasser dieses Gedichtes konnte also nur ein mit dem ägyptischen Ideenkreise, der ägyptischen Sprache und Schrift vollkommen vertrauter Mann seyn, und eine solche Vertrautheit mit Sprache, Schrift und Ideenkreis konnte er nur durch einen langjährigen Aufenthalt im ägyptischen Lande selbst, nur durch ein gelehrtes Studium der so unzugänglichen ägyptischen Literatur und Wissenschaft, also nur durch eine Ausbildung in den ägyptischen Priesterschulen, durch Unterweisung der ägyptischen Priester selbst erlangen. Alle diese Vorbedingungen der Urheberschaft vereinigen sich aber nur in dem Einen Manne, den, wie wir gesehen haben, auch die gelehrte griechische Ueberlieferung und Kritik als den Verfasser dieser Schrift ausdrücklich nennen: in Pythagoras. Pythagoras, der 22 Jahre in Aegypten zubrachte, in den ägyptischen Priesterstand aufgenommen war und seine gesammte wissenschaftliche Ausbildung in den ägyptischen Priesterschulen durch förmlichen gelehrten Unterricht empfangen hatte, von dem uns ausdrücklich berichtet wird, dass er nicht blos die Sprache, sondern auch die so zusammengesetzte Hieroglyphenschrift in allen ihren Arten gekannt habe, dem also auch die ägyptische Literatur aufgeschlossen und zugänglich war, — Pythagoras ist der einzige uns geschichtlich bekannte Grieche, der diese Schrift verfasst haben kann, deren Existenz aus den geschichtlichen Zeugnissen bis auf ihn nachweisbar ist, die in der engsten Verbindung mit der pythagoreischen Schule und dem in ihr eingeführten orphischen Weihedienste stand, eine ausschliesslich nur der pythagoreischen Schule angehörige Lehre, die theologische Zahlensymbolik enthielt, und endlich von der alexandrinischen Kritik, der entscheidenden Schiedsrichterin in solchen literärischen Fragen, dem Pythagoras selbst ausdrücklich beigelegt wird. Ein solches Zusammentreffen innerer und äusserer Zeugnisse ist vollkommen unwiderleglich, und die Unmöglichkeit, dass irgend ein anderer der sonst noch vermuthungsweise als Verfasser genannten Männer, wie z. B. Onomakrit, alle die zur Abfassung dieser Schrift nothwendigen Vorbedingungen in sich vereinige, schliesst jeden Anderen als Pythagoras geradezu aus. Dass nach den vorliegenden Untersuchungen von dem bis daher herrschenden Vorurtheile: Pythagoras habe gar Nichts geschrieben, ohnehin nicht die Rede seyn kann, versteht sich wohl von selbst. Denn diese Meinung ist Nichts als ein aus völliger Sachunkenntniss hervorgegangenes Wind-Ei der antiken und modernen Skepsis, das, wie wir gesehen haben, schon von der historischen Ueberlieferung und Kritik der Alten, als den Thatsachen widersprechend, ausdrücklich verworfen wird, und nach allem Gesagten nicht erst noch einer Widerlegung bedarf. Wir besitzen also in der „heiligen Sage", dem sogenannten „orphischen Gedichte", eine Schrift des Pythagoras. Dies ist ein weiteres höchst wesentliches Ergebniss unserer Untersuchungen.

Beide Nachweisungen: der ägyptische Lehrinhalt dieses Gedichtes und seine Abfassung durch Pythagoras führen nun zu einem nicht minder wichtigen dritten Ergebnisse. Wir besitzen nun aus einer ganz bestimmten geschichtlichen Epoche, aus der Lebenszeit des Pythagoras, eine von diesem grossen in Aegypten selbst erzogenen und gebildeten Denker herrührende Darstellung des ägyptischen Lehrbegriffes. Dieser Lehrbegriff stimmt, wie sich gezeigt hat, mit der im vorhergehenden Theile dieses Werkes aus den hieroglyphischen Inschriften und den Nachrichten der Griechen gegebenen Darstellung des ägyptischen Glaubenskreises in allen wesentlichen spekulativen Theilen auf's Vollkommenste überein, und weicht nur in dem eigentlich mythologischen Theile von der ägyptischen Glaubenslehre dadurch ab, dass das pythagoreische

Gedicht, zu bestimmten und klar nachgewiesenen Zwecken, die Sagengeschichte der Kroniden nicht in ihrer einheimischen ägyptischen Urgestalt vorträgt, sondern in ihrer bei den Griechen allmählig eingetretenen Umbildung, so wie sie dem öffentlichen Gottesdienste in Griechenland, und insbesondere den Orphiken, d. h. den trieterischen Dionysien und dem Weihedienste der pythagoreischen Schule, zu Grunde lag. Auf diese Weise stellt also das Gedicht den Zustand sowohl des ägyptischen als des griechischen Glaubenskreises zu des Pythagoras Zeit in einer vollkommen authentischen Form, mit den Worten eines völlig unangreifbaren Sachkenners aus dem 6. Jahrhundert vor Chr. G. dar. Die Dogmatik beider Völker ist somit durch eine aus dem 6. Jahrh. vor Chr. G. herrührende authentische Schrift in ihrer zu dieser Zeit geschichtlich vorhandenen Ausbildung von einem Zeitgenossen in ihrer unbestreitbaren originalen Gestalt überliefert. Eine bisher gänzlich mangelnde Urkunde des religiösen Ideenkreises beider Völker ist auf diese Weise in dem bisher vernachlässigten und aus Unwissenheit gering geschätzten Gedichte wieder erkannt, und in die vollen ihrer hohen Wichtigkeit gebührenden Ehren wieder eingesetzt, und gewährt nun in dem seitherigen halt- und ergebnisslosen Phantasiren über diesen wichtigsten Theil der alten Kulturgeschichte einen festen und unerschütterlichen Ausgangspunkt.

Die Religionslehre der alten Welt ist durch die Resultate unserer Forschungen in einem ihrer wichtigsten Theile zum ersten Male geschichtlich festgestellt, und alle weiteren Untersuchungen müssen sich an diese Resultate, als an ihre Fundamente und Grundpfeiler anschliessen.

Schon für den griechischen Glaubenskreis ist dieses Ergebniss von grosser Wichtigkeit, denn es kommt hier zum ersten Male sein eigentlich religiöser Kern zum Vorschein: seine Beziehung zum Leben nach dem Tode und zur künftigen Seligkeit, so wie sie den grossen

öffentlichen Weihediensten in Griechenland: den trieterischen Dionysien, den Eleusinien, dem kretischen Zeusdienst und den samothrakischen Mysterien zu Grunde lag; während man bei der bisherigen Auffassung dieses Glaubenskreises, als einer wesentlich nur zur Erklärung der antiken Kunstwerke dienenden „Mythologie", über dieser untergeordneten ästhetisch-künstlerischen Beziehung, wie sie bei allen Religionen Statt findet, die eine eigene Kunst hervorgebracht haben, die Hauptsache, den theologischen Glaubenstheil mit den auf ihn bezüglichen kirchlich-religiösen Instituten zur Sicherung der ewigen Seligkeit nach dem Tode, ganz aus den Augen verlor.

Noch weit wichtiger aber ist dies Ergebniss für den ägyptischen Glaubenskreis, der im vorhergehenden Theile dieses Werkes aus den vereinigten hieroglyphischen Inschriften und griechischen Nachrichten, von allem antiken und modernen Missverstande gereinigt, in seiner wahren Gestalt und seinem grossartigen spekulativen Gehalte zum Ersten Male aufgestellt worden war, und in seiner alleinstehenden Fremdartigkeit der gelehrten Welt als eine ziemlich inkommensurabele Grösse erscheinen mochte, wie dies denn in der That auch kaum anders zu erwarten stand. Denn der Gegenstand war vollkommen neu, und selbst den zunächst betheiligten gelehrten Fachgenossen mangelten die zum Verständnisse nöthigen, weil auf zu verschiedenartigen Wissens-Gebieten zerstreuten Kenntnisse, da die Forschung nicht blos Vertrautheit mit den orientalischen Sprachen und Literaturen, sondern auch gesundere und tiefere Ansichten als die landläufigen in Philosophie, Theologie, Religionsgeschichte und Alterthumskunde voraussetzte. Den Philosophen und Philologen, ganz abgesehen von ihrer Gräkomanie und ihrer Eingenommenheit gegen den Orient, war die ägyptische Bildung und Literatur eine völlige terra incognita, und nicht einmal unsere Aegyptologen waren im Stande, einen hieroglyphischen Text seinem grammatischen Zusammenhange nach

vollständig zu lesen und zu interpretiren, wie dies Lepsius endlich in einer seiner letzten Abhandlungen selbst zugestanden hat.[1101] Diese sprachlich und sachlich allerdings vorhandenen, auf dem jetzigen Stande des Wissens gar nicht zu beseitigenden Schwierigkeiten hätte nur ein tiefer eingehendes, aus Interesse für die Sache hervorgegangenes Studium überwinden können, und da für die des Aegyptischen Unkundigen eine direkte Prüfung durch Vergleichung der Hieroglyphen-Inschriften mit den griechischen Nachrichten unthunlich war, so hätte eine um so sorgfältigere Vergleichung des inneren Gedanken- und Lehr-Zusammenhanges diesen Mangel ersetzen müssen. Aber bei wie vielen der Fachgenossen war überhaupt nur der gute Wille vorauszusetzen, eine den herrschenden Vorurtheilen so sehr widerstrebende und so manchen gelehrten Plunder über den Haufen werfende Forschung genauer zu studiren, und, so weit sie ihnen zugänglich seyn konnte, gewissenhaft zu prüfen; geschweige denn so viel Freiheit des Geistes, um sich von eingerosteten, mit der ganzen verkehrten Richtung unserer Zeit verwachsenen Irrthümern loszumachen! Wenn daher trotz der Schwierigkeit dieser und ähnlicher Untersuchungen dies Werk in den vorurtheilsfreieren Kreisen der Nation eine Aufnahme fand, auf welche der Verfasser stolz seyn darf, so ist die fördernde Theilnahme der Fachgenossen hieran vollkommen unschuldig. Aber auch diese Schwierigkeit ist nun für den ägyptischen Ideenkreis beseitigt, da uns durch die Gunst des Schicksals im orphischen Gedichte von demselben Ideenkreise eine Darstellung des Pythagoras selbst erhalten ist, die in nicht wenigen und gerade den wichtigsten Theilen einzelne Lehren, wie z. B. die von der Urgottheit, der Viereinigkeit, und von der Weltschöpfung, in einer noch grösseren Vollständigkeit und Genauigkeit vorträgt, als dies, des lückenhaften und abgerissenen Quellen-Materiales wegen, jener früheren Darstellung möglich war. Nun ist also für Jeden auch nur mit den alten klassischen

Literaturen Vertrauten ein direktes Prüfungsmittel der im vorigen Bande gegebenen Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre in die Hand gegeben. Denn nun kann Jeder zwei verschiedene Darstellungen desselben Ideenkreises vergleichen; die eine von Pythagoras, aus der noch unversehrten ägyptischen Literatur, einem seit Jahrtausenden aufgespeicherten Schriftenschatze, nach völlig bereit vorliegenden Quellen übersetzt, — die andere, die unsrige, aus den zertrümmerten Ueberresten derselben Literatur, den hieroglyphischen Schriftdenkmälern, und den von Herodot bis zu den Neuplatonikern in den verschiedensten Theilen der alten griechischen und römischen Schriftsteller zerstreuten Nachrichten, einem höchst fragmentarischen Material, durch eine Arbeit aufopfernder und jahrelanger Anstrengungen erst mühselig zusammen getragen; jene das Werk eines Mannes, der aus einer noch frisch auf den Halmen stehenden reichen Erndte mit voller Sichel seine Garben schneiden konnte, die unsrige eine auf kahlem, längst von entlaubenden Stürmen durchwehtem Stoppelfelde kärglich zusammengesuchte Aehrenlese. Aber so gross auch der Abstand zwischen den Hülfsmitteln der beiden Darstellungen ist, so gleichen sich doch hoffentlich beide in dem unverdrossenen bis zu den ägyptischen Quellen selbst vordringenden und aus ihnen nach Kräften schöpfenden Fleisse, in der gleichen Uneingenommenheit von den Vorurtheilen der Zeitgenossen, und in einer über die gewöhnlichen Handwerksschranken hinausstrebenden, von reiner Liebe zur Wissenschaft getragenen Begeisterung für eine höhere Idee von grösserer kulturhistorischer Tragweite und allgemein menschlichem Nutzen. Hier möge also das engherzige Treiben des Handwerksgeistes seine Beruhigung finden, und Jeder, dem Beispiele des Verfassers nachfolgend, mit rein wissenschaftlichem Wetteifer die Lösung der in diesem Werke in's Auge gefassten Probleme fördern helfen; falls ihm bei dem Studium dieser Schrift eine Ahnung von denselben sollte aufgegangen seyn.

Zugleich aber wird, durch die Herstellung der heiligen Sage und ihre Wiedererkennung als einer pythagoreischen Schrift, auch der pythagoreische Lehrbegriff selbst in einer ganz unerwarteten Vollständigkeit und Klarheit wieder hergestellt. Denn da nun der Ideenkreis in seiner unmittelbaren Quelle, der heiligen Sage, und in seiner originalen, authentischen Gestalt vorliegt, und in seinem inneren Zusammenhange und Gedanken-Verbande aufgefasst werden kann, so gewinnen auch die übrigen, in ihrem bisherigen Zustande fast unverständlichen, und von scheinbar unlöslichen Widersprüchen befangenen Angaben der Alten über diesen pythagoreischen Ideenkreis ein Verständniss und eine Aufklärung, deren sie bisher ganz unfähig schienen. Denn nun erst wird es möglich, das wirklich Irrige vom Richtigen zu scheiden, Verwechslungen und Missverständnisse nachzuweisen, nun erst wird es möglich, die verschiedenen Schulen und die geschichtliche Ausbildung der einzelnen Lehren zu verfolgen und durch die Sonderung ihrer Anfänge von ihrer späteren Umgestaltung die Widersprüche zu beseitigen, welche gerade durch das Zusammenwerfen aller dieser Unterschiede verursacht worden sind. Denn die grosse Mehrzahl der späteren Nachrichten, und insbesondere die des Aristoteles, reden immer nur ganz im Allgemeinen von Pythagoreern, und veranlassen dadurch, dass sie keine Angaben genauer bestimmen, nothwendig die Vermengung der verschiedenartigsten Elemente unter einander: die Lehrbegriffe der Pythagoreer im weiteren Sinne, d. h. der dem zoroastrischen Dualismus anhängenden krotonischen Aerzte-Schule, und die Zahlen-Spielereien des Telauges und seiner Schule in Heraklea, mit dem ägyptischen Lehrbegriffe und der streng mathematischen Forschung der eigentlichen engeren Schule, der Pythagoriker, und des Pythagoras selbst. Ein und derselbe ganz unbestimmte Name der Pythagoreer umfasst alle im Laufe der geschichtlichen Entwicklung beider Schulen erst hervorgetretenen

Lehrverschiedenheiten, Aelteres und Späteres, ja Spätestes; selbst die Lehrmeinungen der an die Pythagoreer, die krotonische Aerzteschule und ihren Dualismus, — nicht aber an die Pythagoriker, die engere eigentliche Schule des Pythagoras und ihren ägyptischen Lehrbegriff, — sich anschliessenden Platoniker, eines Plato selbst, eines Speusipp und Xenokrates, — Alles dies in Einen Haufen unter einander geworfen, bildet dann allerdings ein so buntes, in sich so widersprechendes Gemengsel, dass noch der neueste Darsteller dieses chaotischen Sammelsuriums in den Angstruf ausbricht: man sieht, es ist hier alles Willkühr und Verwirrung. Die Resultate unserer bisherigen Forschungen machen nun aber die Sichtung dieses Wirrsales zum ersten Male ausführbar, denn sie gewähren den bisher ganz vermissten Lehr-Grund und Ausgangspunkt, um die geschichtliche Entwicklung des pythagoreischen Lehrbegriffs nachzuweisen. Ohne die Wieder-Erkennung der eigentlichen Natur des orphischen Gedichtes und seines Lehr-Gehaltes, ohne die glückliche, wenn auch nur fragmentarische Erhaltung dieser von Pythagoras selbst herrührenden Darstellung seines Lehrbegriffes, wäre aber diese Nachweisung ganz unmöglich geblieben, und auch der penetranteste Scharfsinn hätte aus dem sinnlosen Wuste der bisherigen Darstellungen einen vernünftig geordneten Ideenkreis nicht herausfinden können. Denn die in den bisherigen Darstellungen an einander gereiheten Angaben der Alten bilden in der That einen mit den bisherigen Verständniss-Mitteln gar nicht zu entwirrenden Knäuel von Schwierigkeiten, da Ungenauigkeiten, Missverständnisse, Verwechslungen aller Art, ja zum Theil ganz sinnlose Angaben, wie namentlich z. B. über die sogenannte Zahlenlehre, schon bei den Alten dem gesunden Menschen-Verstande geradezu Hohn sprechen, und dem Leser zumuthen, sich mit Begriffen herumzuschlagen, die für Kluge wie für Thoren gleich unverständlich bleiben müssen, weil sie denk-unmöglich sind, und den Leser

zwingen, entweder die alten Denker oder sich selbst für verrückt zu halten. Man braucht nur die bisherigen Darstellungen durchzulesen und sich ehrlich darüber Rechenschaft zu geben, was man denn eigentlich von ihnen versteht, um diese angenehme Alternative in ihrer ganzen Süssigkeit durchzukosten.

Diesen Unsinns-Knäuel haben sich nun die Neueren, die doch zum Theil starke Geister sind, welche in ihrer kühnen Skepsis nicht anstehen, das Blaue vom Himmel herunter zu läugnen, noch dadurch ganz besonders verknotet und unlösbar gemacht, dass sie der Autorität des Aristoteles, ihrer Hauptquelle, sich blindlings und urtheilslos unterwarfen. Jene negirende Skepsis und dieser blind unterwürfige Autoritätsglaube, scheinen nun ein Widerspruch, sie sind es aber keineswegs; denn beide entstehen aus derselbeu Denkträgheit, welche vor der mühsam geduldigen Entwirrung solcher Schwierigkeiten zurückschreckt, und statt dessen mit einer wohlfeilen Skepsis zu beseitigen sucht, was sich auf diese Weise scheint beseitigen zu lassen, und im Uebrigen sich unter den Schutz eines grossen Namens flüchtet, der dann seine Widersprüche selbst vertreten mag. Dazu kommt dann noch jene unglaublich schwachköpfige Denkweise, für welche der Unsinn imponirender Tiefsinn ist, und die sich im nebligen Dunkel und Düster des Unverstandenen und in „jenen alterthümlich seltsamen Vorstellungen“, wie im Grauen der Gespenstermährchen wohl fühlt, und daher in der Regel einer etwanigen Spur des gesunden Menschen-Verstandes sorgfältig aus dem Wege geht, um in den entgegengesetzten Unsinn mit gravitätischem Ernste hinein zu plumpen. Die Darstellung der pythagoreischen Lehre, besonders aber die der Zahlenlehre, welche, obgleich völlig unverstanden und nach der bisherigen Darstellungsweise auch vollkommen unverständlich, nichts desto weniger als die Fundamental-Lehre des pythagoreischen Ideenkreises roklamirt wird, gibt von dieser trübseligen Geistesschwäche,

einer traurigen Nachwirkung unserer letzten spekulativen Schulen, die drolligsten Belege, welche als Gegenstände psychologischer Studien einer genaueren Aufmerksamkeit nicht unwerth sind.

Nun tragen die Citate des Aristoteles, welche die Veranlassung zu so vielem Missverstande geben, in seinen theoretisch-philosophischen Schriften im Allgemeinen Einen und denselben Charakter: sie sind Erinnerungen einer ausgedehnten Lektüre, welche der Denker an den betreffenden Stellen seiner eigenen Untersuchungen sich wieder in's Gedächtniss ruft, um ihren Gedanken-Gehalt in Bezug auf seine eigenen Ansichten, meist polemisch, zu erörtern, ohne dass er dabei die gemeinten Schriften, ja oft nicht einmal die Verfasser irgend wie genauer bezeichnet, indem er bei dem Leser offenbar eine seiner eigenen Vertrautheit mit der betreffenden Literatur gleich kommende Bekanntschaft voraussetzt. Er konnte sich dies um so eher erlauben, als er die Mehrzahl seiner bedeutenderen Vorgänger zu Gegenständen eigentlich historischer Schriften gemacht hatte, deren Kenntniss er bei seinen Lesern voraussetzen durfte. Eigentlich historische Nachrichten über seine Vorgänger zu geben, fällt in diesen theoretisch - systematischen Schriften dem lediglich mit seinem Denkstoffe beschäftigten Denker gar nicht ein. Dazu kommt nun noch, dass ein grosser Theil dieser Erörterungen fremder Lehrmeinungen in einem Werke, seiner Metaphysik, enthalten sind, das von seinem Verfasser nicht die letzte Ausarbeitung und Vollendung erhalten hat, aus verschiedenen, dieselben Gegenstände in verschiedener Weise auffassenden, unfertigen Abhandlungen besteht, die rhapsodisch und wahrscheinlich erst nach seinem Tode von fremder Hand zusammengestellt und kaum leidlich geordnet worden sind, und daher, sehr abweichend von seinen übrigen so klar und scharf abgefassten Schriften, gar nicht selten unausgegohrene und ungereifte Gedankenparthien enthalten, denen man die bei jeder produktiven Denk-

thätigkeit eintretende Hast und Eile des ersten Hinwerfens und Niederschreibens noch ansieht, indem ihnen die ruhige Ueberarbeitung eines zweiten Durchdenkens des Niedergeschriebenen nicht zu Theil wurde.

Ganz diesen Charakter tragen nun auch seine Diskussionen über pythagoreische Lehren. Seine ausführlicheren historischen Schriften über Pythagoras und seine Schule, die uns gleich den meisten übrigen seiner ziemlich zahlreichen historischen Schriften über die griechische Philosophie verloren gegangen sind, machten ihm ein genaueres Eingehen unnöthig, da dem gleichzeitigen Leser diese Schriften ja offen standen; und so hielt er sich bei seinen Erörterungen pythagoreischer Lehren jeder genaueren Angabe völlig enthoben, nennt uns weder die von ihm gemeinten Schriften, noch ihre Verfasser, sagt uns Nichts von ihrer Zeit: ob sie einer älteren, oder neueren, selbst vielleicht ihm gleichzeitigen Epoche der pythagoreischen Schule angehören, da ja die Nachfolger des Plato selbst sich wieder der pythagoreischen Schule enger anschlossen, — sondern redet in den meisten Fällen nur in Bausch und Bogen von Pythagoreern (*Πυθαγόρειοι*). Hat man nun einen kleinen Begriff, — der freilich den meisten Neueren ganz zu fehlen scheint, — wie verschieden und von einander abweichend der Entwickelungs-Gang der Denkrichtungen war, die man unter dem Namen der Pythagoreer zusammenfasst, so kann es nicht fehlen, dass seine Angaben für uns von einer in Verzweiflung setzenden Unbestimmtheit sind, und unter dem gemeinsamen Schilde pythagoreischer Lehren zusammengestellt, ein wahres Chaos widersprechender Ansichten bilden, in denen natürlich alles Willkühr und Verwirrung zu seyn scheint.

Um nun in diesem Labyrinthe den Ariadnefaden aufzufinden, war kein anderer Weg möglich, als der vom Verfasser eingeschlagene, der von unsern kleinen Spekulanten so hochmüthig verachtete chronologische, der streng geschichtliche. Mit einem etwas umfassenderen Horizonte

und einer etwas weiter blickenden Voraussicht, als diesen engen Köpfen denkbar zu seyn scheint, hat daher der Verfasser alle die zur Lösung dieser Wirrsale nöthigen Untersuchungen im Laufe dieses Werkes schon angestellt; er hat die so ganz verschiedenartigen Ideenkreise, welche in der pythagoreischen Schule zusammentreffen: den ägyptischen und den persisch-zoroastrischen, schon im ersten Bande dieses Werkes geschildert, er hat in diesem Theile nachgewiesen, dass Pythagoras und seine engere Schule dem ägyptischen Ideenkreise anhingen, dass aber die weitere pythagoreische Schule, gerade die eigentlich sogenannten Pythagoreer: die von Demokedes gestiftete krotonische Aerzteschule, sich an den zoroastrischen Lehrbegriff mit seinem Dualismus der entgegengesetzten Principien anschloss; er hat ferner den einen der beiden Augiasställe des antiken und modernen Unsinns, den Aberwitz über die sogenannten pythagoreischen Symbole, schon ausgekehrt, indem er die Erziehungs- und Unterrichts-Methode der pythagoreischen Schule beschrieb, und die Säuberung des anderen, der so viel besprochenen und so wenig verstandenen pythagoreischen Zahlenlehre, schon vorbereitet, indem er das bisher ganz unbekannte Gebiet der pythagoreischen Mathematik und ihrer so scharfsinnigen zahlentheoretischen Untersuchungen genauer schilderte; er hat endlich jetzt durch die Rekonstruktion der heiligen Sage auch den eigentlich spekulativen, religiös-metaphysischen und moralischen Ideenkreis des Pythagoras nach seinem inneren Zusammenhange an den Tag gefördert. Durch die unerwarteten und neuen Resultate dieser mühsamen und weitreichenden Forschungen hat sich über dieses bisher mit so nebelhaftem Dunkel bedeckte Gebiet ein so helles Licht verbreitet, dass es möglich wurde, ohne irgend eine weitere, für Verfasser und Leser nur langweilige Polemik die Dinge in ihr rechtes Geleise zu rücken, und auch für die noch übrigen wissenschaftlichen Theile des pythagorei-

schen Ideenkreises den richtigen Standpunkt zu gewinnen. Hierdurch ist nun die vollkommenste Klarheit in den Hauptgebieten schon erreicht, die Darstellung der pythagoreischen Naturwissenschaft wird diese Ergebnisse vervollständigen, und die Entwicklungsgeschichte der pythagoreischen Zahlenlehre, so kärglich und missverstanden auch die sie betreffenden Nachrichten sind, wird dann die letzten noch nöthigen Aufschlüsse gewähren.

So tritt denn hiermit der religiös-spekulative Ideenkreis der pythagoreischen Schule, von Pythagoras selbst dargestellt, zum ersten Male an's Licht; und da sich jedem denkenden Leser seine folgenschwere Wichtigkeit für die ganze spätere philosophische und religiöse Ideen-Entwicklung schon von selbst aufgedrängt haben wird, so glaubt der Verfasser im Bewusstsein des wichtigen Dienstes, den die Wiederauffindung dieses alten Ideenkreises einer vorurtheilslosen Auffassung des Alterthums leisten wird, denselben dem Nachdenken aller helleren Köpfe, sowie dem fleissigen Studium der Fachgenossen zu allseitigem Besten empfehlen zu dürfen.

Nicht minder endlich hat es sich gezeigt, dass dieser ägyptische Ideenkreis mit seiner Urgottheits-, Weltschöpfungs- und Seelenwanderungs-Lehre derselbe ist, der auch von den anderen alten Denkern der jonischen Schule: von einem Thales und Pherekydes nach Griechenland verpflanzt, und von einem Anaximander, Xenophanes und Anaximenes verarbeitet und umgebildet worden ist, und dass ihre Ideenkreise erst durch den pythagoreischen ihr volles Licht erhalten.

Das Charakteristische der alten jonischen Schule bis auf Pythagoras, dieses bisher so ganz unverstandenen Theiles der ältesten griechischen Philosophie, ist geradezu die ägyptische Herkunft ihres Ideenkreises, während wir nach Pythagoras, von Empedokles an, den persisch-zoroastrischen Ideenkreis

bei den griechischen Denkern werden vorherrschen sehen. Hiermit allein schon fällt eine Masse spekulativen Unsinns über den Haufen, der nun nicht weiter widerlegt zu werden braucht.

Zugleich aber beweist jene im pythagoreischen Gedicht aufgestellte, für den ersten Anblick so überraschende und durch die Schilderung des Zeus als Weltgeistes und der Weltkugel als seines Leibes so grossartig ausgeführte Lehre von der Einheit des Alls (der Welt und der Gottheit) trotz aller unverminderten Selbstständigkeit der Einzeldinge:

Wie als Eines das All, und gesondert doch Jedes bestehet,

dass Pythagoras mit der philosophischen Gedanken-Entwicklung seiner Vorgänger bis auf seine Zeit vollkommen vertraut war, dass er ihre pantheistische Richtung nicht allein kannte, sondern auch theilte, und dass er demnach auch von den Schriften seiner Vorgänger eben so gut Kenntniss hatte als von den sittlichen Spruchdichtungen der unmittelbar vorausgegangenen Generation, der sogenannten sieben Weisen, oder von den religiösen Gedichten der noch älteren griechischen Lyriker. Das von ihm aufgestellte Thema des Pantheismus, die Einheit des Alls, werden wir dann von seinen unmittelbaren Nachfolgern, den Eleaten, sogleich wieder aufgenommen und weiter ausgebildet sehen; so dass Pythagoras mit seinem Ideenkreis sich in dem philosophischen Entwicklungsgang gerade da einreiht, wo die chronologisch bestimmten Daten seiner Lebensschicksale ihn auch geschichtlich hinstellen. So tritt also im pythagoreischen Gedichte auch der ununterbrochene Faden der gesammten philosophischen Entwicklung bei den Griechen zu Tage, und der spekulative Ideenkreis des Pythagoras ist nun in keiner Beziehung mehr ein unverständliches Räthsel.

Wie sehr alle diese Sätze den bisherigen Schul-Meinungen und den gelehrten Vorurtheilen widerstreben, weiss Niemand besser als der Verfasser selbst. Da sie aber nicht das Ergebniss eines geistreichen Phantasirens, sondern einer mit jahrelanger Anstrengung durchgeführten ernsten und höchst gewissenhaften Forschung sind, so erwartet der Verfasser, dass sie mit derselben Gewissenhaftigkeit auch in Erwägung gezogen, geprüft und beurtheilt werden.

Wenden wir uns nun zu dem noch übrigen streng wissenschaftlichen Theil der pythagoreischen Lehre.

Wissenschaft.

Durch die Aufnahme in den orphischen Weihedienst und die Mittheilung des religiös-spekulativen Ideenkreises der heiligen Sage war nun der vorbereitende Elementar-Unterricht und die eigentliche Erziehung des jungen Mannes beendet, und er trat jetzt der schon früher geschilderten Organisation der Schule gemäss aus dem Kreise der blossen Elementarschüler, der Akusmatiker, Exoteriker, in den der eigentlichen Studirenden, der Mathematiker, Esoteriker. Wir sahen, dass jener Elementar-Unterricht ein rein-passives Lernen, und zwar vorzugsweise ein Gedächtnisslernen bezweckte, dass der Schüler beim Unterrichte sich völlig schweigsam und nur zuhörend zu verhalten hatte, — woher der Name Akusmatiker, Hörer, Zuhörer, — dass man ihm ein weiteres selbsständiges Verarbeiten des Gehörten gar nicht zumuthete, ja es als unzeitig und vorreif gar nicht erlaubte, und dass man ihn auch sonst in einer dieser geistigen Unreife angemessenen untergeordneten Stellung hielt. Dies war die so vielfach missverstandene Zeit des Schweigens, mit welcher die Bildung in der pythagoreischen Schule begann. Die Vortheile und Nachtheile dieser auf eine herbe Geisteszucht berechneten Lehr- und Erziehungs-Methode haben wir seiner Zeit besprochen.

Nun aber in dem engeren Kreise der Esoteriker, der reiferen und den unmittelbaren persönlichen Umgang des Pythagoras geniessenden Schüler, unter den eigentlichen Studirenden, begann den alten Nachrichten zu Folge eine ganz entgegengesetzte Lebens- und Studienweise. [1192]

Jetzt, nachdem sie das Schwierigste: „zu schweigen und „zu hören, gelernt, und durch diese Schweigezeit schon „die ersten Kenntnisse erworben hatten, nun durften sie „reden und fragen, was ihnen vorgetragen wurde nieder-„schreiben, und ihre eigenen Ansichten entwickeln.“ Es trat also jetzt eine dem bisherigen Unterrichte vollkommen entgegengesetzte Methode ein: das freie, selbstständige, auf das eigene Nachdenken gestützte Studium im höheren Sinne; sie wurden eigentliche Studirende. Es is dies, nur in einem fremdartigen und schärfer ausgeprägten Gegensatze, der nämliche Unterschied zwischen dem passiven Elementar-Unterrichte und dem selbstthätigen, eigentlichen wissenschaftlichen Studium, wie er mit innerer sachlicher Nothwendigkeit auch noch bei uns zwischen dem Schulunterrichte und dem höheren wissenschaftlichen Studium besteht; ein Unterschied, welcher ohne Schaden für die Pflege der Wissenschaft selbst gar nicht aufgehoben werden kann, denn auch noch das höhere Studium bevormundende Fachschulen werden zwar mehr gut dressirte Mittelköpfe, aber um so weniger selbstständige wissenschaftliche Genies erzeugen. Auf eine für die meisten Leser wohl sehr überraschende Weise liess also Pythagoras nach einem fast unterjochend strengen Elementar-Unterrichte jetzt das freieste wissenschaftliche Studium folgen; ein Wechsel, der schon durch seinen grossen Gegensatz im höchsten Grade belebend auf die jungen Geister wirken musste, da einem etwanigen Missbrauche der neuen Freiheit schon ein hindernder Riegel vorgeschoben war, einestheils durch die bisher erhaltene strenge Denkzucht, anderntheils durch die Natur der neuen Studien-Gegenstände selbst, welche keine anderen waren, als die auf die Mathematik in ihrem ganzen Umfange gegründeten exakten Naturwissenschaften, so weit sie damals entwickelt waren.

So überraschend und fast unglaublich dies Vielen für den ersten Augenblick klingen mag, — besonders dem

chaotischen Unsinnswuste gegenüber, der gewöhnlich als pythagoreische Lehre zu Markte gebracht wird, — so entschieden und bestimmt lauten doch über diesen Punkt die überlieferten Nachrichten. „Jetzt, so fährt der alte Berichterstatter fort,[1193] „jetzt hiessen die jungen Leute „Studirende. Mathematikoi, von denjenigen Wissen-„schaften, welche sie schon begonnen hatten zu Gegen-„ständen ihres Lernens und Nachdenkens zu machen; „da Geometrie und Gnomonik und Musik und die „übrigen höheren Disciplinen bei den Griechen vor-„zugsweise die Studien, Mathemata, genannt wurden. „Darauf, ausgerüstet mit den Kenntnissen dieser Wissen-„schaften“, — also der mathematischen, denn der Name ist geblieben bis auf diesen Tag, — „richteten sie ihren „Fleiss auf die Werke des Weltalls und die Grund-„ursachen der Natur, und hiessen dann Naturkundige, „der Naturwissenschaft Beflissene, Physikoi.“ Durch die übrigen zerstreuten Nachrichten aus der ältesten pythagoreischen Schule werden nun diese Angaben vollkommen bestätigt,[1194] und es erscheinen als die in der pythagoreischen Schule gepflegten exakten und Natur-Wissenschaften folgende: zunächst die Mathematik in einem schon sehr bedeutenden Umfange, sowohl die Zahlenlehre und Zahlentheorie, Arithmetik, als auch die Grössenlehre, Geometrie, bis zu den Kegelschnitten, den Sätzen von der Kugel und den in der Kugel beschriebenen regelmässigen Körpern; die mathematische Musik und Intervallenlehre, Harmonik, mit besonderer Anwendung der Proportionenlehre; die Sphärik, als Anwendung der Lehre von der Kugel auf die Messung der hohlen Himmelskugel, besonders in Bezug auf deren tägliche Umdrehung; also die Anfänge der sphärischen Trigonometrie und zugleich der Himmelsmechanik; die Gnomonik, die Lehre von den Sonnenuhren, als streng mathematische Disciplin, wie sie auch jetzt noch, wenn auch mehr als gelehrte Liebhaberei be-

trieben wird, wie sie aber den Alten als das einzige ihnen bekannte Mittel zur Beobachtung des Sonnenlaufes und als Mittel zur Zeitmessung während des Tages unentbehrlich war; und endlich sogar die ersten Grundlehren einer auf mathematische Betrachtungen gegründeten Optik. Dies waren also die reinen und angewandten Theile der Mathematik, wie sie das spätere Alterthum nur weiter entwickelte und ausbildete. Mit ihnen aufs Engste verbunden war zunächst die beobachtende und theoretische Astronomie, in welcher nicht blos, wie sich von selbst versteht, die Sphärik und Gnomonik, sondern auch, was weit auffallender und für den ersten Anblick unbegreiflicher scheint, die Optik und die Harmonik, die mathematische Intervallenlehre, zur Anwendung kamen. An die Astronomie reihte sich dann die von Anaximander in Griechenland eingeführte Geographie, sowohl in ihrer allgemeinen mathematisch-astronomischen, als auch in ihrer speciellen länder- und völker-beschreibenden Richtung. An diese endlich schloss sich eine eigentliche, sowohl die Anfänge einer Physik als auch einer Physiologie und Psychologie enthaltende Naturlehre an, welche in ihrer Atomenlehre die stereometrischen Vorstellungen von den regelmässigen Körpern, und in ihrem physikalisch-physiologischen Theile, im Gebiete der Optik und Akustik, die Rechnung und die Geometrie in strengster Methode auf die Naturerscheinungen anwandte, ja selbst noch auf dem Gebiete der eigentlichen Physiologie den Spuren der Zahlenverhältnisse und ihrer Gesetze nachging, und demnach, so weit es möglich war, einen mathematischen Charakter trug. Dies wurde dann die Veranlassung, dass die Späteren nach ihrer Art eifrigst in diese mathematische Richtung eingingen, indem sie alle in der Natur wirklich und scheinbar Statt findenden Zahlenverhältnisse aufspürten, und dabei, trotz der vielen Spielereien und Träumereien, die sie bei dem damals noch so unentwickelten Stande der Naturkunde

nothwendig vorbringen mussten, doch von dem richtigen Satze ausgingen, dass Alles in der Natur nach Maass und Zahl geordnet sey; ein Satz, der dem glänzenden Bau unserer neueren Naturwissenschaften: der Astronomie, Physik, Chemie, zu Grunde liegt, und auch auf die Gebiete der eigentlichen Naturkunde, der Mineralogie, Botanik und Zoologie, ja selbst auf das Erscheinungsgebiet des leiblichen und geistigen Lebens übertragen, überall wo er genauer verfolgt wird, zu den überraschendsten Ergebnissen führt.

Einzelne dieser Disciplinen, wie die Zahlentheorie,[1195] die mathematische Musik[1196] und die Astronomie,[1197] waren Lieblingsbeschäftigungen des Pythagoras selbst; ja die mathematische Musik war ganz seine eigene Schöpfung.[1196] Dass also auch in seiner Schule auf dem vom Meister mit Vorliebe bearbeiteten Felde eine grosse geistige Regsamkeit Statt fand, begreift sich leicht; besonders da einerseits mathematisch-naturwissenschaftliche Forschungen für die mit ihnen Vertrauten einen fesselnden und immer neuen Reiz besitzen, andrerseits die Anhänger der pythagoreischen Schule meistens Glieder vornehmer und reicher Familien waren, die in glücklicher Unabhängigkeit ohne alle Nebenzwecke des Erwerbes, — gegen die man sogar, wie wir sahen, eine grosse Verachtung hegte, — ihre freie Musse der reinen und uninteressirten Beschäftigung mit der Wissenschaft zuwenden konnten.

Diese Beschäftigung mit den exakten Wissenschaften musste aber ein um so grösseres Bedürfniss für die pythagoreische Schule seyn, da der eigentliche religiös-spekulative Ideenkreis, auch ganz abgesehen von der ehrfürchtigen Heilighaltung, mit welcher er, wie wir sahen, als eine höhere Offenbarung von seinen Anhängern aufgefasst wurde, der Denkthätigkeit des Einzelnen nur einen geringen Spielraum darbot. Denn ein jeder solcher Glaubenskreis erscheint seiner Natur nach als fertig und

abgeschlossen, und auf seinem Standpunkte auch für alle Zukunft vollendet und unveränderlich, da seine Anhänger abweichende Ansichten nur für irrig und falsch halten können und demnach als unwahr verwerfen müssen, wie das Urtheil des Parmenides über die entgegengesetzten Principien des Empedokles dies schlagend beweist.[1198]

Dass mit verändertem Bildungsstande auch die für wahr gehaltenen Glaubens-Ansichten anderen weichen müssen, kann natürlich dem auf diesem Standpunkte Stehenden gar nicht einfallen, da er von einem solchen veränderten Bildungsstande gar keine Vorstellung hat und ihn demgemäss auch gar nicht für möglich hält. Dies gilt in grösster Allgemeinheit von der unselbstständigen Mehrzahl der Menschen zu allen Zeiten, sowohl von den Verehrern des Alten, aus den früheren Zeiten und Geschlechtern Vererbten, als von den Anhängern des Neuen, der aus den vorhandenen Zuständen und ihren Gebrechen entstandenen Zeit-Ideen. Alle sind gleichmässig exklusiv. Dass die Anhänger des Alten und Hergebrachten von der ausschliesslichen Richtigkeit ihrer Meinungen überzeugt sind, begreift sich für den ersten Augenblick am leichtesten. In der That betreffen alle religiös-spekulativen Ideen vorzugsweise so umfassende und allgemeine Erkenntniss-Gegenstände, die Natur der Gottheit und des Weltalls, dass bei ihnen die Aenderungen nothwendiger Weise nur sehr langsam und allmälig eintreten, obgleich sie nichts desto weniger unausgesetzt Statt finden, und dem langsamen Zerbröckeln der Verwitterung ähnlich den Ideenkreis ununterbrochen umbilden, wenn auch die betreffenden Generationen diesen Hergang seiner langsam fortschreitenden Stetigkeit wegen, besonders in sinkend abnehmenden und stagnirenden Bildungs-Zuständen, gar nicht wahrzunehmen pflegen und in dem einschläfernden Wahne absoluter Ruhe dahin leben. Diese langsam fortschreitenden Entwicklungsperioden bilden aber die Regel im Leben des Menschengeschlechtes, und jene gedrängteren, mit grösseren und lebhafteren Veränderungen des religiösen, wissenschaftlichen und socialen Lebens verbundenen Epochen, wie eben die vorliegende Blüthezeit Griechenlands, welche mit der Entwicklung der alten Philosophie Hand in Hand ging, oder wie das laufende Jahrhundert seit der französischen Revolution, bilden bei den Nationen nur die zeitweise eintretenden kritischen Entwicklungs-Steigerungen, welche von vorausgegangenen längeren ruhigeren Zuständen vorbereitet, ähnliche ruhigere, ja fast stillstehend scheinende Zeiten der Erholung und neuen Kräfte-Ansammlung, oder der gänzlichen Erschöpfung und des Absterbens zum Gefolge haben. Aber auch diese aufgeregteren Epochen bringen bei der Mehrzahl ihrer Zeitgenossen ganz dieselbe einseitige Beschränktheit hervor. Denn auch diese, von den Eindrücken der Gegenwart, den neu eingetretenen Zuständen und den von ihnen hervorgebrachten Ideen ganz eingenommen und beherrscht, sind eben so weit entfernt, andere Zustände zu begreifen und für möglich zu halten, als die gerade vorhandenen; nur das Neue däucht ihnen vernunftgemäss und das Alte so unvernünftig, dass es ihnen räthselhaft scheint, wie es jemals vorhanden seyn konnte. Auf diese Weise schwimmt der Einzelne, so gut wie unbewusst, in dem grossen Strome der nie rastenden Entwicklung, von dem er weder weiss woher er kommt, noch wohin er geht, ja dessen nothwendige unaufhaltsame Veränderung er meistens gar nicht ahnet, so dass er im Wahne einer geträumten Stabilität je nach seinem augenblicklichen Interesse entweder glaubt vorübergegangene veraltete Zustände konserviren, oder die ihm zusagende Gegenwart festhalten, oder das Utopien einer glücklichen Zukunft auf ewige Dauer verwirklichen zu können. Alle politischen und religiösen Parteien, alle philosophischen Schulen haben daher ihr Glaubenspanier für ewig und unveränderlich, für allein wahr und berechtigt, für absolut fertig und abgeschlossen gehalten. Dass

also auch die pythagoreische Schule von dieser allgemeinen Schwäche der menschlichen Natur keine Ausnahme machte, sondern sich in ihrem spekulativen Ideenkreise völlig abschloss, begreift sich um so leichter, da die Macht des Alten und des Neuen vereinigt auf sie einwirkte; indem ihr Ideenkreis durch den Nimbus eines aus der fernesten Vorzeit stammenden Alters mit aller Ehrwürdigkeit der Ueberlieferung ausgestattet war, und doch zugleich für die griechischen Zeitgenossen den Reiz der überraschendsten Neuheit hatte. Dazu kam dann noch die Organisation der Schule, die, wie wir sahen, auf die möglichste Stabilität und Abgeschlossenheit von vornherein berechnet war; und selbst die ungewöhnliche Persönlichkeit des Stifters trug dazu bei, eine selbstständige Geistesrichtung der Schüler, der fast göttlichen Autorität des Meisters gegenüber, zu unterdrücken.

Dieser Theil des Ideenkreises bot also für die geistige Entwicklung der Schule wenig freien Raum; und in der That finden wir auch unter den von Pythagorikern, Mitgliedern der engeren Schule, namhaft gemachten Schriften keine von eigentlich spekulativem Gehalte, sondern nur religiös populäre. Die exakten Wissenschaften, und insbesondere die Mathematik, bildeten also die eigentliche Arena für die Glieder der engeren Schule; Astronomie und Mathematik scheinen daher von den Pythagorikern vorzugsweise gepflegt worden zu seyn, und die schon bald nach der Auflösung der Schule von Unter-Italien und Sicilien ausgehende hohe Blüthe beider Wissenschaften kann auf keine andere Quelle, als auf die pythagoreische Schule zurückgeführt werden.

So kärglich und abgerissen nun auch die Detailnachrichten über diesen von der pythagoreischen Schule gepflegten exakteren Wissenkreis sind, so ist es doch möglich, falls man nur die nöthige Kenntniss von den betreffenden Disciplinen bei den Alten besitzt, diesen abgerissenen Nachrichten Leben und Verständniss einzuhauchen. Versteht man Nichts von den Gegenständen dieser Nachrichten, so versteht man diese selbst natürlich auch nicht; für einen Sachunkundigen würden sie unverständlich seyn, selbst wenn sie ausführlich und vollständig wären; um so mehr sind sie es jetzt, wo sie nur abgerissen und fragmentarisch sind. Diese völlige Unkunde von den Zuständen des antiken Wissens, welche mit der schon früher besprochenen Unkunde der religiösen Zustände und Glaubenskreise des Alterthums Hand in Hand geht, macht es nun begreiflich genug, dass es mit dem Verständnisse der alten Philosophie bisher so kläglich bestellt war, und dass namentlich die Darstellung des pythagoreischen Ideenkreises an Konfusion und Nonsens ihres Gleichen sucht. Denn kennt man die Zustände des religiösen Glaubens und des exakten Wissens nicht, welche beide den nothwendigen Boden des philosophischen Ideenkreises ausmachen und dessen Ausbildung ganz wesentlich bedingen, so kann man natürlich diesen selbst eben so wenig richtig auffassen und verstehen. Der spekulative Gallimathias der bisherigen Darstellungen erklärt sich somit aus dieser doppelten Unwissenheit zur völligen Genüge.

Wie in den früheren Theilen dieser Forschungen ist es also auch hier unumgänglich nöthig, mit den alten Nachrichten auch die von ihnen als bekannt vorausgesetzten Sachkenntnisse aus den einzelnen Disciplinen nach den Schriften der Alten zugleich mitzutheilen, damit der Leser diese sonst ganz leeren Klänge mit dem ihnen zukommenden Sinne beseelen, und sich so das Verständniss der alten Nachrichten selbst bilden kann. Für den Leser hat diese so einfache und dem gesunden Menschenverstande so nahe liegende und so einleuchtende Methode, — welche freilich nur die Unbequemlichkeit hat, dass der Darsteller erst selber verstehen muss, was er dem Leser verständlich machen will, — zugleich noch den weiteren Vortheil und Reiz, dass er diese jetzt so sehr verfei-

nerten und hoch ausgebildeten wissenschaftlichen Disciplinen in ihren Anfängen kennen lernt, wie sie sich unmittelbar aus der Betrachtung der Erscheinungswelt, aus der unmittelbaren Anschauung der Thatsachen, — und dies gilt selbst von der Mathematik, — nach und nach entwickelten, und dass die dadurch gewonnene sinnliche Anschaulichkeit und Frische belebend selbst auf das Studium der gleichnamigen heutigen Wissenschaften einwirkt.

Die Mathematik ist es, welche die Grundlage dieses gesammten Wissenskreises bildet. Um daher zur Darstellung dieser Studien in der pythagoreischen Schule einen sicheren Ausgangspunkt und festen Boden zu erhalten, und insbesondere um in den Wust der unverstandenen Notizen, welche unter dem Namen der pythagoreischen Zahlenlehre aufgehäuft sind, Licht und Klarheit bringen zu können, ohne jeden einzelnen Unsinn mit einer endlosen, den Leser ermüdenden Polemik widerlegen zu müssen, wurde schon bei Gelegenheit des mathematischen Elementar-Unterrichtes der pythagoreischen Schule aus den uns überlieferten Nachrichten eine Uebersicht der gesammten pythagoreischen Mathematik gegeben, wie sie zur Orientirung auf diesem bisher ganz unbekannten Gebiete unumgänglich nöthig war, damit die unerlässlichste Sachkenntniss zum Verständnisse der überlieferten Notizen ermöglicht würde. Denn diese Notizen bilden gerade deshalb einen so gänzlich sinnlosen Wust, weil schon die alten und noch mehr die neueren Darsteller, ohne auch nur einen Dämmerschein von der Kenntniss des eigentlichen Gegenstandes zu besitzen, ja ohne auch nur zu ahnen um was es sich eigentlich handle, ihren gelehrten Kram zu Markte bringen, so dass in der That auf keinem anderen Felde menschlicher Wissenschaft eine solche Masse gelehrter Kopflosigkeit vereinigt ist.

Es war also vor allen Dingen der diesem Wirrsale zu Grunde liegende reale Ideenkreis wiederherzustellen, wie ihn die in den alten Nachrichten erkennbaren zahl-

reichen Spuren einer sehr ausgebildeten Zahlentheorie nothwendig voraussetzten. Das mit der gesammten antiken Wissenschaft gleichmässig vernachlässigte Studium der alten Mathematik gewährte alle gewünschten Aufschlüsse, und es zeigte sich, wie wir gesehen haben, dass diese zahlentheoretischen Untersuchungen im engsten Zusammenhange mit fundamentalen Sätzen der Geometrie standen, welche gleichsam nur als der in die Form des Raumes übertragene Ausdruck eben so fundamentaler Zahlenverhältnisse erschienen, dass daher diese zahlentheoretischen Untersuchungen nur in beständiger Beziehung auf Raum-Verhältnisse gedacht waren; die der alten Mathematik so eigenthümliche Vereinigung der Zahlen- und Grössenlehre, der Arithmetik und Geometrie, welche unserer modernen mathematischen Denkweise so fern liegt, trat nach und nach in ihrer ganzen Wichtigkeit zu Tage. Zugleich gewährten die Schriften der Mathematiker selbst, weil sie als Mathematiker Sachkenner waren, und nicht wie die meisten übrigen Berichterstatter sachkenntnisslose, blos kompilirende Grammatiker und Literatoren, ganz bestimmte und feste Angaben über höchst wichtige Detailsätze der pythagoreischen Zahlen- und Grössenlehre, so dass aus deren Zusammenstellung und inneren Verkettung nach und nach das Bild der pythagoreischen Mathematik entstand, wie wir es früher dargestellt haben. Auf diese Darstellung verweisend können wir uns also begnügen die dort gefundenen Resultate hier kurz in's Gedächtniss zurückzurufen.

Wir sahen, wie alle diese Zahlen-Untersuchungen sich als eine ganz ausgebildete Zahlentheorie (ἡ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς πραγματεία, θεωρία) sich an die Zahlenreihen einer analytischen Formel anschlossen, welche nach der ausdrücklichen Ueberlieferung der Alten von Pythagoras selbst aufgestellt worden war, um die rationalen Seiten der rechtwinkligen Dreiecke nach Anleitung des bekannten pythagoreischen

Lehrsatzes, des magister matheseos, berechnen zu können. Durch diese wichtige Ueberlieferung befinden wir uns nun auf historisch und sachlich festem Grund und Boden, und alle die vereinzelten und abgerissenen Nachrichten der Alten über zahlentheoretische Sätze der pythagoreischen Schule erhalten Verständniss und inneren Zusammenhang, weil sie sich alle an diese Zahlenreihe für die rationalen Dreiecksseiten anknüpfen und aus ihnen herleiten. Die verschiedenen Formen des Binomialsatzes: für (a + b) (a + b) und (a + b) (a — b), und die Lehre von den Gnomonen, die Lehre von den Zahlenarten überhaupt: den Linearzahlen, Flächenzahlen, Körperzahlen, den Primzahlen und den zusammengesetzten Zahlen, den Geraden und Ungeraden, den Gerademal-Geraden und Gerademal-Ungeraden, — die Lehre von den Quadratzahlen und Potenzen, und den figurirten Zahlen, — die hieran sich knüpfende und nah verwandte Lehre von den Potenzen überhaupt, und namentlich die Lehre von unserem Zahlensysteme als einer Potenzenreihe nach Zehn, — die Lehre von den Wurzeln und Zahlenfaktoren, vom Wurzelausziehen und der Faktorenzerlegung, von den reinen Quadratzahlen (ταυτομήκεις) und ungleichen Flächenzahlen (ἑτερομήκεις), — die Grundlehren der Analytik und Algebra: das Auffinden von Unbekannten (ἀορίστοις) durch Schlüsse aus den Zahlenverhältnissen der bekannten Zahlen (der ὡρισμένοι), — die Verwandlung von Summen und Differenzen in Multiplikationszahlen und von diesen umgekehrt in Summen und Differenzen, — wie Quadratzahlen beschaffen seyn müssen, um wieder andere Quadratzahlen als Summen und Differenzen hervorbringen zu können, — diese ganze grosse Zahl von Sätzen und Lehren hängen also mit der Zahlendarstellung dieser Formeln für die rationalen Dreiecksseiten aufs Engste zusammen, entwickeln sich entweder aus diesen Zahlenreihen, oder sind deren unmittelbare Konsequenzen, oder

werden bei der Bildung der Formeln angewandt. Zugleich aber hatte die Darstellung dieser rationalen Dreiecksseiten auch noch eine praktische Wichtigkeit, weil sie die ersten Versuche zur Berechnung der Dreiecke überhaupt waren, aus denen sich die spätere griechische Trigonometrie durch Auffassung der Dreiecksseiten als Sehnen eines Kreises nach und nach hervorbildete.

An diese Zahlentheorie schliesst sich eine schon sehr ausgebildete Proportionenlehre, welche in der von Pythagoras geschaffenen und mit Vorliebe gepflegten mathematischen Musik, der Harmonik und Intervallenlehre ihre unmittelbare Anwendung fand, und als das hauptsächlichste Mittel der mathematischen Betrachtung und Schlussfolgerung auch in der Geometrie und Sphärik für die Alten von grösster Wichtigkeit war, da ihnen das bequeme Denk-Instrument der modernen analytischen Zeichensprache noch gänzlich fehlte. Trotz dieses Mangels erhob sich aber die Analyse in der pythagoreischen Schule bis zur Lösung algebraischer Gleichungen zweiten Grades, wie z. B. der Kegelschnittsgleichungen, unter welche der magister matheseos, als die geometrisch ausgedrückte Gleichung des Kreises, selber gehört. Es erhellt also, dass Pythagoras die Zahlenlehre, die Arithmetik, und zwar die allgemeine Arithmetik, welche er von der Logistik, den praktischen Rechnungsmethoden des Geschäftslebens ausdrücklich trennte, schon in einem sehr bedeutenden Umfange kannte, und dass er sogar die Grundlage zur höheren Analyse, diesem jetzt vorzugsweise gepflegten und ausgebildeten Theile der Mathematik, nach Griechenland verpflanzte.

In dieses nach seiner inneren Einheit und seinem wissenschaftlichen Zusammenhange geordnete Bild der pythagoreischen Arithmetik reihen sich nun alle jene, im sinnlosen Wuste der sogenannten pythagoreischen Zahlenlehre zerstreut und zusammenhangslos über-

lieferten Notizen ein, welche wirklich von eigentlich mathematischer Natur und von wissenschaftlichem Werthe sind. In dem systematischen Zusammenhange dieser Darstellung erhalten sie von selbst ihre Erklärung und ihr Verständniss; sie sind für den Leser nicht mehr sinnlose Bruchstücke eines verlornen unbekannten Ganzen, sondern vollkommen verständliche Theile einer in sich zusammenhängenden wissenschaftlichen Disciplin. Dadurch schwindet denn bereits ein grosser Theil des aufgehäuften Wirrsales; der Rest schrumpft zusammen, und die Möglichkeit auch ihn noch vollends auszukehren, wird schon um Vieles einleuchtender. Auch zu diesem Zwecke behalten wir die bisher angewandte Methode bei: auf Grundlage unserer vorausgeschickten Untersuchungen die in ihrer Vereinzelung und bisherigen Darstellung sinnlos erscheinenden Notizen unter ihren richtigen Gesichtspunkten zusammen zu ordnen, und ihnen dadurch Verständniss und inneren Zusammenhang zu ertheilen.

Ein innerlich eben so wohl zusammenhängendes Bild gewähren nun auch die von den alten Mathematikern vereinzelt überlieferten Notizen über die pythagoreische Geometrie. Die Geometrie ist bei den Alten in einem viel höheren Grade als bei den Modernen mit der Arithmetik verwandt und identisch, indem eine Reihe gerade der bedeutendsten geometrischen Fundamentalsätze Nichts als geometrische Einkleidungen arithmetischer Sätze sind, bei denen die Zahlenverhältnisse durch Uebertragung auf Raumfiguren gleichsam nur in's Räumliche übersetzt, und statt in der Sprache der Arithmetik nun in der Sprache der Geometrie ausgedrückt werden. Wie daher die Zahlenlehre bei Euklid ganz geometrische Form hat, so sind eine grosse Zahl von geometrischen Sätzen auch bei ihm nur die räumliche Darstellung von arithmetischen Funktionen: von Potenzirungen und Wurzelausziehungen, von Proportionen und analytischen Gleichungen aller Art.

Durch die Erkenntniss dieses Verhältnisses zwischen Arithmetik und Geometrie bei den Alten löst sich sogleich wieder ein Theil des in der sogenannten pythagoreischen Zahlenlehre aufgestapelten Unsinns auf. Denn so wie man weiss, dass die Alten von Linearzahlen, Flächenzahlen und Körperzahlen reden, dass sie das Binomial-Theorem, das Fundament der gesammten höheren Analyse nur in geometrischer Form kennen, dass ihre ganze Proportionenlehre geometrische Gestalt hat, dass sie die Lehre von den Gleichungen der Kegelschnitte nur unter der Form einer geometrischen Lehre von der Anlegung der Räume an gegebene Linien vortragen, — so erscheint die ganze tiefsinnige Untersuchung der Neueren: ob sich die Pythagoreer die Zahlen etwa materiell und körperlich gedacht hätten, als Sachunkenntniss in mathematischen Dingen und insbesondere in der Mathematik der Alten.

Auch die pythagoreische Geometrie gruppirt sich in den vorhandenen Nachrichten, wie die pythagoreische Arithmetik, um den magister matheseos, seine Voraussetzungen und seine Konsequenzen. Wie wir sahen setzt der magister matheseos voraus: die Parallellinien-Theorie, die Lehre von den Parallelogrammen und Dreiecken, die Lehre von der Gleichheit des Inhaltes solcher Flächenfiguren die von gleicher Grundlinie und Höhe sind, d. h. unter Parallellinien gebildet werden, die Lehre von den rationalen und irrationalen, kommensurabelen und inkommensurabelen Seiten rechtwinkliger Dreiecke, und endlich die Kenntniss des Binomialsatzes in seiner geometrischen Form. An die Lehre von den Dreiecken und Parallelogrammen knüpft sich dann die Lehre von den Polygonen und Sternpolygonen, und an die gesammte Lehre von der Gleichheit der Figuren die Lehre von ihrer Aehnlichkeit, als der geometrische Ausdruck der Proportionenlehre. An den magister matheseos insbesondere knüpft sich dann die ausgedehnte Lehre von der Anlegung der Räume an gegegebene Linien, ihren Defekten und Ueberschüssen, die

von höchster Wichtigkeit ist, nicht blos als eine Lehre der praktischen Landvermessung und Katastrirung, — wozu sie z. B. den Aegyptern diente, bei denen sie ihre Ausbildung erhalten hatte, — sondern auch als geometrische Darstellung der quadratischen Gleichungen, insbesondere sämmtlicher Kugelschnitts-Gleichungen, zu denen der magister matheseos als geometrische Darstellung der Gleichung des Kreises selbst gehört. Die Lehre von den Kegelschnitten war also dem Pythagoras ebenfalls bekannt; nicht minder aber auch die Lehre von den in der Kugel eingeschriebenen regelmässigen Körpern, die Stereometrie, und demgemäss auch die Lehre von der Kugel selbst, welche eben so von der Sphärik, der Lehre von der Achsendrehung der Himmelskugel, vorausgesetzt wird und ihr nothwendiger Weise zu Grunde liegt. Eben so stammt auch die allgemeine Form der alten Geometrie, die in den Elementen des Euklid angewandte mathematisch-demonstrative Methode von Pythagoras her, und wir haben gezeigt, wie sie mit seiner ganzen Unterrichts- und Erziehungs-Methode auf's Vollkommenste übereinstimmt; offenbar weil Er selbst in ihr geschult worden war, indem er sie da, wo er seine wissenschaftliche Bildung erhielt, in Aegypten, schon in ihrer Eigenthümlichkeit ausgeprägt vorfand.

Durch diese Nachweisung über den, wie wir sahen, schon sehr weit entwickelten Bildungsstand der alten Mathematik in der pythagoreischen Schule, sind wir also auch auf diesem Gebiete der exakten Wissenschaften aus dem dämmerigen Nebel der bis jetzt herrschenden Vorstellungen über die pythagoreische Lehre vollends herausgetreten, und haben uns überzeugt, dass die geglaubte Gallert- und Embryonen-artige Unentwickeltheit der pythagoreischen Lehre, wie sie gewöhnlich dargestellt wird, nur in den Köpfen der Neueren besteht, und dass ihre Schilderungen nicht den geschichtlichen Zustand des pythagoreischen Ideenkreises, sondern nur den Zustand ihrer eigenen Sachkenntniss und Denkschärfe darstellen. Es wird uns vielmehr im direktesten Gegensatz zu diesem Wahne durch die überlieferten Angaben berichtet, dass Pythagoras seinen wissenschaftlichen Ideenkreis in der allerstrengsten wissenschaftlichen Form: in der mathematischen ausbildete;[1199] so dass auch die sämmtlichen oben angeführten und von ihm gepflegten naturwissenschaftlichen Disciplinen in der streng mathematischen Form, deren sie ihrer Natur nach fähig waren und zu der des Pythagoras Vorliebe für die Mathematik ihn doppelt geneigt machte, von ihm in seiner Schule gelehrt und von seinen Schülern studirt wurden.[1200] Die streng mathematische Form, in welcher wir die Kanonik und Harmonik als die Fundamental-Disciplinen der rein theoretischen Musik, die Sphärik, Gnomonik und Optik, als die Fundamental-Disciplinen der Astronomie, die Atomenlehre als die Fundamentallehre der Physik, bei den späteren Griechen theils erwähnt, theils vorgetragen finden, wie z. B. die Harmonik und Kanonik, die Optik und Katoptrik bei Euklid, ja die Sphärik schon vor Euklid bei Autolykus, rührt also von Pythagoras her und ist in der pythagoreischen Schule ausgebildet worden. Wenn wir daher die pythagoreische Schule sogar die Physik und Physiologie in ein allerdings oft spielendes, oft aber auch in den Zahlen-Verhältnissen der Natur begründetes statistisches Zahlengewand einkleiden, wenn wir sie überall nach wahren und erträumten Zahlen-Verhältnissen in der Natur jagen sehen, — denn dies ist das Wesentliche der gewöhnlich sogenannten pythagoreischen Zahlenlehre, Zahlenmystik, Zahlen-symbolik, oder wie sie sonst genannt wird, — so stimmt selbst dies noch mit der matheamtischen Behandlungsweise der übrigen naturwissen-

schaftlichen Disciplinen, und ist nur die weitere, allerdings oft sehr verkehrte und phantastische Verfolgung eines von Pythagoras selbst eingeschlagenen Weges.

Unter den von Pythagoras auf diese Weise mathematisch behandelten Disciplinen wird vor allen die theoretische Musik genannt. Wie wir früher schon sahen, hatte die Musik bei den Griechen zu des Pythagoras Zeit bereits eine hohe Ausbildung erreicht. Die Blüthe der religiösen Musik war zugleich mit derjenigen der religiösen Dichtung seit Terpander und Thaletas schon eingetreten; denn die religiöse Poesie und Musik entwickelten sich nothwendig Hand in Hand. Geistliche Lieder werden nur gedichtet um bei der häuslichen und öffentlichen Gottes-Verehrung gesungen zu werden, und dieser Gesang hat die Instrumental-Musik zur naturgemässen Begleiterin. Die älteren religiösen Dichter waren daher Alle auch zugleich Komponisten und Musiker;[1201] mit ihren Gedichten hatten sich zugleich auch ihre Kompositionen erhalten, und eine musikalische Literatur war neben der dichterischen entstanden. Denn schon Terpander hatte, wie wir sahen, das griechische Alphabet zu einer Notenschrift umgebildet, mit welcher über den Zeilen der Gedichte zugleich die Melodie bezeichnet war. Diese Notenschrift war also zu des Pythagoras Zeit längst schon vorhanden, hatte bereits angefangen sich künstlicher auszubilden, — die von Pythagoras gebrauchte Notenschrift wird uns ausdrücklich überliefert, —[1202] und näherte sich schon jener zusammengesetzten, zeichenreicheren, zweifach gesonderten Form zur Notirung einerseits des Gesanges und andrerseits der begleitenden Instrumental-Musik, wie sie uns als bei den spätereu Griechen üblich überliefert wird. Diese Notenschrift bezeichnete aber, ihrer Entstehung aus dem Alphabete gemäss, mit ihren Zeichen immer nur einzelne Töne, oder um noch genauer zu reden, nur die einzelnen Intervalle der Melodie, und nicht wirklich

feste, bestimmte Töne, wie dies Aristoxenus ausdrücklich hervorhebt;[1203] einen vielstimmigen in vollen Akkorden fortschreitenden Gesang, eine mehrstimmige volle Instrumentalbegleitung konnte sie gar nicht ausdrücken; sie bezeichnete, wie unsere älteste Choralmusik, nur die Melodie, den Cantus firmus, und musste die vollständige Ausführung in vollen Akkorden ganz den darstellenden Künstlern, den Spielern und Sängern überlassen. Wie unsre alte Choral-Notenschrift bei den Organisten und Sängern die Kenntniss des Generalbasses, d. h. der musikalischen Theorie, zur richtigen vollständigen Ausführung nöthig machte, ganz so und in noch höherem Grade musste nothwendig auch die griechische Notenschrift zur richtigen und vollständigen Ausführnng des Musikstückes die Kenntniss der musikalischen Theorie. das Gegenstück unseres Generalbasses, voraussetzen. Wie also bei uns die Fähigkeit den Cantus firmus zu beziffern, der nächste und unmittelbare Zweck des Generalbasses war, so definirten auch die Alten als den Zweck der Harmonik, der theoretischen Musik, die Notirung der Melodien und das Verständniss solcher Notirungen, so sehr auch Aristoxenus diese Definition als unwissenschaftlich bekämpft.[1204] Die musikalische Theorie war also nicht blos für den komponirenden Dichter, sondern auch für den ausübenden Sänger und Musiker eine absolut nothwendige Kenntniss, und die Theorie der Musik machte daher eben so gut einen Theil des wissenschaftlichen Studiums aus, als die praktische Musik, das Spielen eines Instrumentes zur Begleitung des Gesanges, einen Theil des Elementar-Unterrichtes und der Jugend-Erziehung. So erklärt es sich, wie die Musiker bei den Alten eben so gut einen Theil des wissenschaftlich gebildeten und gelehrten Standes ausmachten, wie bei uns Neueren; und zwar so, dass wir bei den Alten die Musik eben so gut, wie die Arithmetik, Geometrie, Astronomie, zur Philosophie, d. h. zum höheren theoretischen Wissen,

und die Musiker zu den Philosophen, d. h. zu den Männern der Wissenschaft gerechnet finden.[1205] Dies stimmt nun freilich nicht mit unsern gewöhnlichen Begriffen von Philosophie, und es ergeht uns hierbei gleich den Zuhörern Plato's bei seinem Lehrkurse „über das Gute"; indem, wie nach des Aristoxenus Berichte,[1206] Aristoteles zu erzählen pflegte, „die Meisten Gott weiss „welches verborgenen Guten theilhaftig zu werden ge„dachten, und dann sehr überrascht waren, als sie den „Plato über die exakten Wissenschaften: die Arith„metik, Geometrie und Astronomie vortragen hörten, „und endlich den Aufschluss erhielten, dass das Gute „das Ur-Eine sey; was ihnen denn Alles ganz uner„wartet gekommen wäre," — wie wohl den Meisten unserer heutigen Plato-Verehrer auch. Da aber die Alten unter der Philosophie das gesammte höhere Erkenntnisswissen verstanden, so rechneten sie auch die Musik zum Gebiete dieser höheren Wissenschaft, d. h. der Philosophie. Und ganz mit Recht; denn die theoretische Musik[1207] umfasste bei den Alten, wie aus den wenigen und meist nur elementaren musikalischen Schriften erhellt, die uns aus dem Alterthum erhalten sind, einen sowohl auf die praktische Ausführung der Musik, als auf ihre physikalische und mathematische Grundlage[1207] bezüglichen, keineswegs unbedeutenden[1208] Kreis von Wissen, wenn sie sich auch natürlich an Umfang und Ausbildung mit unserer so viel künstlicheren und reicheren theoretischen Musik nicht messen kann. An diese durch die Unvollkommenheit der Notenschrift bei den Alten in viel höherem Grade, als bei uns heut zu Tage, allgemein nothwendige theoretische Musik, knüpften sich nun die dem Pythagoras und seiner Schule eigenthümlichen musikalischen Studien und Neuerungen an. Sie entstanden aus dem Bestreben, dem vorhandenen Tonschatze, der neben den natürlich verschiedenen Tonlagen der menschlichen Stimme, als Bass, Tenor und Sopran, auch noch

durch die verschiedenen, schon sehr ausgebildeten Instrumente, sowohl Saiten- als Blas-Instrumente, und die verschiedenen national entstandenen, nun aber in den allgemeinen Gebrauch übergegangenen, in ihrem gegenseitigen Verhältnisse noch ganz schwankenden und unbestimmten Tonweisen: als die phrygische, lydische, dorische etc.,[1209] bereits eine sehr bunte und mannichfaltige Tonmasse bildete, dieser bunten und mannichfaltigen Tonmasse durch eine genaue, mathematisch-akustische Grundlage eine feste innere Einheit zu geben;[1210] ganz so, wie sich in der neueren Zeit bei den immer mehr anwachsenden Tonmitteln und Instrumenten das Bedürfniss fühlbar machte, den durch die Natur der Tonwerkzeuge bedingten sehr verschiedenartigen Tonleitern und Tonumfängen, durch eine künstliche gleichmässige Stimmung, die sogenannte schwebende Temperatur, diejenige Gleichmässigkeit und innere Einheit zu geben, welche den Reichthum unserer heutigen Musik möglich gemacht hat. Wie daher bei den Neueren die Bestrebungen eine solche gleichmässige schwebende Temperatur aufzufinden, die ganz ein künstliches Produkt unserer musikalischen Wissenschaft ist, die genauesten Untersuchungen über die Intervalle der Tonleitern hervorbrachten, ganz so führten jene Bestrebungen der theoretischen Musik eine feste Grundlage zu geben, den Pythagoras zur ersten Auffindung der mathematisch-bestimmten, akustischen Intervallenlehre, die den vorhandenen Berichten zufolge zuerst mit ganz empirischen Untersuchungen über die Ursachen der Verschiedenheit in den Tönen, und den etwanigen Mitteln sie zu bestimmen, begannen,[1211] bald aber durch das Ausdenken des Monochords, des von den Alten sogenannten musikalischen Kanons, eine auf Experimente und mathematische Berechnung gestützte streng wissenschaftliche, mathematische Form annahm.[1212] Dieses Monochord, der Kanon, bestand aus einer über einen Resonanzboden (ὑπόκειτον) gespannte Saite mit einem ver-

schiebbaren Stege (ὑπαγώγιον), durch welchen es möglich wurde die Saite in verschiedene Theile zu theilen, und somit auf einer und derselben Saite durch die Schwingungen der längeren oder kürzeren Stücke die verschiedenen tieferen und höheren Töne hervorzubringen. Wenn es also auch dem Pythagoras noch nicht möglich war, die Schwingungen der einzelnen Töne selbst zu bestimmen, was erst der Akustik in ihrer neuesten und vervollkommnetsten Gestalt gelang, so konnte er doch die den Ton hervorbringende Ursache, die schwingende Saite, messen, und es begreift sich sehr wohl, dass der Triumph, etwas bisher ganz Ungreifliches, ganz Unbestimmbares, nur dem Ohre Zugängliches, durch ein räumliches Analogon, die gespannte Saite, der strengen mathematischen Messung zugänglich zu machen, den Ton in das Gebiet der Raumgrössen herüberzuziehen und so der Mathematik ein ganz neues Feld zu erobern, für ein mathematisches Genie, wie das seinige, einen so grossen Reiz hatte und eine so fesselnde Anziehungskraft besass, dass er diese mathematisch-musikalischen Untersuchungen als ein Lieblings-Studium betrieb, und sie noch bei seinem Sterben der fortdauernden Pflege seiner Schüler anempfahl.[1213] Demgemäss wird nun auch von Arimnestos, dem Sohne des Pythagoras, berichtet, dass er die Untersuchungen über den Kanon als einen seiner Ansprüche auf die Beachtung der Nachwelt auf einem nach seiner Rückkehr in seine Vaterstadt Kroton aufgestellten Votiv-Denkmale namhaft gemacht habe.[1214] Und in der That war auch der Gegenstand selbst nicht blos durch seine Neuheit, sondern auch durch seine Schwierigkeit wohlgeeignet, das Interesse dauernd anzuregen und zu fesseln. Denn es zeigte sich bald, dass wenn auch die Haupt-Intervalle aus einfachen Zahlenverhältnissen bestanden, wie z. B. das der Oktave (διὰ πασῶν) zum Grundton wie 1 : 2, das der Quinte (διὰ πέντε) wie 2 : 3, das der Quarte wie 3 : 4, doch die Bestimmung der zusammengesetzteren Intervalle

grosse Schwierigkeit darbot, ja dass manche als ganz inkommensurabel und irrational erschienen,[1215] so dass ein Theil der späteren Musiker diese Bemühungen völlig verwarf und nur dem Gehöre folgen wollte, wie z. B. Aristoxenus.[1216] Diese mathematische Bestimmung der Intervalle durch das Monochord, den Kanon: die Kanonik,[1217] machte nun die Grundlage der theoretischen Musik aus. Ihre weitere Ausführung: die Verbindung dieser Intervalle zu Akkorden, Harmonien, deren Aufeinanderfolge, Verkettung und Auflösung, ihre Vereinigung mit der Melodie, die Uebergänge aus einem Tongeschlechte in das andere, kurz ganz dieselben Gegenstände, welche wir in dem sogenannten Generalbass heut zu Tage behandelt finden, — alle diese und verwandte Untersuchungen bildeten dann die Harmonik.[1218] Wenn man sich überzeugen will, welche scharf bestimmte Gestalt diese theoretische Musik in allen ihren Theilen durch die von Pythagoras angeregten Untersuchungen erhielt, und mit welcher mathematischen Präcision und Eleganz namentlich die Kanonik, d. h. die Intervallen-Lehre mit Hülfe des Monochordes, in der pythagoreischen Schule ausgebildet wurde, so braucht man nur die beiden Abhandlungen Euklids „über die Harmonik“ und „die Eintheilung des Kanons“ zu studiren, welche, wie seine Abhandlungen „über die Himmelskugel in Bewegung“ und „über die Auf- und Niedergänge der Gestirne“, ja wie seine gesammte Mathematik aus der pythagoreischen Schule hervorgegangen sind. Auch auf diesem Gebiete also war Pythagoras produktiver Selbstforscher, und dasselbe Genie, das die Zahlentheorie pflegte und ausbildete, zeigt sich auch in diesen mathematisch-musikalischen Untersuchungen.

Dies mag genügen, um dem Leser von einem dem allgemeinen Verständnisse ganz fern liegenden und ganz specielle Kenntnisse erfordernden Studienkreise wenigstens eine übersichtliche Vorstellung zu gewähren, und so den

ganz unverdauten, ganz verständnisslosen gelehrten Kram der gewöhnlichen Darstellungen ohne vielen Wortaufwand durch die Aufstellung des Richtigeren zu beseitigen.

Die übrigen angewandten mathematischen Disciplinen: die Sphärik, die Gnomonik und die Optik, nahmen ihren Ursprung in der Beobachtung des Himmels, und reihten sich als Hülfswissenschaften an die theoretische und praktische Astronomie, welche von Pythagoras ebenfalls auf's Eifrigste gepflegt wurden. Die Sphärik, welche schon in der ältesten pythagoreischen Schule, in einer Schrift des Telauges, des jüngsten unter den Söhnen des Pythagoras, neben Arithmetik, Geometrie und Musik, als einer der vier Fundamentaltheile der Mathematik ausdrücklich genannt wird, hatte die sichtbare Himmels-Hohlkugel, das nächtliche Sternengewölbe mit seiner 24stündigen Umdrehung und seinen übrigen Himmels-Erscheinungen zum Gegenstande; die Gnomonik diente zur Bestimmung des Sonnenlaufes durch die von den Sonnenstrahlen auf der Erdoberfläche geworfenen Schatten; die Optik beschäftigte sich mit den Bedingungen der Wahrnehmung der Himmelskörper, ihren scheinbaren Gestalten und Bewegungen, so wie sie uns am Himmel sichtbar werden, und der Erklärung von deren wirklicher Beschaffenheit nach den Gesetzen des Sehens. Alle drei Disciplinen sind die ersten Anfänge unserer noch heute gepflegten, aber natürlich im höchsten Grade vervollkommneten praktischen und theoretischen astronomischen Wissenschaften, welche durch den historischen Zusammenhang unserer gelehrten Bildung mit der des Alterthums unmittelbar aus jenen Anfängen abstammen, und durch die gelehrten Werke des Alterthums auf uns überliefert worden sind. Die Gnomonik, längst durch feinere und schärfere Beobachtungsmethoden mittelst der den Alten ganz unbekannten Seh-Instrumente, der Fernröhre, verdrängt, ist jetzt antiquirt; die Optik aber hat gerade durch ihre Anwendung auf diese Seh-

Instrumente einen hohen Grad von Ausbildung erlangt, und die Sphärik, obgleich ihr Name uns ganz fremd und unbekannt geworden ist, hat sich doch in unserer mathematischen Astronomie erhalten und bildet noch heute deren Elementar-Begriffe.

So völlig fern nun auch diese astronomischen Wissenschaften der Philosophie nach unsern heutigen Begriffen zu stehen scheinen, da man die Philosophie aus dem Kreise des exakten Wissens längst herausgerissen hat, und sie als eine ausschliesslich spekulative, der realen Kenntnisse von der Erscheinungswelt gar nicht bedürfende Wissenschaft betrachtet, die der spekulirende Philosoph durch das reine Denken aus seinem eigenen Gehirne hervorbringt, wie das Murmelthier im Winterschlafe nur von dem Fette seiner Tatzen zehrt, — um so enger waren sie nach der Meinung des Alterthumes mit der Philosophie verknüpft; denn dieses betrachtete Mathematik und Naturwissenschaften überhaupt als philosophische Disciplinen, als integrirende Theile der Philosophie,[1219] und die philosophische Erkenntniss selbst nur als das Ergebniss aller der in ihr vereinigten Wissenstheile; der Astronomie insbesondere aber räumten die alten griechischen Denker, nicht blos die früheren vor der sokratischen, allem höheren Wissen entsagenden, Populär-Philosophie, sondern auch nach ihr noch die späteren, z. B. selbst Plato,[1220] unter den philosophischen Disciplinen den höchsten Rang ein. Und mit vollem Rechte. Denn von den astronomischen Wissenschaften ist ein höchst wesentlicher Theil des philosophischen Ideenkreises, die Vorstellung vom Weltganzen, die Weltanschauung, abhängig; von dieser Weltanschauung wird aber der ganze höhere Theil der metaphysisch-philosophischen und religiösen Erkenntniss: die Vorstellung von der Gottheit und ihrem Verhältnisse zur Welt ganz wesentlich bedingt, und die völlige Umwälzung, welche dieser Theil unseres Ideenkreises in den letzten Jahrhunderten erlitten hat und noch

erleidet, ward gerade von der seitdem völlig veränderten Weltanschauung hervorgebracht. Denn die moderne Weltanschauung ist der antiken geradezu und in allen wesentlichen Theilen entgegengesetzt; sie hat die Vorstellung von einer endlichen, mit dem Himmelsfirmamente abgeschlossenen Weltkugel nicht blos im Kreise der Wissenschaft, sondern selbst schon in der Volksbildung längst verdrängt, und hierdurch auch den im Alterthume auf die alte Weltanschauung gebauten metaphysisch-religiösen Ideenkreis in deren Sturz mit hineinverflochten. Dieser grosse Umschwung der gesammten Naturerkenntniss, welcher durch die genauere Erforschung der wirklichen Erscheinungswelt in den einzelnen Naturwissenschaften und insbesondere in der Astronomie nach und nach eintrat, und dessen Konsequenzen aus den in den einzelnen Naturwissenschaften gewonnenen Prämissen jetzt mit unaufhaltbarer innerer Nothwendigkeit zum Bewusstseyn kommen, — und nicht der persönliche Einfluss eines einzelnen, wenn auch noch so hervorragenden Denkers, weder eines Naturforschers noch eines Philosophen, hat die jetzige geistige Krisis hervorgebracht. Der Einzelne schiebt nicht, sondern wird geschoben; von der Strömung der neuen Weltanschauung erfasst, wird er meistens unbewusst in deren Richtung fortgezogen, und weicht, selbst wo er zu widerstehen glaubt.

Diese neue richtigere Weltanschauung ist die Frucht unablässiger Anstrengungen der besten Geister seit dem Alterthume bis auf unsere Zeit, durch einen Zeitraum von mehr als zwei Jahrtausenden. Es lohnt also wohl der Mühe, diesen grossartigen Denkprocess der Wissenschaft etwas genauer zu verfolgen, um zu sehen, von welchen Anfängen er ausging, und welche mühseligen und langsamen Entwicklungsphasen er durchgehen musste, bis er endlich in der modernen Zeit seine Lösung finden konnte. Wir werden auf diese Weise eine Ahnung von dem Zusammenhange und der inneren Einheit, nicht blos dieser

alten Ideenkreise, sondern auch der gesammten menschlichen Erkenntniss überhaupt erhalten; und wenn wir zuerst das Problem selbst kennen gelernt haben, welches dem menschlichen Geiste zur Lösung vorlag, so werden wir auch die innere Nothwendigkeit des Entwicklungsganges begreifen, den das menschliche Denken zur Auffindung dieser Lösung durchlaufen musste.

Die Vorstellungen der Alten von dem Weltalle, so weit wir sie bisher kennen gelernt haben, gingen unmittelbar von dem Sinnenscheine aus; die Welt war ihnen, so wie sie uns bei nächtlicher Weile erscheint, eine ungeheure Kugel,[1221] in deren Mitte sich die Erde befindet, und gegen deren äusserste mit den Sternen besetzte Umwölbung, den Fixsternhimmel, wir von der Erde aus als in das Innere einer unermesslichen Hohlkugel hineinblicken. Die Gestirne selbst schienen an dieser Hohlkugel befestigt,[1222] denn sie verändern ihre gegenseitige Stellung zu einander nicht, sondern durchlaufen während der Dauer einer Nacht in grösseren oder kleineren Kreisbogen sämmtlich den Raum dieser hohlen Himmelswölbung, indem sie von dem Rande des östlichen Horizontes aufsteigen, sich bis zur Mitte des Himmels erheben, und dann wieder allmälig herabsinken, um unter den Rand des westlichen Horizontes unterzugehen. Da die einfache Wahrnehmung lehrte, dass dieses Auf- und Niedersteigen allen Sternen gemeinschaftlich sey, so schloss man daraus, dass diese Kreisbewegung dem Himmelsgewölbe selbst[1223] zukommen müsse, an welchem alle Sterne befestigt seyen, und dass sie nur durch ihre Befestigung am Himmelsgewölbe an dessen Umdrehung Theil nähmen. Diese Umdrehung des Himmelsgewölbes sah man nun fortdauern bis die Sonne am Rande des östlichen Horizontes erschien und jetzt durch ihr Licht die sämmtlichen Gestirne verschwinden machte, selbst aber während des nun eingetretenen Tages dieselbe Bewegung des Himmelsgewölbes fortsetzte, zur Mitte des Himmels

emporstieg, und dann am Abend unter den westlichen Horizont hinuntersank. Worauf dann wieder mit der nun eintretenden Nacht das Himmelsgewölbe mit seinen nämlichen Sternen wie Abends vorher sichtbar wurde, und dieselbe Bewegung ununterbrochen fortsetzte. So ergab sich also aus der unmittelbaren Beobachtung die Grundvorstellung von einer in unausgesetzter Umdrehung befindlichen, und je während der Dauer eines Tages und einer Nacht (eines *νυχθήμερον*) Eine solche Umdrehung vollendenden Himmels-Hohlkugel, die Vorstellung von der sogenannten bewegten Sphäre (*σφαῖρα κινουμένη*;[1224]) und diese Vorstellung von einer wirklichen und thatsächlichen Umdrehung der Himmelskugel, des Fixsternhimmels, ist es, welche die Grundlage der gesammten alten Astronomie bildet. Wenn aber der Himmel eine sich herumdrehende Hohlkugel ist, so muss er eine, wenn auch nur ideelle Achse dieser Drehung haben, und die Endpunkte, Pole, dieser Achse müssen irgendwo am Himmelsgewölbe als Mittelpunkte dieser Drehung erkennbar seyn; so entstanden die Begriffe von der Achse und den Polen der Welt (*ἄξων καὶ πόλοι κόσμου*).[1225] Diese ideelle Achse der Himmels-Umdrehung brauchte aber nicht blos aus der Beobachtung der Gestirn-Bewegungen erschlossen zu werden, sondern einer der Pole dieser ideellen Achse war auch am nördlichen Himmel, am Sternbilde des kleinen Bären, welches schon Thales seinen Landsleuten kennen gelehrt hatte,[1226] als unbeweglicher Polarstern dem Auge unmittelbar sichtbar, indem sich im Laufe der Nacht die nächsten Sternbilder, insbesondere der grosse Bär, um den Polarstern als ihren Mittelpunkt herumbewegten, ohne bei ihrer Bewegung den Horizont zu berühren, d. h. ohne auf- und unterzugehen.[1226] Dieser sichtbare Himmelspol mit den ihn umgebenden Sternbildern hatte aber auch eine sehr grosse praktische Wichtigkeit, da er in dieser Zeit, wo man die Magnetnadel noch nicht kannte, bei der nächtlichen Schiffahrt dem Steuermann das einzige sichere

Mittel zur Orientirung in den Himmelsgegenden und zur richtigen Steuerung nach dem Reiseziele darbot. Aus dieser, beim nächtlichen Steuern massgebenden Richtung des Angesichtes nach dem Norden, dem Polarstern, bei welcher man den Osten zur Rechten und den Westen zur Linken hatte, erklärt sich sehr einfach die von den meisten alten Astronomen und auch von Pythagoras[1227] angenommene Eintheilung des Himmels in eine rechte, östliche, und in eine linke, westliche Hälfte. Ferner ergab sich aus dem Standpunkte des Polarsternes und des durch ihn bezeichneten Nordpoles zugleich die weitere Vorstellung von der schiefen Lage der Himmelskugel (*ἔγκλιμα τοῦ κόσμου*) in unseren Erdgegenden, und der daraus folgenden, der Stellung des Poles entsprechenden schiefen Kreisbewegung aller Gestirne am Himmel, die sogenannte schiefe Sphäre.[1228] Zu dieser Zeit des Alterthumes war aber, wie wir gesehen haben, durch den Handelsverkehr und die Schiffahrt und durch Reisen aller Art die Kenntniss der Erde schon so weit vorgerückt, dass man recht gut wusste, wie in den südlicheren Ländern der Himmelspol sich immer mehr dem Horizonte nähere, bis er endlich ganz mit ihm zusammenfalle, so dass alsdann alle Kreisbewegungen der Gestirne am Himmel in vollkommen gerader Auf- und Niedersteigung vom Osten über die Himmelsmitte bis zum Untergange im Westen stattfanden, die sogenannte gerade Sphäre (*ὀρθὴ δὲ καθίσταται ἡ τοῦ κόσμου σφαῖρα*),[1229] wie sie unter dem Aequator und annähernd schon im südlichen Aegypten dem Auge erscheint; — während dem nach Norden hin Reisenden der Himmels-Pol immer mehr nach der Himmels-Mitte hin sich erhebt, bis er endlich in den Polargegenden den Scheitelpunkt einnimmt (*τοῦ πόλου κατὰ κορυφὴν ὑπάρχοντος*), so dass alle Bewegungen der Gestirne in Kreisen vor sich gehen, die gar nicht mehr am Himmel aufsteigen, sondern mit dem Horizonte parallel bleiben (*κατὰ τοὺς ὑπὲρ γῆν κύκλους παραλλήλους*), — die sogenannte

parallele Sphäre.[1230] Alle diese und ähnliche, uns jetzt allerdings sehr elementar erscheinenden Begriffe, wie sie noch jetzt in den Anfangsgründen der Astronomie gelehrt werden, deren Erklärung aber den damaligen Himmelskundigen Kopfzerbrechens genug machen mochte, finden sich, wenn auch natürlich noch ohne die späteren Kunstausdrücke, schon in den ältesten uns überlieferten astronomischen Schriften des Autolykus und des Euklid „über die bewegte Sphäre“ und „die Himmels-Erscheinungen“, und müssen also aus der pythagoreischen Schule stammen. Einem so weit gereisten Manne, wie Pythagoras, der den Himmel im südlichsten Aegypten, in Theben, eben so gut wie in Babylon und in Griechenland beobachtet hatte, kann diese Verschiedenheit der Polhöhe in so verschiedenen Erdstrichen unmöglich unbekannt und unbemerkt geblieben seyn. Dieser Kreis von Kenntnissen über die Umdrehung der Himmelskugel, die bewegte Sphäre (σφαῖρα κινουμένη) machte nun gerade den Gegenstand der vorhin erwähnten Sphärik (ἡ σφαιρική) aus, welche schon Telauges, der Sohn des Pythagoras, unter die vier Grundtheile (ἐπιβάθραι) der Mathematik rechnete.[1231] Dieser Kreis von Kenntnissen über die Umdrehung der Himmelskugel und die von ihr abhängende Bewegung aller Gestirne, die Sphärik, hatte aber ausserdem auch noch eine praktische Seite. Denn in dieser Epoche des höheren Alterthumes, wo es noch keine genaueren künstlichen Zeitmesser,[1232] keine künstlichen Uhren irgend einer Art gab, war der Stand der Gestirne an der Himmels-Hohlkugel, ihr Aufgehen am östlichen Horizonte, ihre Erreichung der Himmelsmitte und ihr Wiederuntergehen am westlichen Horizonte, das einzige genauere wissenschaftliche Zeitmaass während der Nacht, gerade so wie der Stand der Sonne in ihrem täglichen Kreislauf am Himmel das Zeitmaass für den Tag gewährte. Allein bei dieser praktischen Anwendung der Sphärik zur Zeitmessung waren noch weitere und zwar ziemlich verwickelte Himmels-Erscheinungen zu berücksichtigen, welche diese scheinbar so einfache Disciplin zu einer sehr schwierigen machten.

Die Verbindung der nächtlichen Kreisbewegung der Gestirne mit dem Tages-Kreislaufe der Sonne würde nämlich ein regelmässiges und einfaches Zeitmaass für die Dauer eines ganzen 24stündigen Tages (νυχθήμερον), einer vollständigen einmaligen Umdrehung der ganzen Weltkugel abgegeben haben, wenn die Kreisbewegung der Himmels-Hohlkugel sammt den Gestirnen und der tägliche Kreislauf der Sonne mit einander übereingestimmt hätten, d. h. wenn die Sonne immer an demselben Orte des Himmelsgewölbes, in der Nähe derselben Gestirne und Sterngruppen auf- und untergegangen wäre. Allein die genauere Beobachtung zeigte, dass dies keineswegs der Fall ist.[1233] Die Kreisbewegung des Himmels und der Sonne stimmen nicht mit einander überein, sondern die des Himmels ist ein wenig schneller als die der Sonne. Die Sonne bleibt demnach hinter der Bewegung des Himmels täglich um Etwas zurück, so dass, wenn die Sonne in einem Jahre 365 Kreisläufe zurücklegt, das Himmelsgewölbe sich schon einmal mehr, 366mal, umgedreht hat: der Unterschied zwischen der sogenannten Sternenzeit und der Sonnenzeit; der Sterntag ist etwas kürzer als der Sonnentag. Durch diesen Unterschied der beiderseitigen Kreisbewegungen ändert die Sonne ihren Standpunkt unter den Gestirnen jeden Tag um Etwas, sie nähert sich unausgesetzt den östlich hinter ihr stehenden, und bei der täglichen Himmelsumdrehung ihr nachfolgenden Sternbildern, und hat also eine der Himmels-Umdrehungen von Osten nach Westen gerade zu entgegengesetzte Eigenbewegung von Westen nach Osten,[1234] bis sie nach Verlauf eines Jahres an ihre alte Stelle, jedoch ebenfalls wieder nicht ganz genau, zurückkehrt. Da nun die Sonne mit ihrem Lichte den Tag hervorbringt, während dessen die Sterne

verschwinden, also immer nur die Hälfte des Sternengewölbes in der Nacht auf Einmal sichtbar ist, so bringt dieses Voraneilen des Sternenhimmels, oder dies Zurückbleiben der Sonne, im Laufe eines Jahres an dem nächtlichen Himmel einen Wechsel sämmtlicher Sterne und Sternbilder hervor, jeden Tag gehen zur selben Stunde andere Sterne am östlichen Horizonte auf oder am westlichen unter,[1235] und die Kenntniss von dem Auf- und Untergange der Gestirne wird hierdurch sehr verwickelt und zusammengesetzt.[1236] Die genauere Bestimmung der Stelle, welche die Sonne unter diesen ihr stets vorauseilenden Sternbildern einnimmt, ist dabei selbst mit Schwierigkeiten verknüpft, da die Sonne durch ihr blendendes Licht die Sterne so sehr überstrahlt, dass diese erbleichen und verschwinden, sobald die Sonne sich über den Horizont erhebt, und dass sie erst allmälig wieder sichtbar werden, wenn die Sonne im Westen schon eine Weile untergegangen ist. Die Sterngruppe, in welcher die Sonne sich wirklich befindet, kann also nie unmittelbar erblickt werden;[1237] wie dies bei dem Monde der Fall ist, dessen schwächeres Licht die bedeutenderen Sterne nur erblassen, nicht aber ganz verschwinden macht, so dass seine Stellung am Sternengewölbe immer deutlich durch das unmittelbare Sehen erkannt werden kann.[1238] Bei der Sonne dagegen sind nur die nächsten sie begleitenden, d. h. ihr vorausgehenden oder ihr nachfolgenden Sterngruppen erkennbar. Die vor ihr hergehenden steigen zu Ende der Nacht gegen den grauenden Tag unmittelbar vor ihr am östlichen Horizonte auf, um bald in ihrem Lichte zu verschwinden; die ihr unmittelbar folgenden sind nach Sonnen-Untergange am westlichen Horizonte bei eintretender Nacht sichtbar, um bald nach ihr unter den Horizont unterzugehen.[1239] Durch unausgesetzte Beobachtung der die Sonne während ihres jährlichen Laufes begleitenden, ihr vorausgehenden und ihr nachfolgenden Gestirne, hatten aber schon die verflossenen

Jahrhunderte des früheren Alterthums zwölf Sterngruppen herausgefunden und zu Sternbildern vereinigt, welche, je eines für die Stellung der Sonne während eines Monats, der Dauer eines Mondumlaufes, zur Bezeichnung des jährlichen Sonnenlaufes am gestirnten Himmel dienten.[1240] Diese 12 Sterngruppen, die sogenannten 12 Bilder des Thierkreises, bildeten einen breiten Streifen,[1241] eine Art Gürtel, der sich mit einer schiefen Neigung von Westen nach Osten, vom Norden nach dem Süden quer über den Himmel zog, und um so merkenswerther war, weil er in seiner Breite auch die Sterngruppen einschloss, welche der Mond in seinem 28tägigen Laufe, — ebenfalls wie die Sonne bei seiner täglichen Umkreisung der Erde, von Westen nach Osten zurückweichend, — nach und nach durchmass; ja etwas verbreitert schloss dieser Gürtel sogar noch den Lauf der übrigen Planeten ein. Die Auf- und Untergänge aller dieser verschiedenen Sterne und Sterngruppen, der sogenannten Sternbilder, machten also eine sehr schwerfällige Masse von Detailkenntnissen aus, welche alle im Gedächtnisse bewahrt werden mussten, da sie das einzige wissenschaftlich genaue Zeitmaass[1242] für alle Himmelsbeobachtungen während der Nacht auf die Dauer eines Jahres darboten, und also für das Alterthum eine sehr grosse praktische Wichtigkeit hatten; eine Wichtigkeit, welche sie für uns bei unserer so hoch vervollkommneten Zeitmessung natürlich ganz verloren haben. Es begreift sich also leicht, dass die Alten diese Kenntnisse sehr pflegten, und dass die Lehre von dem Auf- und Untergange der Gestirne (*περὶ ἐπιτολῶν καὶ δύσεων*) einen zweiten, sehr umfangreichen Theil der Sphärik ausmachte.[1243] In diesen beiden Theilen: „über die Himmelskugel in Bewegung“ und über den Auf- und Untergang der Gestirne (*περὶ σφαίρας κινουμένης* und *περὶ ἐπιτολῶν καὶ δύσεων*) sehen wir daher auch die Sphärik nach ihren allgemeinen Sätzen von jenen ältesten uns erhaltenen astronomischen Schriften des Autolykus und des Euklid

vorgetragen. Ja die ausführlichen Sternverzeichnisse der späteren griechischen Astronomen scheinen, auch noch später als die künslichen Wasser-Uhren schon erfunden waren, nur zu dem Zwecke abgefasst worden zu seyn, um aus der Bewegung und dem Standpunkt der Gestirne die Zeit während der Nacht genau bestimmen zu können.[1244] So höchst mühselig musste sich der menschliche Geist seine einfachsten Kenntnisse nach und nach erobern und der Beobachtung der Erscheinungen abringen.

Die in der Sphärik vereinigten Kenntnisse von der Bewegung der Himmelskugel bildeten nun die naturgemässe Unterlage für einen weiteren, sehr ausgedehnten Theil der theoretischen und praktischen Astronomie: die genauere Erforschung des Laufes derjenigen Himmelskörper, welche eine von der allgemeinen Bewegung des Himmels von Osten nach Westen verschiedene und zwar ihr entgegengesetzte Eigenbewegung[1245] bemerken liessen, wie Sonne und Mond, und die übrigen schon aus den Beobachtungen des höheren Alterthumes bekannten fünf Planeten: Merkur und Venus, Mars, Jupiter und Saturn.[1246]

Die neben ihrem täglichen Kreislaufe am Himmel noch stattfindende Eigenbewegung der Sonne tritt natürlich am auffallendsten hervor, da sie die regelmässig wiederkehrenden Erscheinungen des Jahres und den Wechsel der Jahreszeiten nach den verschiedenen Himmels-Sphären und den durch sie bedingten irdischen Klimaten in verschiedener Weise hervorbringt.[1247] Für unsere Zwecke mag es aber genügen die Erscheinungen des Sonnenlaufes in unsern nördlich gemässigten Klimaten unter der schiefen Himmels-Sphäre etwas genauer zu verfolgen. Von ihrem niedrigsten Stande am südlichen Himmel in der Mitte des Winters, wo sie die kürzesten Tage hervorbringt, weil sie sich nur in kleinen Kreisbogen am Himmel erhebt und den grösseren Theil ihres täglichen Kreislaufes in der unterirdischen Himmelshalbkugel vollbringt, steigt die Sonne während ihres täglichen Kreislaufes immer mehr gegen Norden zu am Himmel empor, bis sie zur Zeit der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche auch gleiche Kreishälften über und unter der Erde beschreibt und dadurch eben Tag und Nacht gleich macht. Von da an erhebt sie sich mit jedem täglichen Kreislaufe am Himmel immer höher und nähert sich dem nördlichen Theile des Himmels immer mehr; die unterirdischen Bogen ihres täglichen Kreislaufes werden kleiner und die Nächte dadurch kürzer; die überirdischen Kreisbogen werden grösser und die Tage dadurch länger, bis sie zur Zeit der längsten Sommertage ihren höchsten Standpunkt am Himmel einnimmt und sich der nördlichen Himmelsgegend am meisten genähert hat; obgleich sie selbst auf diesem höchsten Standpunkte in unseren europäischen Klimateu bei ihrem Mittagsstande die höchste Mitte des Himmels nicht erreicht und immer noch ihre mittäglichen Schatten nach Norden wirft. Von hier an sinkt sie bei ihrem fortgesetzten täglichen Kreislaufe wieder nach Süden herab, kommt im Herbste wieder in die Stellung, die sie im Frühjahr einnahm, um bis zur Mitte des Winters wieder so tief am südlichen Himmel zu stehen, wie im vorhergegangenen Winter zur selben Zeit. Sie vollbringt also in dieser Zeit eine Zahl von 365 Schraubengängen[1248] um die Erde am hohlen Himmelsgewölbe hin; die eine Hälfte im Heraufsteigen von ihrem niedrigsten Standpunkte im Winter bis zu ihrem höchsten im Sommer, die andere Hälfte im Wiederherabsteigen von ihrem höchsten Standpunkte im Sommer bis zu ihrem niedrigsten im Winter. Dieser schon sehr zusammengesetzte schraubenförmige Gang ist aber nicht einmal regelmässig. Denn die Sonne durchmisst diese gleichen Räume nicht in gleichen, sondern in ungleichen Zeitabständen,[1249] von dem kürzesten Tag im Winter bis zur Frühlings-Tag- und Nachtgleiche braucht sie 90 1/8 Tage; von der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche bis zum längsten Sommer-

tage 94½ Tag; von da bis zur Herbst-Tag- und Nachtgleiche 92½, von hier bis zum kürzesten Wintertage 88⅛; was zusammen eben den gesammten Jahreslauf von 365¼ Tagen ausmacht. Noch zusammengesetzter und verwickelter erscheint aber dies schraubenförmige, während eines Jahres in ungleichen Zeitabständen am Himmel herauf- und herabsteigende Umkreisen der Erde, wenn wir uns erinnern, dass die Sonne unterdessen auch ihre Stellung zwischen den Gestirnen und Sternbildern des Himmelsgewölbes unausgesetzt ändert, und zwar so, dass sie während dieses jährlichen Kreislaufes durch die 12 Sternbilder des Thierkreises ihrem täglichen Laufe von Osten nach Westen entgegengesetzt, von Westen nach Osten zurückweicht,[1250] und so mit ihrer schraubenförmigen täglichen Bewegung von Osten nach Westen und ihrer jährlichen von Süden nach Norden und umgekehrt, auch noch zugleich eine rückläufige durch die 12 Sternbilder des Thierkreises von Westen nach Osten verbindet, bis sie nach 365 Tagen ungefähr wieder in derselben Sterngruppe steht, wie beim Beginne ihres jährlichen Laufes, nachdem das Himmelsgewölbe unterdessen 366 Umdrehungen gemacht hat. Diesen so sehr zusammengesetzten und verwickelten Lauf der Sonne begreiflich zu machen und zu erklären war also eines der schwierigsten und grössten Probleme der alten Sternkundigen, und wir sahen, dass Thales in einem seiner Lehrgedichte mit der Schilderung dieses zusammengesetzten Sonnenlaufes die alte griechische Astronomie nicht unwürdig eröffnet hatte.

Mit der genaueren Bestimmung und Messung dieses Sonnenlaufes beschäftigte sich nun die schon von Anaximander gepflegte und, wie wir sahen, auch unter die exakten Studien der pythagoreischen Schule aufgenommene Gnomonik, d. h. die Lehre von der Beobachtung der Schatten, welche eine senkrecht aufgerichtete Metallstange, Scheibe oder Spitzsäule, ein Gnomon, in den

Sonnenstrahlen je nach den verschiedenen Tages- und Jahreszeiten auf eine horizontale Fläche wirft. Die Gnomone selbst waren schon seit Thales und Anaximander in Griechenland bekannt, und offenbar hatte Thales ihre Kenntniss aus Aegypten mitgebracht. Zugleich aber war die Kenntniss des Gnomons mit der des Himmelspoles und der Eintheilung des Tages in 12 Stunden, wie Herodot berichtet,[1251] von Babylon aus nach Griechenland gekommen, wahrscheinlich durch den älteren Berosus, einen geborenen Chaldäer, der sich auf der Insel Cos niedergelassen, und dort eine astronomisch-astrologische Schule gegründet hatte.[1252] Ein im Alterthum viel verbreiteter und gebrauchter Sonnenzeiger, das concave Hemicyclium, wird ausdrücklich auf Berosus zurückgeführt.[1253] Die Gnomone, Sonnenzeiger, Sonnenuhren, waren das älteste und einfachste Werkzeug nicht blos zur Beobachtung des Sonnenlaufes, sondern auch der Zeitmessung bei Tage, so lange die Sonne schien. Denn man brauchte die Schatten des Gnomons während des täglichen Kreislaufes der Sonne nur auf eine vom Fusse des Gnomons als ihrem Centrum aus gezogene und gleichmässig eingetheilte Kreislinie fallen zu lassen, um auch die Tageszeit in eben so viel gleichmässige Abschnitte einzutheilen. Die Gnomone waren in der That die ersten Zeitmesser, und ihr Gebrauch als Sonnenuhren ward, wie wir sahen, schon von Anixamander in Sparta eingeführt. Dies war also ihr unmittelbar praktischer Gebrauch. Die Schatten der Gnomone waren aber auch das einzige, den Alten zugängliche Mittel, nicht blos die täglichen, sondern auch die jährlichen Standpunkte der Sonne am Himmel, die Sonnenhöhen, zu bestimmen. Die einander entsprechenden Tagesschatten ergaben als ihre gemeinsame Mitte die Mittagslinie[1254] zur Bezeichnung des Standes der Sonne an jedem Mittage. Die Beobachtung der Schatten während der Tag- und Nacht-Gleiche[1255] bestimmte den Himmels-Aequator (ἰσημερινὸς),[1256] d. h.

denjenigen grössten Kreis, welcher die Himmelskugel zwischen Pol und Pol in zwei gleiche Theile theilt, und welchen die Sonne bei ihrer täglichen Bewegung in dieser Zeit am Himmel genau durchläuft, indem zugleich der Horizont den Himmels-Aequator in gleiche Theile schneidet; so dass der Kreisbogen, welchen die Sonne über der Erde während des Tages beschreibt, ihrem nächtlichen unterirdischen Kreisbogen gleich wird, und gerade hierdurch die Gleichheit von Tag und Nacht entsteht. Die Beobachtung der Schatten in den längsten und kürzesten Tagen[1257] ergab die genaue Zeitbestimmung der Sommer- und Winterwenden, und die Kreisbogen der Sonne am Himmel während der Wendetage ergaben die Sommer- und Winter-Wendekreise.[1258] Diese Kreislinien und ihr Verhältniss zu den Himmelspolen gewährten dann die einfachste und früheste Eintheilung der Himmelskugel in Zonen, die uns bereits aus den ersten Zeiten der griechischen Wissenschaft, als von Thales und Anaximander gekannt, berichtet und auch dem Pythagoras ausdrücklich beigelegt wird.[1259] Zugleich bestimmen diese Wendekreise die Lage des Thierkreises, in welchem sich von einem Wendekreise zum anderen die retardirende jährliche Eigenbewegung der Sonne quer über den inneren Raum der Himmels-Hohlkugel hinzieht, und den Winkel, in welchem der Thierkreis den Himmels-Aequator schneidet, mit dessen Auffindung sich schon Anaximander beschäftigte, und dessen genauere Bestimmung dem Pythagoras ebenfalls ausdrücklich beigelegt wird.[1260] Eine alte Nachricht, die den Abstand der Achse des Aequators von der des Thierkreises oder der Ekliptik als die Seite eines 15Eckes, d. h. als 24 Grade betragend, angibt, scheint aus der älteren pythagoreischen Schule herzurühren, da ihre Form wenigstens ganz der mathematisch-geometrischen Auffassungsweise dieser Schule entspricht.[1261] Alle diese Linien waren also mit Hülfe der Gnomonik mathematisch bestimmbar; die

Gnomonik, als nur Zahlen- und Winkel-Verhältnisse von Dreiecken, Kreislinien und Kreisflächen betreffend, war der strengsten mathematischen Ausbildung fähig, und erhielt dieselbe begreiflicher Weise auch frühzeitig, da sie als das einzige Mittel der Zeitmessung bei Tage zugleich von höchster praktischer Wichtigkeit war. Es ist demnach sehr begreiflich, dass sie als eine mathematische Haupt-Disciplin in der pythagoreischen Schule gepflegt wurde.

Die auf die Sonne und den Sonnenlauf bezüglichen Kenntnisse machten also naturgemäss einen sehr bedeutenden Theil der alten Astronomie aus. Ein nicht minder reiches Feld gewährte aber die Beobachtung der Himmelskörper mit eigener Bewegung auch am nächtlichen Himmel. Denn hier konnten die Bewegungen des Mondes und der Planeten an der Himmels-Hohlkugel durch ihr Fortrücken von einem Gestirn zum andern, einem Sternbilde zum andern unmittelbar mit den Augen verfolgt werden, da sie mit derselben, der täglichen Umdrehung um die Erde entgegengesetzten, rückläufigen Eigenbewegung wie die Sonne innerhalb oder in der nächsten Nähe des Thierkreises sichtbar sind.[1262] Unter allen diesen Himmelskörpern fiel der Mond, als der dem Sinnenscheine nach grösseste am meisten auf; seine Bahn innerhalb der Zeichen des Thierkreises vollendet sich am schnellsten, innerhalb eines Zeitraumes von beiläufig 29 Tagen, in einem Mondsmonat. Die verschiedenen Phasen seiner Beleuchtung von einem Neumonde zum andern machen diese seine Umlaufszeit im höchsten Grade auffällig und sein Fortrücken unter den Sternbildern des Thierkreises zeigt dem Auge unmittelbar, dass er innerhalb eines Monates denselben Raum am Himmel durchschreitet, wie die Sonne in einem Jahre;[1263] wie dies in der „heiligen Sage“ des Pythagoras ausdrücklich erwähnt wird.[1054] Aus dem Wechsel seiner Lichtphasen erhellte, dass er von der Sonne beleuchtet werde und deren Licht

wiederstrahle,[1264] wie dies dem Pythagoras[1265] eben so wohl als dem Thales bekannt war; der Eintritt der Monds-Finsternisse nur in der Zeit des Vollmondes und der Sonnen-Finsternisse nur in der Zeit des Neumondes lehrte eben so, dass der Umlauf des Mondes um die Erde ungefähr in derselben Ebene wie die Sonnenbahn Statt finden müsse, da er als Neumond zwischen Sonne und Erde, in Konjunktion stehend, die Sonne verdecken und so eine Sonnen-Finsterniss hervorbringen,[1266] und als Vollmond der Sonne gegenüber und hinter der von der Sonne beleuchteten Erde stehend, in den von der Erde geworfenen Schatten tretend, selber eine Verfinsterung erleiden konnte,[1267] wie dies als Lehre der pythagoreischen Schule ausdrücklich überliefert wird,[1268] und wie auch schon Thales die Sonnen- und Monds-Finsternisse erklärte. Auch die regelmässige Wiederkehr der Sonnen- und Monds-Finsternisse nach einem Zeitraume von **223** Mondsmonaten oder **18** Jahren und **11** Tagen, eine von den alten Aegyptern und Babyloniern aus ihren Jahrhunderte lang fortgesetzten Himmelsbeobachtungen bereits aufgefundene Periode,[1269] musste dem Pythagoras wohl bekannt seyn, da schon Thales seine Sonnen-Finsterniss nur durch die Kenntniss dieser Periode konnte vorausgesagt haben und sich die fragmentarische Nachricht von einem dem Pythagoras zugeschriebenen **60**jährigen Cyklus erhalten hat, welcher also das Dreifache des eben angegebenen wäre. Wie weit die übrigen ebenfalls durch die blosse Beobachtung bemerkbaren Unregelmässigkeiten und Anomalien des Mondlaufes[1270] dem Pythagoras bekannt waren, lässt sich aus Mangel an genaueren Nachrichten nicht bestimmen; jedenfalls aber darf man sich seine astronomischen Kenntnisse von Sonne, Mond und Planeten nicht als allzusehr im Kindesalter befindlich vorstellen, da uns mit ausdrücklicher Berufung auf das orphische Gedicht berichtet wird, dass er jeden dieser Himmelskörper als eine eigne bewohnte Welt von verhältnissmässiger Grösse

wie die Erde[1271] angesehen, und insbesondere den Mond geradezu eine ätherische Erde genannt habe;[1272] wie dies die Verse der heiligen Sage selbst bezeugen.

Dass aber die noch übrigen dem Alterthum bekannten fünf Planeten auch dem Pythagoras ebenfalls schon bekannt gewesen seyen, wird uns in verschiedenen Angaben ausdrücklich überliefert[1246] und erhellt aus der ihm beigelegten Siebenzahl sämmtlicher Planeten: Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter und Saturn; wobei natürlich die Venus je nach ihrer wechselnden Stellung zur Sonne zugleich als Morgenstern und als Abendstern betrachtet wird, eine Identität, die übrigens als eine Lehre des Pythagoras auch noch ausdrücklich erwähnt wird.[1273] Diese Siebenzahl der Planeten, — unter welche nach der Ansichtsweise des gesammten Alterthums Sonne und Mond mit eingerechnet werden, — ist sogar für seine Auffassung eines wichtigen Theiles der Planetenkunde ganz entscheidend. Da nämlich die damalige Himmelsbeobachtung noch ganz auf das blosse Auge beschränkt war, — Fernröhre kannte das gesammte Alterthum nicht, und selbst Werkzeuge zur Winkelmessung waren wie die eigentlichen Wasseruhren erst Erfindungen der ptolemäischen Zeit, — so war diesen ältesten Astronomen das einzige Mittel zur Bestimmung der Gestirn-Abstände noch völlig unzugänglich; dies sind die feineren Winkelmessungen, wie z. B. die genauere Bestimmung des Monds- und Sonnen-Durchmessers, und insbesondere die Beobachtung der Parallaxe, d. h. des verschiedenen Standpunktes, den ein und derselbe Himmelskörper unter den Gestirnen der Himmelshohlkugel einzunehmen scheint, wenn er von verschieden weit aus einander gelegenen Orten der Erde aus betrachtet wird. Im Bestreben, diese Lücke in den astronomischen Kenntnissen auf irgend eine Weise muthmassend auszufüllen, verfiel Pythagoras, durch die Siebenzahl der Planeten veranlasst, auf den Gedanken, eine andere, aus seiner Lieblings-Wissenschaft, der mathe-

matischen Musik, ihm ebenso geläufige Siebenzahl, die Intervalle der sieben Töne in der musikalischen Tonleiter, auf diese Planeten-Siebenzahl zu übertragen, und deren gegenseitige Abstände und Entfernungen im Himmelsraume nach den Verhältnissen der musikalischen Intervalle, nach den ganzen und halben Tönen der Tonleiter muthmasslich anzunehmen.[1274] Und in der That, bei dem gänzlichen Mangel irgend eines anderen sicheren Messungsmittels, musste die Auskunft, welche diese Analogie gewährte, für einen spekulativ-mathematischen Kopf allerdings einen gewissen blendenden Reiz haben, und wir sehen in neuerer Zeit den Gründer der modernen Astronomie, Kepler, zu ganz ähnlichen phantastischen Mitteln greifen, um die Abstände der Planeten zu bestimmen, ehe er selber durch seine grossen Entdeckungen über den Lauf des Planeten Mars die Wissenschaft auf die richtige Fährte brachte. Pythagoras[1275] nahm bei dieser Hypothese den Abstand zwischen Erde und Mond zu **126,000** Stadien an, den vom Monde bis zur Sonne als das Dritthalbfache, also zu **315,000** Stadien; die von der Sonne bis zum Fixstern-Firmament als das Dreifache, also zu **378,000** Stadien; den Gesammt-Abstand von der Erde bis zum Fixstern-Firmament demnach zu **819,000** Stadien. Den Abstand von der Erde bis zum Monde setzte er dem Intervalle eines ganzen Tones gleich; den des Mondes bis zum Merkur, und den des Merkurs bis zur Venus jeden einem halben Tone, also zu **63,000** Stadien, offenbar weil beide Planeten schon für die Beobachtung des blossen Auges als nahe bei einander stehend und zusammengehörig erschienen; von der Venus bis zur Sonne nahm er ein Intervall von anderthalb Tönen an, also zu **189,000** Stadien, wodurch die Sonne auch räumlich in die Mitte der sieben Planeten zu stehen kam; von der Sonne bis zum Mars wieder soviel wie von der Erde zum Monde, d. h. einen Ton; vom Mars bis zum Jupiter, und vom Jupiter bis zum Saturn wieder je einen halben

Ton; vom Saturn bis zum Fixsternhimmel endlich wieder ein Intervall von 1½ Tönen. Diese nach Ton-Intervallen geschätzten Abstände der sieben Planeten sind es nun, welche, wie wir früher schon sahen, den Pythagoras in seiner „Niederfahrt zum Hades“ zur poetischen Fiktion der Sphären-Harmonie veranlassten; welche von den Späteren schwachköpfiger Weise wörtlich genommen nicht wenig dazu beitrug, diese ganze Hypothese, die aus dem Zusammenhange der pythagoreischen Astronomie herausgerissen an sich schon befremdlich und unverständlich genug erscheint, in völligen Unsinn zu verkehren.

Die weiteren Kenntnisse von den Umlaufszeiten[1276] und dem höchst unregelmässigen Laufe der Planeten während ihrer Umlaufszeiten, da sie bei ihrem Zurückweichen durch die Bilder innerhalb und in der nächsten Nähe des Thierkreises bald vorwärts zu gehen, bald still zu stehen, bald sogar wieder in entgegengesetzter Richtung rückwärts zu gehen scheinen,[1277] auch diese Detailkenntnisse waren dem Pythagoras nicht fremd, da die ersten Versuche, diese Unregelmässigkeiten der Planeten-Umläufe begreiflich zu machen und zu erklären, ihm und seiner Schule von den alten Berichterstattern ausdrücklich beigelegt werden.[1278]

Wie wir nämlich bei der Darstellung des Anaximandrischen und Anaximenischen Ideenkreises sahen, hielt das Alterthum die Himmelskörper nicht für im Raume frei schwebend, — obgleich Anaximander sowohl als Pherekydes sich doch die Erde frei schwebend dachten, — sondern glaubte sie von krystallenen, d. h. durchsichtigen Hohlkugeln, Sphären, Firmamenten getragen. Diese Hypothese hatten die alten Himmelskundigen nach Analogie des Fixstern-Himmels gebildet, der von dem Auge als eine Hohlkugel gesehen wird, an deren innerer Seite die Gestirne und Sterngruppen unbeweglich befestigt scheinen. Diese krystallenen, um die Erde sich herumdrehenden Hohlkugeln, sammt

den innerlich an ihnen befestigten Himmelskörpern konnten aber, falls ihre Mittelpunkte mit dem der Erde als dem Mittelpunkte der ganzen Weltkugel identisch waren, nur vollkommene Kreislinien beschreiben. Als solche einfache vollkommene Kreislinien erschienen nun zwar ihre täglichen Umdrehungen um die Erde, keineswegs aber ihre längeren in Monats- und Jahresfristen Statt findenden Eigenbewegungen, die, unbehindert von ihren täglichen Kreis-Umdrehungen von Osten nach Westen, in ganz entgegengesetztem Sinne von Westen nach Osten innerhalb der Sternbilder des Thierkreises Statt fanden; und zwar in ungleichen, abwechselnden Zeiträumen, wie bei Sonne und Mond, oder gar mit wechselndem Stillstehen, Vor- und Rückwärtsschreiten, wie bei den oberhalb der Sonne stehenden höheren Planeten. Wie diese unregelmässigen Bewegungen mit der Vorstellung von den kreis- und kugelrunden Planeten-Sphären in Uebereinstimmung gebracht werden könnten, war also ein weiteres Problem, an dessen Lösung die alten Sternkundigen unter den Pythagoreern,[1278] von denen diese Untersuchungen nach der ausdrücklichen Erklärung des Berichterstatters[1278] ausgingen, viele Mühe wandten; ohne doch zu einem ganz genügenden Ergebnisse gelangen zu können.

Die unregelmässigen Bewegungen von Sonne und Mond, die in ihren Umlaufszeiten eintretenden Verzögerungen und Beschleunigungen, d. h. die Anomalien, die Accelerationen und Retardationen des Mondlaufes während eines Monates, und die während eines Jahres bemerkbaren Ungleichheiten des Sonnenlaufes, welche die ungleiche Dauer der Jahreszeiten hervorbrachten, schienen sich durch die Annahme erklären zu lassen, dass die Mittelpunkte ihrer Sphären nicht in dem Mittelpunkte der Erde, sondern ausserhalb desselben lägen, dass diese Sphären excentrisch wären, wodurch sie auf der einen Seite der Erde näher, auf der anderen der Erde ferner

stünden; in der Erdnähe, innerhalb deren ihre ungleich abstehenden Sphären ihren kleineren Theil umdrehten, mussten sie sich dann schneller, in der Erdferne aber, wo sie den grösseren Theil ihrer Sphären umzudrehen hatten, langsamer zu bewegen scheinen. Dies war die Hypothese der Excentricität.[1279]

Diese Hypothese schien nun wohl zur Noth hinreichend, um die ungleichen bald langsameren und bald schnelleren Bewegungen des Sonnen- und Mondlaufes begreiflich zu machen, keineswegs aber genügend um die weit zusammengesetzteren, bald vor-, bald rückläufigen, bald ganz stillstehenden Planetenbahnen zu erklären. Indem man nun an der Vorstellung von krystallenen Sphären immer festhielt,[1280] so bildete man diese Hypothese dahin aus, dass man auf diesen Sphären wiederum andere kleinere sich rotirend bewegen liess, an deren innerer Seite man sich die Himmelskörper befestigt dachte. Durch die Umdrehung der grösseren Sphäre, auf der man sich jene kleinere mit sammt dem Himmelskörper rotirend dachte, glaubte man nun die tägliche Kreisbewegung des Himmelskörpers, und durch das unterdessen auf dieser grösseren Sphäre ununterbrochen weitergehende Fortrollen der kleineren, den Himmelskörper unmittelbar tragenden, glaubte man den unregelmässigen länger dauernden: monatlichen, jährigen oder mehrjährigen innerhalb des Thierkreises erklären zu können. Und in der That denkt man sich auf der grösseren Sphäre diese kleinere, an welcher der Himmelskörper befestigt ist, wie ein Rad um seine Achse fortrollen, so muss der Himmelskörper für das auf der Erde in dem Mittelpunkte der grösseren Sphäre befindliche Auge, sich schneller vorwärts bewegen, wenn er sich auf der oberen Seite der rotirenden Sphäre befindet; dann, wenn er bei fortgehender Bewegung der rotirenden Sphäre auf die herunter sich drehende Seite gelangt, still zu stehen scheinen; dann, wenn er an der unteren Seite

der immer sich fortdrehenden Sphäre befindlich ist, rückwärts zu gehen; dann beim Wiederhinaufsteigen auf's Neue still zu stehen; — dann, wieder auf die obere Seite angelangt, auf's Neue rascher vorwärts zu gehen scheinen u. s. w. u. s. w. Dies ist also die im Alterthume allgemein angenommene Hypothese von den über die Oberfläche einer grösseren Sphäre radartig sich bewegenden kleineren Sphären, den Epicykeln, welche die unregelmässige bald vor-, bald rückläufige, bald ganz stille stehende Bewegung der Planeten im Allgemeinen ganz wohl begreiflich machte.[1281] Die Schwierigkeiten dieser an sich schon wenig natürlichen Hypothese zeigten sich aber, als man anfing das genauere Detail der Planetenbahnen durch sie erklären zu wollen; die hierzu nöthigen Hülfs-Epicyklen wuchsen dabei so an, und die Hypothese wurde, wie jede unrichtige Hypothese, bei weiterer Entwickelung so zusammengesetzt, dass Eudoxus zur Erklärung der sieben Planetenbahnen **26**, Kalippus **33**, und Aristoteles gar, mit einer ihn als gelehrten, aber nicht genialen Denker charakterisirenden Diftelei **55** Sphären und Epicyklen glaubte annehmen zu müssen.[1282]

Neben dieser künstlichen und bei ihrer weiteren Ausbildung immer mehr verkünstelten Hypothese, welche im Alterthume, wie gewöhnlich und zu allen Zeiten der gelehrte Unsinn, die meisten Anhänger hatte, fand sich aber auch schon in der ältesten pythagoreischen Schule eine andere, wahrhaft geniale Erklärungsweise, welche den einzig richtigen Weg einschlug, um das zusammengesetzte Gewirre der scheinbaren Himmelsbewegungen in seine wahren Elemente zu zerlegen, und so zur Lösung des verwickelten Problems der Planetenbahnen zu führen; ja welche, weiter ausgebildet und in ihren Konsequenzen verfolgt, wie dies bereits im Alterthume, und zwar schon im nächsten Jahrhunderte nach Aristoteles durch einen scharfsinnigen Kopf, Aristarch von Samos, wirklich geschah, schon in jenen frühen Zeiten zu dem erst anderthalb Jahrtausende später von Kopernikus wieder aufgestellten Weltsysteme geführt hätte, wenn Aristarch's Zeitgenossen für seine Ansichten reif genug gewesen wären. Diese einzig richtige Erklärungsweise ging von der Idee aus: einen Theil der Himmelsbewegungen als blos scheinbare, von dem eigentlich bewegten Gegenstande auf die Sehobjekte übertragene Bewegungen aufzufassen; wie wir, auf irgend eine Weise rasch fortbewegt, unsere eigene Bewegung unwillkürlich auf die äussere Umgebung übertragen, indem wir diese mit der Schnelligkeit unserer eigenen Bewegung in entgegengesetzter Richtung an uns vorbeieilen sehen. Von dieser Grundansicht ausgehend, die wir schon bei einem Mathematiker der unmittelbar nach-aristotelischen Zeit, bei Euklid, in einzelnen Hauptsätzen ausgesprochen finden,[1283] lag es nahe, zunächst die allgemeine **24**stündige Bewegung des Himmelsgewölbes mit sämmtlichen Gestirnen und Himmelskörpern: Sonne, Mond und Planeten, als eine solche übertragene, nur scheinbare Bewegung zu betrachten und sie als eine Wirkung unserer eigenen irdischen Bewegung zu erklären, und demgemäss nach des Aristoteles Bericht der Erde eine in **24** Stunden vor sich gehende Kreisbewegung, also eine Umdrehung um ihre eigene Achse zuzuschreiben, durch welche Kreisbewegung der Wechsel von Tag und Nacht hervorgebracht werde.[1284] Dass aber diese Bewegung der Erde durchaus eine Achsendrehung seyn muss, kann nur einem in der Astronomie ganz Unkundigen entgehen, weil bei keiner anderen Bewegung der Wechsel von Tag und Nacht hätte Statt finden können. Nahm man aber eine Achsendrehung der Erde an, so konnte man die tägliche Umdrehung der Fixsternsphäre nicht als eine selbstständige Bewegung des Himmelsgewölbes betrachten, sondern musste sie als eine blos scheinbare, durch die Achsendrehung der Erde hervorgebrachte ansehen. Wenn man, als man

diesen Gedanken fasste, natürlich auch noch weit davon entfernt war, der Erde ausser dieser Achsendrehung auch noch eine weitere Eigenbewegung, eine wirkliche Orts-Veränderung zuzuschreiben, um auf diese Weise auch die Eigenbewegung der Sonne in eine blos scheinbare übertragene Bewegung aufzulösen — wie dies Aristarch von Samos wirklich that, indem er lehrte, dass die Erde sich nicht blos um ihre Achse drehe, sondern sich auch um die selber stillstehende Sonne im Kreise bewege; — wenn man also auch die Erde unverrückt den Mittelpunkt des Weltalles einnehmen liess, so war doch hiermit für das wahre Verständniss der Himmelsbewegungen schon ein sehr bedeutender Schritt gethan. Denn da nun die tägliche Achsendrehung der gesammten Weltkugel und aller in ihr befindlichen Himmelskörper als eine nur scheinbare und übertragene Bewegung wegfiel und auf die Achsendrehung der Erde zurückgeführt wurde, so blieb den Himmelskörpern nur noch die Eigenbewegung ihrer längeren Umlaufszeiten innerhalb des Thierkreises übrig, und das zu lösende Problem der Unregelmässigkeit der Planetenbahnen war somit schon bedeutend vereinfacht, und seiner richtigen Erklärung durch die Eigenbewegung der Erde um die Sonne, wie sie von Aristarch im Alterthume wirklich schon angenommen wurde,[1285] um Vieles näher geführt. Es lässt sich sehr wohl begreifen, mit welcher blitzartigen Lebendigkeit eine so einfache, so klare und doch so grossartige Idee, die mit Einem Male so viele fast unlösbare Schwierigkeiten beseitigte, im Kopfe ihres Urhebers zündete, und sie ist eines so scharfsinnigen Mannes wie des Pythagoras im höchsten Grade würdig. Denn da sie in der ältesten pythagoreischen Schule schon vorhanden war, und als ihre Urheber bald Philolaos, bald Hiketas und Ekphantus,[1286] unmittelbare Schüler des Pythagoras, namhaft gemacht werden, so wird ihre erste Anregung doch wohl auf

Pythagoras selbst zurückzuführen seyn. Zugleich aber begreift sich eben so leicht, dass eine Ansicht, welche mit der ganzen vorhandenen Weltanschauung im Gegensatze stand, — welche, auf die blosse Achsendrehung der Erde beschränkt, die sämmtlichen Schwierigkeiten der Himmelsbewegungen doch nicht hob, — und deren konsequente Fortbildung zur Vorstellung von einer Eigenbewegung der Erde im Raume um die Sonne, einer eigentlichen Orts-Veränderung, die Erkenntnissmittel der damaligen Wissenschaft überstieg, — dass eine solche Ansicht von Pythagoras selbst nur als eine immerhin mögliche, aber kühne und den bisherigen Vorstellungen widersprechende Hypothese mag betrachtet worden seyn, die er nicht als eine wirkliche und beweisbare Lehre, sondern nur als einen dem andern Erklärungsversuche durch die Excentricität der Sphären und die Epicykeln gleichberechtigten aufzustellen sich getraute. Dieses oder ein ähnliches Verhältniss zwischen beiden Ansichtsweisen muss stattgefunden haben, da uns beide schon als in der ältesten pythagoreischen Schule gepflegt überliefert werden, und wir namentlich diese letztere schon älteren Mitgliedern der pythagoreischen Schule, wie z. B. dem Hiketas von Syrakus, dem Ekphantus und dem Philolaos ausdrücklich beigelegt finden.[1286]

Und hier an diesen Theil des astronomischen Ideenkreises knüpft sich nun eine andere mathematische Disciplin, die Optik, an, welche schon in der ältesten pythagoreischen Schule muss gepflegt worden seyn. Denn es wird den Pythagoreern eine ganz eigenthümliche, und unserer jetzt herrschenden ganz entgegengesetzte Theorie vom Sehen beigelegt, welche von den Geometern angenommen und weiter ausgebildet worden sey, und nach welcher die Sehstrahlen vom Auge aus nach den Sehobjekten hingehen und dieselben wie beim Angreifen mit den Händen gleichsam betasten und erfassen und so dem Auge ihr Bild gewähren sollen.[1287] Liest

man diese Nachricht zum ersten Male zusammenhangslos, wie sie überliefert wird, in den Quellen, so weiss man so gut wie gar Nichts mit ihr anzufangen; man versteht sie selbst nicht recht und begreift noch weniger, wie Pythagoras eigentlich zu dieser ganzen optischen Wissenschaft gekommen seyn soll. Studirt man aber dann, ausgerüstet mit einer zusammenhängenden Kenntniss des wissenschaftlichen Ideenkreises in der pythagoreischen Schule, so wie er bisher dargestellt wurde, eine der mathematischen Optiken des Alterthums, wie z. B. die des Euklid, welche wie die gesammte euklidische Mathematik aus der pythagoreischen Schule hervorgegangen ist, so erhält man nach und nach Licht. Denn nun findet man nicht blos die dem Pythagoras beigelegten, und von ihm, den alten Nachrichten zufolge, auf die Mathematiker übergegangenen allgemeinen Grundansichten von der Natur des Sehens als einem Herausgehen der Sehstrahlen aus dem Auge, und der dadurch bedingten Zurückwerfung der Sehstrahlen durch die Sehobjekte etc. hier bei diesem Mathematiker wieder,[1288] sondern auch, in allgemeiner, streng mathematisch gehaltener Form, die sämmtlichen, eben bei den Hypothesen der excentrischen Sphären und Epicykeln, der Achsendrehung der Erde und ihrer Eigenbewegung zur Erklärung der sichtbaren Himmelserscheinungen angewandten speciellen Sehgesetze: von der scheinbaren Veränderung und Verschiebung der Figuren, der Linien, Kreis- und Kugelflächen, welche sie von einem bestimmten Standpunkte aus, unter einem bestimmten Winkel betrachtet, erleiden, wie z. B. ein Kreis als gerade Linie erscheinen kann[1289] (bei den Planetenbahnen); wie Kugeln von der nöthigen Entfernung aus betrachtet als Flächen erscheinen[1290] (Sonne und Mond von der Erde aus gesehen); von der scheinbaren Grösse der Gegenstände je nach dem Maasse ihrer Entfernung[1291] (wie z. B. der Sonne und des Mondes;) u. s. w. u. s. w. Ja sogar die Fundamental-

Sätze von der Uebertragung der Bewegung des Sehenden auf die gesehenen Gegenstände, auf welcher die Erklärung eines grossen Theiles der Himmelsbewegungen als blos scheinbarer, und in Folge davon das ganze moderne Weltsystem beruht, findet man zu seiner nicht geringen Ueberraschung in dieser euklidischen Optik den Grundzügen nach schon vor.[1292] Es ist also klar, wie die Optik der Alten ganz im Dienste der Astronomie entstand, und sich als Hülfswissenschaft auf's Engste an die Astronomie anschloss, indem man versuchte, sich von dem, was man unmittelbar am Himmel sah, eine mathematisch genaue Rechenschaft zu geben, und von dem Sinnenscheine aus den Gesetzen des Sehens auf die wirkliche Natur der Erscheinungen zu schliessen.

Nun erhält also auch diese Wissenschaft ihr Verständniss, und das für den ersten Augenblick so Befremdende, sie unter den von Pythagoras gepflegten mathematichen Wissenschaften zu finden, verliert sich gänzlich. Es bestätigt sich dabei, was die Alten angeben, dass Pythagoras der Urheber einer von den meisten alten Mathematikern und Astronomen angenommenen Theorie des Sehens ist, welche der modernen, jetzt allgemein herrschenden geradezu entgegensteht, und uns im Anfange nicht wenig befremdet. Nach der jetzt herrschenden Ansicht gehen die Lichtstrahlen, durch welche wir die Dinge sehen, von den Gegenständen aus und vereinigen sich in unserem Auge, so dass die Lichtstrahlen einen Kegel bilden, dessen Basis der gesehene Gegenstand ist und dessen Spitze in unserm Auge endet. Nach Pythagoras dagegen gehen die Sehstrahlen vom Auge als von einem Punkte aus, und erweitern sich zu einem Kegel, der die Fläche des zu sehenden Gegenstandes umfasst, also auch den gesehenen Gegenstand zur Basis hat. Das Ausgehen der Sehstrahlen vom Auge, die Annahme einer rein subjektiven Entstehung des Sehens ist das

Charakteristische für diese Auffassungsweise. Ihr steht dann die des Demokrit[1293] entgegen, welche später von den Epikuräern angenommen wurde, wonach in Uebereinstimmung mit unserer heutigen Ansichtsweise die Lichtstrahlen, förmliche Bilder der Gegenstände in sich schliessend, von den Sehobjekten ausströmen und von diesen erst in die Augen gelangen: die Annahme einer rein objektiven Entstehung des Sehens. Beide Auffassungsweisen: die subjektive und die objektive, vereinigt dann Plato[1294] und erklärt das Sehen durch das Ausgehen von Sehstrahlen aus dem Auge und ihrem Zusammentreffen mit den aus den Dingen ausstrahlenden Lichtbildern. So sieht man also wie auch hier naturgemässe Fortbildung eines wissenschaftlichen Ideenkreises Statt findet, und durch diese Kenntniss der historischen Entwicklung werden die fragmentarisch überlieferten Nachrichten erst verständlich. Die pythagoreische Auffassungsweise findet sich nun nicht blos bei den Pythagoreern, sondern auch bei Empedokles, bei Euklid und den meisten alten Astronomen wieder, und ward offenbar durch die angestrengtere Thätigkeit veranlasst, die das Auge anwenden muss, um entferntere Gegenstände scharf und klar zu sehen, indem es mit seinen Sehstrahlen auf das Sehobjekt gleichsam eindringt und sich zu dem entfernten Gegenstande selbst versetzt. Wir bei unserem durch Sehwerkzeuge aller Art unterstützten Sehen können uns passiver verhalten und die Lichtstrahlen ruhig in unser Auge aufnehmen; die Alten dagegen, welche bei ihren Beobachtungen auf das blosse Auge beschränkt waren, mussten begreiflicher Weise eine grössere Anstrengung beim Sehen anwenden, und ihr Auge mochte dadurch geschärfter und selbstthätiger werden und die mangelnden Instrumente durch schärferes Eindringen zu ersetzen suchen.

An diese Gruppe astronomischer Wissenschaften schloss sich nun die, ausdrücklichen Nachrichten zu Folge,

auch von Pythagoras gepflegte Erdkunde, Geographie an, deren mathematische Grundlagen ohnehin der mathematischen Astronomie, der Sphärik, naturgemäss entnommen sind. Denn da nach dem Sinnenschein und der allgemein herrschenden Vorstellung der Alten das Centrum der Weltkugel mit dem Centrum der Erde,[1295] und die Achse der Himmelshohlkugel mit der Erdachse zusammenfällt, also auch die Himmelspole den Erdpolen entsprechen, so war es natürlich auch die übrigen Haupt-Eintheilungen der Himmelskugel, insbesondere die fünf durch den Sonnenlauf abgegränzten Himmelszonen, auf die Erde zu übertragen. Dem Pythagoras wird nun diese Eintheilung der Erde in fünf Zonen von den Quellen wirklich zugeschrieben,[1296] und zugleich wird, was sich aus dieser Eintheilung schon von selbst ergibt, auch noch ausdrücklich berichtet, dass Pythagoras die Erde gleich den übrigen Himmelskörpern für eine Kugel hielt, und dass er diese Erdkugel die Mitte des Weltraumes einnehmen liess.[1297] Es ist dies ein Satz, der sich eigentlich von selbst versteht; denn es ist ja die Grundlage der gesammten alten Weltanschauung, der Fundamentalsatz und Angelpunkt der alten Astronomie, ja des gesammten philosophischen und selbst religiösen Ideenkreises: dass die Erde in dem Mittelpunkte der Welt liege, oder schärfer ausgedrückt, dass das Centrum der Erde zugleich das Centrum der Weltkugel sey. Die ganze Planetenlehre der Alten beruht, wie wir sahen, auf dieser Grund-Anschauung, denn die ungleichen Abstände der Planeten und insbesondere der Sonne, ihre Erdnähen und Erdfernen, werden gerade dadurch erklärt, dass die Mittelpunkte ihrer Sphären mit dem Mittelpunkte der Erde und der Weltkugel nicht zusammenfallen, dass sie in Bezug auf das Erd- und Welt-Centrum excentrisch seyen, und in ihrem Laufe daher der Erde bald näher und bald ferner. Nur der einzige Aristarch wagte es, die Sonne in das Centrum

der Welt zu setzen und die Erde sich rotirend um die Sonne bewegen zu lassen, wie dies die Grund-Annahme des Kopernikanischen Systems ist; aber wir sahen auch, dass Aristarch mit seiner genialen Ansicht ganz allein steht und die Zustimmung des Alterthums nicht erlangte, gerade weil seine kühne Neuerung der Grundvorstellung der alten Weltanschauung: dass die Erde im Mittelpunkte der Welt liege, zu widersprechen wagte. Euklid stellt daher an die Spitze seiner Sphärik ausdrücklich den Satz:[1298] dass die Erde in der Mitte der Welt liege und in Bezug auf die Weltkugel die Stelle des Centrums einnehme. Die Auffassung sämmtlicher Himmels-Erscheinungen geht von dieser Grundvorstellung aus, denn die Bewegung der Fixsterne in kreisförmigen Parallelen am Innern der hohlen Himmelskugel ist, nach des Euklid eignen Worten[1299] nur möglich, wenn der Sehpunkt, der Standpunkt des Auges, von der Himmels-Peripherie überall gleich weit absteht, d. h. in dem Centrum der Welt befindlich ist. Und zwar sagt dies derselbe Euklid, welcher, wie wir sahen, die ersten Grundlehren von der übertragenen Bewegung aufstellt, der also selber die Vorstellung von der Achsendrehung der Erde angenommen hatte; denn es ist für die Stellung der Erde im Centrum der Welt völlig gleichgültig, ob sie als ruhend oder um ihre eigene Achse rotirend gedacht wird. Wenn also nach Aristoteles[1284] die Pythagoreer lehrten: der Mittelpunkt der Welt werde von einem Centralfeuer eingenommen und die Erde, zur Zahl der übrigen himmlischen Weltkörper, der Sterne gehörend, drehe sich um den vom Centralfeuer eingenommenen Mittelpunkt der Welt in einer Kreisbewegung herum, durch welche der Wechsel von Tag und Nacht entstehe, so kann, aus den angegebenen Sachgründen, der Sinn dieser Nachricht nur der sein: die Pythagoreer hätten die Erde für eine Hohlkugel erklärt, deren Mitte, das Welt-

Centrum, von einem Centralfeuer eingenommen werde, um welches sich die Erde mit einer den Wechsel von Tag und Nacht hervorbringenden Achsendrehung herumbewege. Wenn dann auch der Erdkörper, die Erdmasse selbst, den Mittelpunkt der Welt nicht körperlich ausfüllt, eben weil sie eine Hohlkugel ist, und ihr Centrum, — denn ja auch als Hohlkugel hat sie ein Centrum, — von dem Centralfeuer ausgefüllt ist, so ändert das doch begreiflicher Weise ihre Stellung in der Mitte der Welt nicht im Mindesten; ihr Centrum fällt nichts desto weniger immer noch mit dem Centrum der Welt zusammen. Mit dieser einzig richtigen, weil einzig möglichen und in der Natur der Sache mit zwingender Nothwendigkeit begründeten Ansichtsweise stimmen nun alle überlieferten Nachrichten auf's Beste überein; jede andere Auffassung, welche die ganze Erdkugel aus dem Centrum der Welt heraushebt und ihr eine Kreisbewegung ohne Achsendrehung um das Welt-Centrum beilegen will, ist sachlich unmöglich, weil sie den astronomischen Erscheinungen widerspricht, und historisch unbegründet, weil sie von den Quellen nirgends berichtet wird, hervorgegangen lediglich aus Missverständniss.

Auf die Annahme eines solchen Centralfeuers im Innern der Erde war Pythagoras offenbar durch die Ausbrüche der feuerspeienden Berge und die übrigen vulkanischen Erscheinungen in seiner nächsten Umgebung geführt worden, — denn wenn auch der Vesuv um diese Zeit ruhte, so waren doch der Aetna und die Vulkane der Liparischen Inseln in unausgesetzter Thätigkeit. Pythagoras kam also zu seiner Hypothese ganz auf demselben Wege und aus denselben Gründen, welche auch unsere modernen Geologen zu derselben Hypothese mit geringen Modifikationen zurückgeführt haben; denn auch sie schreiben der Erde nur eine verhältnissmässig dünne starre und feste Rinde zu, und lassen das Innere der Erde von einer flüssigen glühenden

Masse erfüllt sein, deren Wallungen die Eruptionen unserer feuerspeienden Berge hervorbringt und unsere Erdrinde in Krämpfen erzittern macht. Alle solche Hypothesen liegen in der Natur der Sache, kehren in den verschiedenen Perioden der wissenschaftlichen Ausbildung in veränderter, dem erhöhten Wissensstande angemessener Form wieder zurück, und sind also bei ihrem ersten Auftreten in der Wissenschaft nur mit etwas gesundem Menschen-Verstande und einiger Sachkenntniss aufzufassen, um auch in dieser ihrer unvollkommenen Form begreiflich zu werden.

Pythagoras theilt diese Hohlkugel in zwei Hälften: in die Erde (γῆ) und in die ihr entgegengesetzte von den Antipoden bewohnte Gegenerde (ἀντίχθων),[1300] offenbar weil beide Hälften im Innern durch das im Mittelpunkte befindliche Centralfeuer von einander geschieden, und auch auf ihrer Oberfläche durch keinerlei wenigstens den Griechen dieser Zeit bekannten Verkehr mit einander verbunden waren, sich also ganz isolirt gegenüber standen. Bewohnbar muss sich Pythagoras aber auch die Gegenerde gedacht haben, da er die Erdkugel rings um bewohnt betrachtet, und ihm die Vorstellung von Antipoden ausdrücklich beigelegt wird.[1301] Alles dies sind also durchaus keine Kindheits-Vorstellungen mehr, sondern sie setzen im Gegentheil schon einen gereifteren Zustand der geographischen Wissenschaft voraus, wie dieser seit deren Anfängen unter Anaximander naturgemäss zu erwarten ist, wenn auch unsere kärglichen fragmentarischen Nachrichten uns den allgemeineren wissenschaftlichen Kulturgang nur errathen lassen. Aber nicht blos die mathematische und physische Geographie wurde von Pythagoras gepflegt, sondern auch die beschreibende Erd- und Länder-Kunde im Speciellen, wie dies für einen so weit gereisten Mann sehr natürlich ist; denn es wird ausdrücklich berichtet, dass er während seines Aufenthaltes in Tarent eine eherne Erdtafel entworfen habe.[1302] Pythagoras bildete also die von Anaximander gegründete Geographie in allen ihren

Theilen weiter aus, offenbar nach dessen Vorgange und mit Bezugnahme auf dessen Arbeiten; denn es ist überhaupt kein Grund vorhanden daran zu zweifeln, dass ihm die Arbeiten seiner Vorgänger bekannt gewesen.

An diesen Kreis vorzugsweise mathematischer Disciplinen, welche alle entweder als Theile oder als Hülfswissenschaften oder als Anwendungen mit der Astronomie zusammenhingen, reihte sich nun auch eine eigentliche Naturlehre an, ein Ideenkreis über die innere Beschaffenheit und die Wesens-Eigenschaften des Weltalles, welcher die Keime der späteren physikalischen und physiologischen, naturhistorischen und psychologischen Wissenschaften in sich schloss. Auch über diesen Theil der pythagoreischen Lehre sind die Nachrichten abgerissen und unzusammenhängend, sie gewähren aber demungeachtet, in ihrem inneren Zusammenhang aufgefasst und von den Missverständnissen der historischen Unkunde gesäubert, ein in sich sehr wohlgeordnetes Gesammtbild, welches die pythagoreische Naturlehre in einer sehr überraschenden und von den Neueren gar nicht geahnten Schärfe und Klarheit darstellt.

Nichtsdestoweniger scheint dieser Theil des pythagoreischen Ideenkreises nicht so entwickelt gewesen zu seyn, als der eigentlich und streng mathematische, welcher, wie wir sahen, von Pythagoras mit Vorliebe gepflegt wurde, während dagegen bei seinen unmittelbaren Nachfolgern, z. B. bei Empedokles, der physiologische Ideenkreis sehr vorwiegt. Es ist dies dieselbe Verschiedenheit der geistigen Richtung, welche auch noch heute die Naturwissenschaft in zwei ziemlich getrennte Lager theilt: das eine, welches die vorzugsweise mathematischen, und das andere, welches die vorzugsweise physiologischen Studien umfasst. Dieser Unterschied beruht offenbar zum Theil auf verschiedenen geistigen Anlagen, denn es ist wohl etwas selten oder nie Vorkommendes, dass Jemand zugleich grosser Mathematiker und Physiolog sey; beiden Wissensgebieten liegen ganz

verschiedene Erscheinungsgebiete zu Grunde: dem mathematischen, das der festbegränzten, durch Zahl und Maass geregelten Form und Bewegung, dem physiologischen, das des freieren, in feste mathematische Gesetze, für den oberflächlichen Anblick wenigstens, sich nicht fügenden, materiellen und geistigen Lebens; es ist daher sehr gut begreiflich, dass beide Gebiete auch eine verschiedene geistige Begabung zu ihrer richtigen Auffassungsweise voraussetzen. Zum Theil liegt aber auch der Grund zur Vorliebe für eines oder das andere dieser Gebiete in den Lebensstellungen und den äusseren Berufsthätigkeiten; wie denn die Aerzte, deren praktische Thätigkeit ja ganz auf die Heilung der Krankheiten, der gestörten Lebensfunktionen gerichtet ist, durch ihre täglichen Beschäftigungen von selbst auf das physiologische Gebiet, auf das Gebiet der Lebenserscheinungen überhaupt, hingewiesen werden. Der weitere Anhängerkreis des Pythagoras bestand aber, wie wir sahen, gerade auch aus Aerzten, den Mitgliedern der krotonischen, von Demokedes gegründeten Aerzteschule, und Empedokles war selber Arzt und in der krotonischen Schule gebildet. Die Beschäftigung mit dem abstrakten mathematischen Wissen setzt dagegen eine den unmittelbar praktischen Interessen abgewandte Lebensrichtung voraus und eine Lebensstellung, welche, wie dies Aristoteles von dem ägyptischen Priesterstande, dem ältesten Gründer und Pfleger der Mathematik, mit Recht bemerkte, eine für wissenschaftliche Beschäftigungen nothwendige freie Musse gewährt; eine Lebensstellung, wie Pythagoras sie durch die ganze Organisation seiner Schule für sich und seine Schüler bezweckte, indem er sich vom städtischen Leben entfernte, und in die stille Ruhe eines Landsitzes zurückzog. Nur Männer des höheren Lehrerstandes, denen das mathematische Studium, nicht aber das Lehren der mathematischen Elemente Lebensberuf ist, Liebhaber aus den höheren unabhängigen Kreisen, Besitzer eines selbstständigen Vermögens oder wohldotirter Pfründen, und nicht

einmal immer die beobachtenden praktischen Astronomen, sind daher die Pfleger und Weiterbildner der höheren spekulativen Mathematik, und ein Mathematiker, welcher dieser äusseren Lebens-Bedingungen entbehrt, wird leicht ein Märtyrer seiner Wissenschaft.

Demgemäss sehen wir daher auch unter den Männern, welche man gewöhnlich und bereits im Alterthum [1303] unter dem gemeinsamen Namen der Pythagoreer unterschiedslos unter Einen Hut bringt, diese beiden Richtungen schon sogleich vom Beginn der pythagoreischen Schule an, getrennt neben einander bestehen. Bei denjenigen Denkern, welche unmittelbar aus der krotonischen Aerzteschule hervorgehen, bei den ältesten Pythagoreern, wie z. B. bei Alkmäon und Empedokles, sehen wir die physiologischen Anschauungen und Ideenreihen vorzugsweise ausgebildet, das mathematisch astronomische Wissen dagegen zurücktretend, während von der engeren pythagoreischen Schule, von den Pythagorikern, bei denen die Heilkunde gar keinen Theil des eigentlichen Studienkreises ausmachte, der physiologische Ideenkreis zurücktritt und dagegen die mathematischen Wissenschaften so vorwiegend betrieben wurden, dass man das gesammte mathematisch-astronomische Wissen der Griechen als aus dieser engeren pythagoreischen Schule herstammend betrachten muss. Erst die späteren Pythagoreer, hervorgegangen aus der von Hippasos in Kroton nach Verjagung des Pythagoras gegründeten, und von Philolaos, wie es scheint, zunächst in Heraklea fortgepflanzten Schule, vereinigten beide Richtungen, indem sie die Mathematik, welche sich Hippasos vor seiner Ausstossung sammt der ganzen übrigen pythagoreischen Elementarbildung unter Pythagoras selbst angeeignet hatte, mit der physiologischen Zahlenlehre des Telauges verbanden, wobei diese letztere nach und nach eine völlige Umbildung erfuhr, wie wir dies später genauer sehen werden. Die Lehrunterschiede dieser Schulen sind also den Nachrichten gemäss wohl zu trennen, und das

gänzliche Uebersehen derselben trug nicht wenig zum Chaos der bisherigen Darstellungen bei.

Zum völligen Verständnisse dieser Verschiedenheit zwischen Pythagorikern und Pythagoreern darf man zugleich nicht ausser Acht lassen, dass in beiden Schulen die Naturlehre nothwendig von ganz verschiedenen Grundbegriffen ausgehen musste, da sie sich in beiden Schulen naturgemäss auf den Gottesbegriff und die mit ihm verbundene Schöpfungs-Theorie stützte, beide Grundlehren aber in beiden Schulen, wie schon bemerkt wurde, ganz verschieden waren. Denn in der krotonischen Aerzteschule und bei den Pythagoreern herrschte die zoroastrische Lehre, die Lehre von der Urgottheit als der gränzenlosen räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit der (Zaruana akarana), den von ihr hervorgebrachten zwei entgegengesetzten Principien, dem guten und dem bösen, dem Lichte und der Finsterniss (Ormuzd und Ariman), und der von beiden entgegengesetzten Principien im Kampfe mit einander hervorgebrachten Schöpfung: also der Monotheismus mit dem Dualismus der untergeordneten Principien und einer eigentlichen Schöpfungslehre; in der engeren pythagoreischen Schule dagegen, bei den Pythagorikern, herrschte die ägyptische Viereinigkeits-Lehre, die Lehre von der Tetraktys der göttlichen Urwesen, und von dem Hervorgehen der Welt aus der Substanz dieser Tetraktys, also eine strenge Emanationslehre, wie man gewöhnt ist diesen Begriff zu bezeichnen. Dieser Unterschied in dem Lehrbegriffe beider Schulen, der Pythagoriker und der Pythagoreer, ist aber so durchaus wesentlich, dass z. B. gerade die Entstehung und Ausbildung der so wenig verstandenen Zahlensymbolik ganz von diesem Unterschiede abhängt. Aus den ägyptischen Grundbegriffen von einer viereinigen Urgottheit, einer Tetraktys, und von einer Emanation der Welt aus dieser Tetraktys, hervorgegangen, — und aus einer anderen Gottheits- und Weltentstehungs-

Lehre hätte sie gar nicht hervorgehen können, — erhielt sie ihre Umbildung durch den Einfluss der zoroastrischen Lehre von der Schöpfung dieser sinnlichen Welt nach dem Vorbilde einer höheren, geistigen; eine Vorstellung, welche dem ägyptischen Ideenkreise gänzlich fremd ist.

Rücksichtlich der Neueren versteht es sich fast von selbst, dass sie von diesem wichtigen Unterschiede, — wie von so vielem Andern, — nicht die entfernteste Ahnung haben; aber auch bei den Alten fanden Verwechslungen und Vermengungen beider Ideenkreise Statt, und bringen Irrthümer und Missverständnisse hervor. Selbst Aristoteles gibt durch die vage Unbestimmtheit seiner Berichte und Urtheile wenigstens Veranlassung zu solchen Missverständnissen. Wirkliche Irrthümer und Unrichtigkeiten kommen aber bei den Späteren, insbesondere bei den Neuplatonikern, vielfach vor; denn ihnen Allen war der Lehrbegriff der Pythagoreer, der zoroastrisch-dualistische, als der in die platonische Schule übergegangene und nicht minder von der späteren neuplatonischen Schule angenommene, bei weitem vertrauter und handlicher, als der der Pythagoriker, der im früheren Alterthume in grösseren Kreisen unbekannt, ausschliessliches Eigenthum der engeren pythagoreischen Schule war, und erst zu den Zeiten des Aristoteles mit dem Untergange der Schule den gelehrten Kreisen zugänglich wurde. Alle diese Irrthümer und Missverständnisse gehen aber davon aus, dass man die beiden ersten Urwesen der ägyptisch-pythagoreischen Tetraktys: den Aether, den Urgeist, und die Materie, mit den zoroastrischen entgegengesetzten Principien: dem Licht und der Finsterniss, dem Guten und dem Bösen, gleichstellte und so den Dualismus in die pythagoreische Lehre selbst hineinzulegen versuchte.[1304] Diese Vereinigungs-Versuche rühren aber schon von den älteren Pythagoreern her; denn zu des Aristoteles Zeit war jene dualistische Vermengung der beiden Lehrbegriffe schon längst vorhanden, und Aristoteles bringt sie ausdrücklich mit der krotonia-

tischen Aerzteschule in Verbindung.[1305,b.] Und dies begreift sich aus der Natur der Sache von selbst, denn die Pythagoreer hatten schon frühzeitig ein Interesse ihre Lehre als alt und ächt pythagoreisch darzustellen. da sie, wie wir gesehen haben, von den Pythagorikern, der engeren pythagoreischen Schule, nicht als voll- und ebenbürtig anerkannt wurden, weil sie von den Akusmatikern herkämen, welche nur mit dem populären Theil der pythagoreischen Lehre, nicht aber mit deren eigentlichem inneren spekulativen und wissenschaftlichen Kern bekannt geworden seyen. Dies war auch in der That, wie wir gesehen haben, die strengste geschichtliche Wahrheit, und ein Alkmäon und Empedokles, die ersten öffentlichen Vertreter der krotonischen Aerzteschule und ihrer Richtung, waren selber nur Akusmatiker gewesen. Ja die von Hippasos nach dem Sturze der pythagoreischen Parthei in Kroton gestiftete Schule, in welcher die Kenntnisse der pythagoreischen Akusmatiker mit der zoroastrischen Spekulation der krotonischen Aerzte verbunden waren, und aus welcher nach der ausdrücklichen Angabe der Alten die späteren Pythagoreer hervorgingen, — diese Zwitterschule musste von den ächten Pythagorikern, als von einem Ausgestossenen ihrer eigenen Schule und einem ihrer erbittertsten Gegner herstammend, mit doppelter Geringschätzung und Gehässigkeit betrachtet werden. Die Pythagoreer suchten daher in den Rechtfertigungsschriften für ihre Lehren offenbar Alles, was nur in dem ihnen zugänglichen älteren pythagoreischen Ideenkreis einen solchen Dualismus entgegengesetzter Begriffe zu enthalten schien, zu ihren Gunsten herbeizuziehen, und nach Art der zoroastrischen Systöchieen, jener Reihen von entgegengesetzten, auf den Seiten des Ormuzd und Ahriman stehenden, untergeordneten guten und bösen Wesen, als ähnliche untergeordnete Gegensätze[1308] aneinander zu reihen.

Die von Aristoteles aus den Schriften der Pythagoreer

angeführten 10 Gegensätze[1305], wie sie in der sogenannten pythagoreischen Kategorientafel zusammengestellt sind, können nur einem solchen apologetischen Bestreben ihren Ursprung verdanken, und bekommen nur unter dieser Voraussetzung Sinn und Verständniss. Denn diese sogenannte Kategorientafel enthält mit der buntesten Willkühr zusammengewürfelte Gegensätze der verschiedensten Art aus den verschiedensten Gebieten der pythagoreischen Disciplinen: aus der Theologie und Kosmogonie, Astronomie, Geometrie, Arithmetik und insbesondere der Zahlentheorie, der Physik und Moral; so dass fast jeder neue Gegensatz aus einer neuen Disciplin hergenommen ist, und alle unter einander so wenig inneren Zusammenhang haben, wie ein vom Winde zusammengewehter Spreuhaufen. Denn was ein Gutes seyn soll, das zugleich Licht, und viereckig und geradlinig und geradzahlig und rechtsliegend, und begränzt u. s. w. wäre, ein Begriffs-Ungeheuer, welches entsteht, wenn man die gleichartigen Glieder dieser Gegensätze verbinden will, — das übersteigt doch wohl das Fassungs-Vermögen jedes gesunden Menschen-Verstandes. Es ist daher geradezu widersinnig. wenn man die in dieser sogenannten Kategorientafel unter einander stehenden Begriffe als Prädikamente eines und desselben dualistischen Principes auffasst, und aus ihnen einerseits ein „begränztes, ruhiges, rechtsliegendes, geradzahliges und geradliniges, viereckiges, männliches Eine, Licht und Gute“ und andrerseits eine „unendliche, bewegte, linksliegende, ungeradzahlige und krummlinige, oblonge, weibliche Mannichfaltigkeit, Finsterniss und Bosheit“ zusammenstellt. So Etwas erregt jedem gewöhnlichen Menschenverstande Haarsträuben, nur nicht einem spekulativen Philosophen. Denn auch schon im Alterthume hatte dieser Unsinn unter den pythagorisirenden Platonikern seine Anhänger.[1306] Dass natürlich die Neueren bei ihrer characteristischen Vorliebe für die „alterthümlich

seltsamen Vorstellungen" sich mit dieser „tiefsinnigen" Kategorientafel nicht wenig zu schaffen machen, und auch bei dieser Gelegenheit Proben gewohnten Scharfsinnes geben, versteht sich von selbst.

Dies Streben, die beiden ersten Urwesen der altpythagoreischen Tetraktys mit den beiden entgegengesetzten Principien der zoroastrischen Lehre zu identificiren, war nun aber nicht blos an und für sich unrichtig, sondern führte auch noch zu einer Entstellung der zoroastrischen Lehre selbst, weil diese dadurch zu einem absoluten Dualismus zweier entgegengesetzter Principien gemacht wurde, während doch, wie dies andere alte Berichterstatter mit ganz richtigem Sachverständnisse hervorheben,[1307] die älteren Pythagoreer, Empedokles z. B., ein noch über diesem Gegensatze der beiden Principien stehendes, „jenseitiges höchstes Eine", eben die über beiden, erst geschaffenen entgegengesetzten Principien stehende, unerschaffene ewige Urgottheit selbst, ausdrücklich anerkannt hatten, also keineswegs absolute Dualisten, sondern wirkliche Monotheisten waren. Ein späterer gut unterrichteter Aristoteliker, Eudorus,[1308] läugnet daher auch geradezu und mit vollem Rechte, dass das erste Princip der Pythagoriker mit dem ersten Principe der Pythagoreer identisch sey, und dass überhaupt die in der sogenannten Kategorientafel aufgeführten zehen Gegensätze bei den Pythagorikern jemals als wirkliche allgemeine Principien betrachtet worden seyen. Die Pythagoriker setzt aber der Berichterstatter, mit genauer Beobachtung des eigentlichen und richtigen Sprachgebrauches zur Bezeichnung der engeren pythagoreischen Schule, den Pythagoreern, als zwei verschiedene Schulen mit verschiedenen Lehrbegriffen, scharf entgegen, obgleich sie gewöhnlich und selbst schon von einem Theil der Alten unrichtiger Weise mit einander vermengt werden. Diese Vermengung der beiden Schulen und ihrer ganz verschiedenen Richtungen ist also als völlig unrichtig durchaus zu verwerfen; und wir haben demgemäss auch hier in der Naturlehre die Lehrbegriffe beider Schulen scharf zu trennen, und nur die Lehrsätze der Pythagoriker und des Pythagoras selbst darzustellen. Die Lehrsätze der Pythagoreer werden später zur Sprache kommen.

Den Grund und Boden für die Naturlehre des Pythagoras bildet selbstverständlich sein bisher dargestellter wissenschaftlicher und spekulativer Gesammt-Ideenkreis. Aus dessen mathematisch-astronomischem Theile muss das der Naturlehre zu Grunde liegende Bild vom Weltalle, der Weltkugel, herrühren; aus dessen spekulativem Theile der ganze Vorstellungskreis von dem Verhältnisse der Welt zur Gottheit und des Menschengeschlechtes zu beiden; ja es lässt sich nicht ohne Wahrscheinlichkeit voraussetzen, dass selbst die bisher kennen gelernte, von Pythagoras mit Vorliebe ausgebildete mathematische Form der exakteren naturwissenschaftlichen Disciplinen auch in der Naturlehre wieder vorkommen werde. Und in der That bestätigen sich diese Voraussetzungen.

Es ist vornehmlich eine naheliegende Vermuthung, dass die Naturlehre des Pythagoras sich an seinen speculativen Ideenkreis werde angeschlossen haben, so wie wir ihn bei der Darstellung der heiligen Sage, des orphischen Gedichtes, kennen lernten, da, wie wir sahen, ein Haupttheil dieses spekulativen Ideenkreises sich mit der Entstehung des Weltalles, seinem Hervorgehen aus der Urgottheit, beschäftigt, also ganz wesentlich kosmologisch-physikalischen Inhalts ist. Ja, es ergibt sich sogar als ein nothwendiger Schluss, als eine zwingende Voraussetzung, — da der Ideenkreis eines jeden wirklichen Denkers sich durchaus in innerer Uebereinstimmung und Harmonie entwickelt, und kein Theil desselben mit einem anderen noch so ferne liegenden in Widerspruch stehen kann, — dass wenn wirklich die in dem orphischen Gedichte enthaltene Spekulation von Pythagoras herrührt,

seine Naturlehre mit dieser Spekulation in Zusammenhang stehen muss, und es wird ein Prüfstein für die pythagoreische Abkunft des orphischen Ideenkreises seyn, ob er wirklich mit der pythagoreischen Naturlehre in Zusammenhang steht. Auch diese aus dem Wesen der Sache folgende nothwendige und zwingende Voraussetzung erfüllt sich nun im strengsten und wörtlichsten Sinne. Alle einzelnen Theile der pythagoreischen Naturlehre: ihre Vorstellungen über die Kosmogonie, die Atomenlehre, Kosmologie, Physik, Physiologie und Psychologie, stimmen nicht allein mit jenem spekulativen Ideenkreise vollkommen überein, sondern auch eine Reihe von einzelnen abgerissenen Angaben über die pythagoreische Naturlehre, die bei ihrer bisherigen Zusammenhangslosigkeit und Vereinzelung so gut wie unverständlich waren, weisen sich jetzt geradezu als disjecta membra dieses spekulativen Ideenkreises aus, und erhalten durch die Zurückführung auf denselben erst ihr Verständniss; Dunkles kann nun erklärt, Ungenaues und Missverstandenes berichtigt werden.

Bei der Darstellung der heiligen Sage sahen wir, dass nach ihr die Welt innerhalb der unendlichen Urgottheit, der Viereinigkeit, selbst und aus deren eigener Substanz entstand, indem sich im Laufe der unendlichen Zeit in dem gränzenlosen Raume aus der in ihm verbreiteten dunstartigen Urmaterie durch den beseelenden Einfluss des Urgeistes, des Aethers, in dem Mittelpunkte der in einem ewigen Kreisstrome sich in sich selbst bewegenden Urgottheit ein belebtes Wesen bildete, welches, die Bestandtheile der es umgebenden Urgottheit an sich ziehend, sich zur riesigen Weltkugel entwickelte. Diese Weltkugel verblieb nun im Innern der Urgottheit, indem die Urgottheit die neuentstandene Welt nicht blos durchdrang, sondern auch von allen Seiten rings umgab, sie gleichsam in ihrem Schoosse einschloss, und so die Unendlichkeit rings um die Welt nach wie vor

unverändert erfüllte. Die Welt ist demnach mit der Gottheit wesensähnlich, denn sie ist aus der Substanz der Gottheit selbst hervorgegangen und besteht ganz aus denselben materiellen und geistigen Bestandtheilen, wie die Gottheit. Durch den Einfluss des in die Welt übergegangenen Geistes, des Aethers, und durch das von dem Aether erzeugte Feuer, die Wärme, ausgebildet, und von der Urgottheit selbst in allen ihren Theilen durchströmt und belebt, ist sie daher gleich dieser in allen ihren Theilen beseelt und mit Intelligenz begabt; und der Unterschied zwischen Gottheit und Welt ist nur der, dass jene unendlich, ungestaltet, ewig, diese endlich, gestaltet, und entstanden ist.

Diese so höchst merkwürdige Grundvorstellung von der Welt und ihrem Verhältnisse zur Gottheit, die Grundlage und der Boden für die gesammte pythagoreische Spekulation, findet sich nun Zug für Zug auch in den überlieferten Nachrichten über die pythagoreische Naturlehre vor, nur in lauter so vereinzelten und abgerissenen Bruchstücken, dass es ganz unmöglich gewesen wäre, ihren gegenseitigen inneren Zusammenhang zu errathen und sie zu einem einheitlichen Gesammtbilde zu verbinden, wenn uns nicht die heilige Sage diesen kosmogonischen Ideenkreis in vollständiger Ausführlichkeit erhalten hätte, und uns so den Faden in die Hand gäbe, an welchem sich diese Bruchstücke nun von selbst zu ihrem ursprünglichen Ganzen an einander reihen.

Zunächst berichtet Aristoteles, dass auch die Pythagoreer gleich den übrigen alten Denkern, also einem Anaximander z. B., das Unendliche als ein Urprincip des Vorhandenen aufgestellt hätten; und zwar ausdrücklich nicht als Eigenschaft von irgend etwas Anderem, sondern als eigene für sich bestehende Substanz; und zwar als eine solche, die zugleich sowohl zum Gebiet des sinnlich Wahrnehmbaren (innerhalb der Weltkugel) gehöre, — als auch ausserhalb des

Himmelsgewölbes (ausserhalb der Weltkugel) vorhanden sey, d. h. die gränzenlose Unendlichkeit rings um die Weltkugel erfülle. [1309, a.] Mit diesem Unendlichen, das nicht blos Eigenschaft von etwas Anderem, sondern für sich bestehende Substanz ist, die nicht blos das Innere der Weltkugel, sondern auch den gesammten gränzenlosen Raum ausserhalb der Weltkugel einnimmt, wird also, wie auf der Stelle klar ist, eben so wie bei Anaximander, die Urgottheit bezeichnet. Es ist ganz der nämliche Begriff wie bei Anaximander, eine Uebereinstimmung, die schon bei der Darstellung des Urgottheitsbegriffes in der heiligen Sage hervorgehoben wurde, — und als das einzige scheinbar Neue, das für den ersten Augenblick stutzig machen könnte, erscheint der Zusatz, dass nach den Pythagoreern dies Unendliche, die Urgottheit, auch zu dem sinnlich Wahrnehmbaren gehöre. Wie dies zu verstehen sey, lehrt uns eine andere Stelle des Aristoteles, [1309, b.] in welcher es heisst, „die Pythagoreer hätten auch die selbstständige „Existenz des Raumes (des Leeren) behauptet, und gelehrt, dass dieser Raum, dieses Leere, aus dem „unendlichen Geiste, dem unendlichen beseelten Odem „(ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος) in das Himmelsgewölbe, in „die Weltkugel, eindringe, indem die Weltkugel dieses „Unendliche in sich einziehe, gleichsam einathme; dieser „Raum, dieses Leere, begränze nun die Wesen (τὰς φύσεις), „indem der Raum die Sonderung und Trennung des neben „einander Befindlichen bilde; dieser Raum, dies Leere, sey „also das Erste in den Zahlen, den zählbaren Dingen, „indem er ihr Wesen begränze.“ Zunächst also durch den innerhalb der Weltkugel befindlichen, die Einzeldinge von einander absondernden und begränzenden Raum, der von dem Unendlichen aus in die Weltkugel eindringt, und also nicht blos über- und ausserweltlich, sondern auch innenweltlich und unmittelbar mit den Sinnen wahrnehmbar ist, befindet sich das Unendliche auch im Gebiete

des Sinnlichen (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς). Nach den Pythagoreern also ist die Gottheit durch eine ihrer Wesens-Seiten, ihre unendliche Ausdehnung und Räumlichkeit, d. h. ihre Allgegenwart, unmittelbar sinnlich wahrnehmbar; der gränzenlose, die Weltkugel nicht blos rings umgebende, sondern sie auch durchdringende und die physischen Einzeldinge von einander sondernde Raum, einer ihrer unmittelbaren realen Wesens-Bestandtheile, macht sie uns wenigstens nach einer ihrer Daseynsformen direkt wahrnehmbar, sichtbar, wenn uns auch ihr übriges Wesen verborgen und unsichtbar ist; ganz wie es in den Diatheken heisst: „Einer ist der gewaltige „Urgrund des Weltalls; aus dem Einen stammt alles Geschaffne, und darin, in dem Geschaffnen, tritt er „hervor, darin ist er wahrnehmbar, erkennbar; wenn Ihn „selbst auch der Sterblichen Keiner anzuschauen im Stande „ist.“ Dies ist eine für uns höchst auffallende Wendung des Begriffes vom Unendlichen, welche, — indem sie den uns umgebenden Raum unmittelbar als einen Theil des Unendlichen auffasst, als eine der Wesens-Seiten der Gottheit, — mit dem Begriffe der Allgegenwart Gottes, der uns in unserer nebelhaft idealistischen Denkweise fast ganz abhanden gekommen ist, auf eine sehr realistische Weise Ernst macht, und uns die Gottheit als das unmittelbar uns umgebende Unendliche kennen lehrt, „in welchem wir leben, weben und sind.“ Dieser Begriff ist so absolut begründet und reell, dass er durch unsere moderne Welt-Anschauung, welche die Vorstellung von einer endlichen Weltkugel und die mit ihr verbundenen Gegensätze zum Unendlichen ganz aufhebt, nur eine um so frappantere und unwiderleglichere Wahrheit erhält.

Diese von Aristoteles den Pythagoreern beigelegte Ansicht vom Unendlichen, als der Urgottheit, ist nun in der That geschichtlich durchaus begründet, da sowohl die krotoniatische Aerzteschule, als auch die eigentliche engere Schule des Pythagoras beide den Begriff der

Unendlichkeit mit dem der Urgottheit als ganz wesentlich verbanden; und zwar die krotoniatische Aerzteschule so, dass sie die Urgottheit nach Zoroasters Lehrbegriff ausschliesslich als die räumliche und zeitliche Unendlichkeit selbst auffasst, die Zaruana akarana, — die engere pythagoreische Schule dagegen so, dass sie den unendlichen Raum, die gränzenlose Ausdehnung, als eines der 4 göttlichen Urwesen betrachtet, als einen Wesens-Bestandtheil der göttlichen Viereinigkeit, der Tetraktys. Welcher von beiden Lehrbegriffen nun von Aristoteles gemeint ist, lehrt eine andere Stelle desselben, die uns Stobaeus aus seiner verloren gegangenen Schrift über die Philosophie des Pythagoras erhalten hat, und worin es heisst: [1309, c.] Nach Pythagoras ziehe das Himmelsgewölbe, die Weltkugel, die Zeit und den Hauch und den Raum, der die Plätze der Einzeldinge von einander sondere, aus dem Unendlichen, der Urgottheit, in sich ein. Man sieht, dass auch diese Stelle ganz denselben Ideenkreis enthält, wie die eben vorher citirte, denn auch in dieser heisst es, das Himmelsgewölbe athme den Raum aus dem unendlichen Geiste, dem unendlichen beseelten Odem in sich ein. In beiden Stellen kann also nur der ägyptische Lehrbegriff der engeren pythagoreischen Schule gemeint seyn, und nicht der der krotoniatischen Aerzteschule. Denn der Urgottheitsbegriff dieser letzteren bestand nur aus der räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit; während der Urgottheitsbegriff der engeren pythagoreischen Schule, die Tetraktys, neben Zeit und Raum allerdings auch noch jenen beseelten Odem, jenen unendlichen Hauch (πνοή, ἄπειρον πνεῦμα) in sich schliesst, welcher nach beiden Stellen als in der Urgottheit vorhanden voraus gesetzt wird, wenn es in der einen heisst: die Welt ziehe den Raum, das Leere, aus dem unendlichen Geiste oder aus dem unendlichen Odem in sich ein, — oder wenn es in der andern heisst: die Welt ziehe neben Raum und Zeit auch zugleich den Odem,

den beseelten Hauch aus dem Unendlichen, der Urgottheit, in sich ein. Denn es ist ohne Weiteres klar, dass jener unendliche beseelte Odem, jener Hauch in dem Unendlichen, der Urgottheit, nichts Anderes seyn kann, als jene in der Tetraktys stattfindende Vermischung des Aethers, des Geistes, und des dunstförmig aufgelösten Wassers, der Urmaterie, jenes urdunkle dunstförmige Gemische (σκοτόεσσα ὁμίχλη) der heiligen Sage. Dass aber nicht minder die Begriffe von Zeit und Raum, als Bestandtheilen des die Welt umgebenden Unendlichen, der Urgottheit, wirklich aus dem Lehrbegriffe der engeren pythagoreischen Schule herrühren und also der ägyptischen Viereinigkeits-Lehre angehören, wird uns auch noch durch anderweitige Nachrichten ausdrücklich bezeugt. Denn einerseits wird gerade der Begriff der Zeit, als einer für sich bestehenden und die Welt rings umfassenden Substanz, — ein Begriff, der mit so grosser Wahrscheinlichkeit auf die zoroastrische Urgottheits-Lehre (die Zaruana akarana, den χρόνος) der krotonischen Aerzteschule zurückgeführt werden könnte, ausdrücklich und mit genauer Beobachtung des richtigen Sprachgebrauches den Pythagorikern, also der engeren pythagoreischen Schule, und dem Pythagoras selbst beigelegt. [1309, d.] Andererseits wird berichtet, dass nach Pythagoras auch noch die Anangke, die zwingende Nothwendigkeit, das unerbittliche Schicksal, d. h. eben der unendliche Raum, die Weltkugel umschliesse, also einen Bestandtheil des die Weltkugel umgebenden Unendlichen, der Urgottheit, ausmache. [1309, e.] Dies ist aber eine Vorstellung, welche dem zoroastrischen Lehrbegriffe ganz fremd ist, und nur der ägyptischen und orphischen Urgottheitslehre angehört, welche, wie wir sahen, auf eine für uns so befremdende Weise den unendlichen Raum zugleich als Hüter und Handhaber der Weltordnung, als Schicksalsgottheit auffasst.

Der ägyptisch-pythagoreische Urgottheitsbegriff, wie

er in der heiligen Sage vorgetragen wird, die Auffassung der Gottheit als einer Viereinigkeit von Geist und Materie, Raum und Zeit, der Grundbegriff der gesammten pythagoreischen Spekulation, kommt also in diesen Nachrichten unverändert wieder zum Vorschein, und bildet auch die Grundlage für die pythagoreische Naturlehre. Diesem identischen Ausgangspunkte entsprechend, schliessen sich nun auch die weiteren Bruchstücke über die pythagoreische Kosmogonie an den Ideenkreis der heiligen Sage aufs Engste an.

Als Veranlassung zur Entstehung der Welt wird zunächst in der heiligen Sage, wie bei Anaximander, diesem Unendlichen, der Urgottheit, eine ewige und zwar kreisförmige Selbstbewegung um den eigenen Mittelpunkt zugeschrieben, und zugleich diese kreisförmige Bewegung auf die in der Urgottheit entstehende Weltkugel übertragen, offenbar um auf diese Weise die scheinbare tägliche Achsendrehung des Himmelsgewölbes, d. h. der Weltkugel, zu erklären und aus der Urgottheit selbst herzuleiten.

Durch diese ewige kreisförmige Selbstbewegung der Gottheit entsteht nun nach der heiligen Sage das Weltall so, dass sich in dem Mittelpunkte dieser kreisförmigen Bewegung, also in der Mitte der Gottheit, eine kugelförmige Hülle gleich einer runden Wasserblase, als der erste Keim des künftigen Weltalles bildete, welcher, nachdem er entstanden war, durch Anziehung der nächsten ihn umgebenden Theile der Urgottheit sich zur Weltkugel vergrösserte und entwickelte. Auch dieser so specielle Zug hat sich, in seiner Vereinzelung und Abgerissenheit räthselhaft genug, in einer Anspielung des Aristoteles erhalten,[1310] und empfängt erst durch seine Zurückführung auf die Kosmogonie der heiligen Sage Licht und Verständniss. „Die Pythagoreer, sagt Aristoteles, lehren „allerdings eine Welt-Entstehung; denn sie sagen ganz „deutlich, dass nachdem sich das erste Eine (der „Keim der Weltkugel) gebildet gehabt, alsbald der

ihm zunächst liegende Theil des Unbegränzten, Unendlichen (der Urgottheit), von dem Begränzten, Endlichen (ὑπο τοῦ πέρατος, dem ersten Einen, dem Keime der entstehenden Weltkugel), angezogen und begränzt, endlich gemacht (d. h. zur Weltkugel ausgebildet) worden sey. Mit diesem so auffallend übereinstimmenden Zuge würde man freilich gar Nichts anzufangen wissen, fände sich nicht in der Kosmogonie der heiligen Sage der ganze Hergang, auf welchen angespielt wird, in nöthiger Ausführlichkeit überliefert.

Nach der Darstellung der heiligen Sage ist es offenbar, dass diese Entstehung der Welt als eine wirklich zeitliche gemeint ist, dass der Welt eine Entstehung in einem bestimmten Zeitpunkte, und seit diesem Zeitpunkte eine bestimmte endliche Dauer beigelegt wird, dass also nur der Urgottheit selbst vor der Entstehung der Welt eine gränzenlose ewige Dauer zukommt. Der logische Widerspruch, dass auf diese Weise während einer unbegränzten Ewigkeit eine Ursache, die Urgottheit, vorhanden gewesen wäre, ohne ihre Wirkung, die Welt, hervorzubringen, und die Unmöglichkeit einen Grund anzugeben, warum zu einem bestimmten Zeitpunkte die Gottheit plötzlich aus ihrer vorhergegangenen Unthätigkeit zur Welt-Erzeugung überging, brachten bei den späteren Pythagoreern die Ansicht hervor, dass die Welt-Entstehung nur begrifflich, nicht aber wirklich und zeitlich gemeint sey, dass mit der Ewigkeit der Ursache nothwendig auch die Ewigkeit der Wirkung gegeben, und dass mithin die Welt für gleich ewig mit der Gottheit zu betrachten sey; wie dies die früher schon angeführte Stelle des Philolaos[1311] auseinandersetzt. Diese Ansicht ist aber offenbar schon eine logische Verfeinerung, hervorgegangen aus einer bewussteren und tiefer gehenden Reflexion, und setzt daher die Ansicht von einer wirklichen und zeitlichen Welt-Entstehung als die ältere nothwendig voraus. Da nun die früher schon angeführten Nachrichten von der Kosmogonie der heiligen Sage

dieser die Lehre von einer wirklichen und zeitlichen Entstehung der Weltkugel ohne alle Umschweife beilegen,[1028] auch Aristoteles in der kurz vorher besprochenen Stelle seiner Metaphysik[1310] diese zeitliche Entstehung der Welt als eine ganz zweifellose pythagoreische Lehre betrachtet, so ist die Angabe der späteren Epitomatoren, welche die Ansicht des Philolaos schon dem Pythagoras selbst beilegen,[1312] offenbar unrichtig.

Diese so entstandene Weltkugel verblieb nun, der heiligen Sage und dem gesunden Menschenverstande zu Folge, im Innern der Urgottheit, — denn wie hätte sie aus dieser, welche die räumliche Unendlichkeit selbst zugleich bildete und ausfüllte, in irgend einer Weise heraustreten können? — sie war also von dem Unendlichen, der Urgottheit, jener Viereinigkeit der göttlichen Urwesen: des unendlichen Raumes und der ewigen Zeit und der diese Unendlichkeit erfüllenden Verbindung des Urgeistes und der Urmaterie, von allen Seiten rings umgeben und gleichsam in deren Schoosse getragen. Diese Grund-Vorstellung von dem Verhältnisse der Welt zur Gottheit, welche durch das ganze Alterthum und Mittelalter bis in das letzte Jahrhundert fortdauerte und sowohl dem religiösen als dem metaphysischen Ideenkreise dieser gesammten Zeit zu Grunde liegt, diese Grund-Vorstellung wird nun auch, wie wir sahen, von den bisher angeführten Nachrichten,[1309] dem Pythagoras ausdrücklich und ausführlich beigelegt. Nicht blos dass von dem Unendlichen, d. h. von der Urgottheit im Allgemeinen und von dem leeren Raum (τὸ κένον) berichtet wird, sie umgäben von Aussen die Welt, was sich als selbst verständlich schon aus der Natur beider Begriffe ergibt, sondern es wird dies auch von denjenigen göttlichen Bestandtheilen und Wesensformen, denen eine Beziehung zur unendlichen Räumlichkeit ferner liegt, noch insbesondere ausdrücklich überliefert;[1313] so wenn es von dem Urgeiste heisst, er umfasse das Weltall; oder von der Zeit: sie gehöre zur Sphäre des die Weltkugel Umgebenden; oder von der Nothwendigkeit, dem Schicksal, d. h. dem Raum: sie schliesse ringsum die Weltkugel ein.

Nach der heiligen Sage wird aber die Weltkugel von der Gottheit nicht blos umfasst und umgeben, sondern auch ganz durchdrungen und beseelt, und das Leben der Weltkugel rührt von der unmittelbaren Einwirkung der Gottheit her. Der letzte Theil der heiligen Sage, die Kataposis, beschäftigt sich ausschliesslich mit der Schilderung dieser Vorstellung: „Zeus ist die Feste der „Erd' und des sternenbesäeten Himmels, Zeus ist der „Odem des Alls, und der Strom nie rastender Wär„me," heisst es dort ausdrücklich. Dasselbe sagen aber auch, wie wir sahen, die bisher angeführten Nachrichten des Aristoteles. Nach ihm lehrten die Pythagoreer, dass Raum und Zeit und beseelter Odem von dem Unendlichen, der Urgottheit, in das Himmelsgewölbe, in die Weltkugel, eindrängen, und von dieser gleichsam aus der Urgottheit eingeathmet würden.[1309] Also auch hier ist die vollkommenste Uebereinstimmung.

Nach der heiligen Sage ist daher die Welt der Gottheit wesensähnlich: „der Urzahl gleicht sie in Allem:" denn sie ist aus der Substanz der Gottheit selbst hervorgegangen, die Bestandtheile der Gottheit: Geist, Materie, Raum und Zeit, finden sich in der Welt wieder, und der Unterschied zwischen Gottheit und Welt ist nur der, dass die Gottheit unendlich, ungestaltet und ewig, die Welt dagegen endlich, gestaltet und entstanden ist. Der Unterschied, welchen die moderne Denkweise zwischen Gottheit und Welt aufstellt, indem sie die Gottheit als ein rein geistiges, also des Lebens und der Beseelung allein theilhaftiges Wesen betrachtet, die Welt dagegen als eine rein materielle, also todte Masse, — dieser Unterschied fällt hier ganz weg, indem die Gottheit nicht blos als ein geistiges, sondern auch als ein materielles Wesen aufgefasst wird, da ja die Urmaterie selbst einen der vier

göttlichen Urbestandtheile ausmacht; die Welt dagegen nicht als ein blos materielles, sondern als ein auch mit eigener Beseelung und Begeistigung begabtes Wesen. In strengster Uebereinstimmung hiermit wird uns dann auch als pythagorische Lehre überliefert: die Welt sey nicht blos ein materieller Körper, eine Kugel (σφαιροειδής), sondern auch beseelt (ἔμψυχος) und mit Intelligenz begabt (νοερός).[1314]

Dies ist der kosmogonische Theil des Ideenkreises, der sich unmittelbar an die Vorstellung von der viereinigen Urgottheit anschliesst.

Die vollständigste Identität dieser von den Alten und insbesondere von Aristoteles über die pythagoreische Kosmogonie uns überlieferten Nachrichten mit dem Lehrbegriffe der heiligen Sage ist also klar und unwidersprechlich, und es bestätigt sich in vollster Ausdehnung die von uns aufgestellte Behauptung: dass die Fundamentalbegriffe der pythagoreischen Naturlehre mit aller Nothwendigkeit aus dem kosmogonischen Ideenkreise der heiligen Sage hervorgehen, und mit ihm übereinstimmen müssten, falls wirklich, wie die Alten angeben, die heilige Sage von Pythagaros herrühre. Die Uebereinstimmung ist selbst in einzelnen Nebenzügen so frappant, dass man sieht, die Nachrichten, wenn auch durch zweite und dritte Hand uns überliefert, können nur die heilige Sage selbst zur letzten Quelle haben; die heilige Sage legitimirt sich hierdurch von Neuem als eine ächte Schrift des Pythagoras, und wie bei jeder richtigen Fundamental-Ansicht, so dienen auch bei dieser alle ihre weiteren Konsequenzen nur zu ihrer Bestätigung.

Die weitere Ausbildung der Weltkugel geschieht nun nach der heiligen Sage dadurch, dass der Urgeist, der Aether, in die Welt übergeht, emanirt, zum innenweltlichen Schöpfergeiste (Phanes, Erikapäus) wird, und in derselben die Wärme, das Feuer, erzeugt, und beide, der Aether als geistiger, und das Feuer als materieller Weltbildner, die Gestaltung der Innenwelt und aller ihrer Theile aus der von der Gottheit in die Welt übergegangenen

Urmaterie, jenem dunstförmigen mit Erdtheilchen vermischtem Wasser hervorbringen. Auch hiermit stimmen die Nachrichten überein, indem sie ausdrücklich angeben: Pythagoras habe die Entstehung der Welt von dem Feuer und dem fünften Elemente, d. h. dem Aether beginnen lassen.[1315] Denn es werden fünf Grundbestandtheile, Elemente (στοιχεῖα), namhaft gemacht, aus denen nach Pythagoras die Welt sich gebildet hat, und als der fünfte ausdrücklich der Aether, der Geist, genannt: das die Weltkugel in Umschwung Setzende (ὁ τῆς σφαίρας ὅλκος);[1316] denn der Aether, der Geist, ist ja das ewig Selbstbewegte und die Welt in Bewegung Setzende.[1317] Die übrigen vier kosmischen Grundbestandtheile sind dann Feuer, Licht, Wasser und Erde;[1318] Wasser und Erde offenbar als die beiden bei der Ausbildung der Welt jetzt gesonderten Bestandtheile der dunstartigen göttlichen Urmaterie, in welcher ja das Welt-Ei entstand, und von welcher dasselbe in ungeschiedener Masse erfüllt war, ehe diese von Aether und Feuer, den beiden weltbildenden Elementen, zu den Einzeldingen gesondert ausgebildet wurde; Feuer und Luft als Erzeugnisse des Aethers. Die Entstehung des Feuers aus dem Aether wird in der heiligen Sage geschildert[1319] und die Entstehung der Luft aus dem Aether erhellt daraus, dass die Luft kalter Aether heisst,[1320] offenbar im Gegensatze zum Feuer, dem heissen entzündeten Aether. Luft und Aether sind ja ohnehin zwei ganz nah mit einander verwandte Begriffe; denn im ganzen Alterthume wird der Aether als die feinste, in den höchsten Regionen der Weltkugel befindliche Luft betrachtet, die Seele wird als luftartiges Wesen aufgefasst, und Anaximenes überträgt daher den Begriff der Gottheit, des geistigen Urwesens, den wir hier bei Pythagoras mit dem Aether verbunden sehen, geradezu auf die unendliche das Weltall umgebende und durchdringende Luft; — wie wir dies Alles im Vorhergehenden schon kennen gelernt haben.

Dies ist also das erste Vorkommen der sogenannten

Elemente (στοιχεῖα), der Grundbestandtheile des Weltalles; sie bilden in diesem ältesten Ideenkreis des Pythagoras und der Pythagoriker eine Fünfzahl (πεντάς): Aether, Feuer, Luft, Wasser, Erde; während die Pythagoreer als Anhänger der zoroastrischen Spekulation nach dem Vorbilde der zoroastrischen 4 Elemente: Licht und Finsterniss, Feuer und Wasser, eine Vierzahl der Elemente annahmen: Feuer und Luft, Wasser und Erde. Diese Vierzahl ging nun auch in den noch jetzt herrschenden populären Ideenkreis über, indem man den für die Sinne ohnehin nicht wahrnehmbaren Aether wegliess, und nun diese übrigen vier Elemente als die Bestandtheile der uns unmittelbar umgebenden unbeseelten materiellen Welt ansah und dieselben somit ebenfalls als todt und leblos betrachtete. Diese unsere moderne Ansichtsweise, — obgleich sie uns so in Fleisch und Blut übergegangen ist, dass wir uns nur mit äusserster Mühe von ihr losmachen können, — dürfen wir demungeachtet nicht auf diesen antiken Begriff der Elemente übertragen, da diese als unmittelbare Ausflüsse der urgöttlichen Substanz durchaus belebt und beseelt, ja der Aether sogar, als der unmittelbare Ausfluss des göttlichen Geistes und als der Quell aller kosmischen und irdischen geistigen Wesen, nothwendiger Weise als mit Intelligenz und Wille begabt, gedacht werden. Die Beseelung und Begeistigung, welche, wie wir sahen, dem Weltalle beigelegt werden, sind schon gleich in seinen Elementen, seinen Urbestandtheilen begründet, wie wir dies sogleich ausdrücklich werden ausgesprochen finden,[1321] weil diese unmittelbar aus der Gottheit hervorgehen, Ausflüsse der göttlichen Substanz sind. Diese Grund-Vorstellung von einer durchgängigen und tief innerlichen Belebtheit und Beseelung, ja Durchgeistigung des Weltalls und der Materie ist es wohl, welche unserer modernen, so ganz entgegengesetzten Angewöhnung: Geist und Materie als dualistisch gesondert, ja entgegengesetzt, den Geist allein als lebendig, die Materie

und Welt dagegen als todt und leblos zu betrachten, — am meisten und hartnäckigsten widerstrebt; selbst einmal erfasst, wird sie doch immer wieder von unserer modernen Denkweise zurückgedrängt und verdunkelt; und doch ist sie, trotz der ihr beigemischten Irrthümer, nicht blos für das richtige Verständniss der alten Ideenkreise, sondern auch als durchaus wesentliches Korrektiv für unseren so ganz leeren und haltlosen spiritualistischen Dualismus von der höchsten Bedeutung und Wichtigkeit.

Von diesen Grundbestandtheilen, Elementen, heisst es nun, dass sie, offenbar als einander wesensähnlich, unaufhörlich in einander übergehen und sich in einander verwandeln, auf diese Weise das All durchdringen und durchströmen, und dass desshalb gerade durch sie die Welt beseelt werde und ein intelligentes Wesen sei.[1321] Demgemäss finden wir denn auch nicht blos Feuer und Luft, sondern auch das Wasser, also einen Bestandtheil der Urmaterie, aus dem Aether hergeleitet, indem es verdichteter, geronnener Aether genannt wird.[1322] Dies stimmt offenbar mit der in der Darstellung der heiligen Sage schon besprochenen Aeusserung überein, dass der Aether, die Monas, der letzte Quell auch der göttlichen Urbestandtheile sei, da ja nach der heiligen Sage die übrigen göttlichen Urwesen der Tetraktys, und insbesondere die Dyas, die Urmaterie, aus der Monas, dem Aether, dem Urgeiste, hervorgehen.[1323] Dies ist demnach eine der Anaximenischen Ansichtsweise ganz verwandte, ja wesensgleiche. Denn nach Anaximenes entsteht Alles durch Verdichtung oder Verdünnung aus der Luft, dem Geiste; durch Verdünnung das Feuer, durch Verdichtung das Wasser und die Erde. Hier entstehen die Grundbestandtheile der Welt aus dem Aether, d. h. ebenfalls aus der geistigen Substanz. Dass der Begriff von Geist, welcher dieser Ansichtsweise zu Grunde liegt, natürlich von dem unsrigen gar sehr verschieden ist, haben uns schon die früheren Ideenkreise gezeigt; und wird auch sogleich aus der weiteren

Darstellung dieses pythagoreischen in ganz unzweideutiger Weise erhellen.

Allen letzten Ur-Theilchen dieser Elemente wird nun gleichmässig eine Ausdehnung: eine Grösse und Gestalt beigelegt, und zwar den Theilchen eines jeden Elementes ihre eigene, je nach den regelmässigen fünf mathematischen Körpern: der Erde die des Würfels, — dem Feuer die der dreiseitigen Pyramide, des Tetraëders, — der Luft die des Oktaëders, dem Wasser die des Eikosaëders, und dem Aether die des Dodekaëders.[1324] Man sieht im Allgemeinen leicht, dass die den Elementen und den mathematischen Körpern gleichmässig zukommende Fünfzahl diese Verbindung beider veranlasst hat; was aber der Grund war, weswegen man den einzelnen Elementen gerade ihre besonderen mathematischen Formen beigelegt hat, wird uns nicht überliefert und lässt sich auch nur bei einem oder dem andern muthmasslich errathen.[1325] Pythagoras nahm demnach letzte, noch ausgedehnte und in ihrer räumlichen Form unterschiedene Ur-Theilchen der Elemente an, also wahre Atome, wenn er auch diese Bezeichnung selbst noch nicht kannte, sondern diese letzten Theilchen der Elemente Monaden, Einheiten, nannte; offenbar weil er sie als nicht mehr weiter zusammengesetzt, sondern als absolut einfach betrachtete.[1326] Wenn es daher gewöhnlich als eine Lehre des Syrakusaners Ekphantos, eines unmittelbaren Schülers des Pythagoras angeführt wird: dass die Grundbestandtheile des Weltalles die nicht weiter theilbaren Körperchen und das Leere, der Raum, seyen,[1327] — der ja, wie wir im Vorhergehenden aus den dort angeführten Stellen des Aristoteles sahen, durch sein Dazwischentreten die gesonderte Existenz der Einzeldinge bewirkt, oder wie sich Aristoteles ausdrückt: die Zahlen von einander sondert und trennt, — so ist dies gar keine dem Ekphantos eigenthümliche Ansicht, sondern war Gemeingut der pythagoreischen Schule, Lehre des Pythagoras. Wenn

dann noch weiter hinzugefügt wird:[1327] Ekphantos sey es, der zuerst die Monaden für körperlich erklärt habe, — so kommt auch diese Lehre der pythagoreischen Schule zu, und wenn sie dem Ekphantos insbesondere beigelegt wird, kann dies nur von der bei den späteren Epitomatoren so häufig vorkommenden, schon mehrfach berührten Sitte herkommen, Denjenigen, in dessen Schriften man eine Lehre zuerst ausgesprochen findet, auch als den Urheber dieser Lehre anzusehen. Dies wird durch Aristoteles bestätigt, welcher ausdrücklich berichtet:[1326] die Pythagoreer hätten den Monaden Grösse und Ausdehnung beigelegt; und daher in einer anderen Stelle bemerkt:[1326] es sey ganz Eins, ob man Monaden sage oder kleine Körperchen. Ein anderer Berichterstatter nennt sie daher, und das ist offenbar ihre älteste Bezeichnung: Dünste und Stäubchen (ἀτμοὶ καὶ ὄγκοι).[1326] Dass sich Pythagoras übrigens diese Ur-Theile der Elemente unendlich klein dachte[1328] und dass er von grob sinnlichen Vorstellungen, zu denen man sich etwa durch die Worte der Berichterstatter verleiten lassen könnte, sehr entfernt war, erhellt schon daraus, dass er auch Luft und Feuer, die sinnlich feinsten Elemente, aus solchen kleinen Körperchen bestehen liess, und wird dadurch bestätigt, dass er sich, wie wir gesehen haben, die Verbindung des Aethers mit der Urmaterie, den im Wasser aufgelösten Erdtheilchen, als eine dunstartige Nebelmasse (ὁμίχλη) vorstellte.

In jeder Beziehung entsprechen also diese Ur-Theilchen der Elemente, die Monaden, ganz den Atomen. Die Annahme solcher unendlich kleinen und feinen Bestandtheile der Elemente war aber auch weit entfernt ein blosses Erzeugniss der Spekulation zu seyn, sondern aus der unmittelbaren Betrachtung der Wirklichkeit, z. B. der atmosphärischen Hergänge entnommen: der Nebel und die Wolken, welche als Regen niederfallend erdiges Wasser enthielten; die Luft selbst, welche sich in Wind und Orkan als ein sehr fühlbares

körperliches Wesen auswies, mussten diese Vorstellungen von unendlich kleinen Theilchen, aus denen sie zusammengesetzt seyen, von selbst hervorbringen. In so weit war also diese Elementen- und Monadenlehre nach dem damaligen Stande des Wissens ganz wohl begründet. Ihre schwache Seite lag nur darin, dass sie eigentlich die Scheidelinie zwischen Geist und Materie wieder verwischt, indem sie den Aether, den Geist, mit den übrigen Elementen, selbst dem Wasser und der Erde, also sogar der gröberen Materie, als verwandt auffasst, und einen Wesens-Unterschied zwischen Geist und Materie gar nicht angibt. Einen solchen Wesens-Unterschied setzt sie aber nothwendig voraus, da sie den Aether, den Geist, der Materie gegenüber als eine selbstständig bestehende Substanz annimmt, ganz in Uebereinstimmung mit der Urgottheitslehre, in welcher ja auch Aether, Geist, und Urmaterie als zwei von einander gesonderte, selbstständige göttliche Urwesen vorkommen. Schon Aristoteles rügt diesen Mangel, indem er in seiner Metaphysik bemerkt: [1329] die Pythagoreer schienen die Elemente unter die Kategorie des Materiellen unterzuordnen, indem sie aus ihnen als Grundlage die Wirklichkeit, die Substanz, bestehen und gebildet seyn liessen; als ob sie, wie er an einer anderen Stelle derselben Metaphysik sagt, [1330] hierin ganz mit den anderen Naturphilosophen übereinstimmten, dass das Seyende nur das Sinnliche sey, was die Welt in sich befasst. Dieser Mangel ist jedoch dem Pythagoras persönlich nicht anzurechnen, da er in dem damaligen Stande der Wissenschaft begründet ist, welche den erst später aufgefundenen, jedoch schon von Aristoteles gekannten Unterschied zwischen den dem Gesetz der allgemeinen Schwere unterworfenen, wägbaren, eigentlich materiellen Substanzen, und den der Schwere nicht unterworfenen, unwägbaren, den sogenannten Imponderabilien, d. h. gerade dem Aether und seinen Thätigkeits-Weisen: dem Licht, der Wärme, der Elektricität, dem

Nervenfluidum, — noch gar nicht ahnte. Auf diesem Unterschiede beruht aber eine der wesentlichsten, wichtigsten und umfassendsten Begriffs-Kategorien, die trotz ihrer Wichtigkeit noch heute fast völlig unausgebildet ist, und bei einer künftigen, durch den gesteigerten Wissensstand nothwendig gemachten Reform unserer Denk-Kategorien eine grosse Rolle spielen wird. Denn unsere bis jetzt herrschenden Begriffs-Kategorien, in denen unsere Denker und Forscher mit oder ohne Bewusstseyn sich herumdrehen, rühren wesentlich noch von Aristoteles her, genügen dem heutigen Wissensstande nicht mehr, und veranlassen daher, wie gerade jetzt bei den Kämpfen um Stoff und Geist, viel unnützes Strohdreschen; ihre Umbildung und Berichtigung wird daher eine der grössten, aber auch der schwierigsten Aufgaben einer erst noch zu schaffenden Erkenntniss-Theorie ausmachen.

Durch diese Elementen-Lehre wird demnach die Wesens-Gleichheit von Gottheit und Welt, was die Substanz beider betrifft, mit völliger Konsequenz im Detail begründet; sie soll hauptsächlich nachweisen, wie die Substanz der Welt, sowohl die geistige als die materielle, unmittelbar aus der göttlichen Substanz, dem Urgeiste und der Urmaterie, hervorgegangen sey. Dass das All: die Gesammtheit beides des Unendlichen wie des Endlichen, der Gottheit wie der Welt, der Substanz nach wirklich Eins und identisch sey, wird also zunächst durch den Ursprung der Welt aus der Gottheit nachgewiesen. Nun wird aber auch noch weiter, wie wir dies schon im Vorhergehenden sahen, [1309] von Aristoteles als pythagoreische Lehre überliefert, dass die Welt auch noch fortwährend mit der Gottheit in der engsten Wesens-Gemeinschaft stehe und die zur unausgesetzten Neuschöpfung und Entstehung der Dinge nöthige Substanz noch fortwährend aus der sie umgebenden Gottheit empfange, indem sie jene dunstartige Vermischung von Aether und Urmaterie,

jenen beseelten Hauch und Odem (πνοή, πνεῦμα) beständig aus der Gottheit in sich einziehe und gleichsam einathme; eine Vorstellung, die, so befremdend sie auch auf den ersten Anblick erscheinen mag, doch nur die weitere Ausführung jenes in den Diatheken vorkommenden Verses ist, welcher die Gottheit, die Tetraktys, den „Quell der ewig strömenden Schöpfung“ nennt.[1331] Die Erhaltung der Welt wird demnach von Pythagoras als eine beständig fortdauernde Schöpfung betrachtet, und dieser Begriff nicht auf einen blos einmaligen und nun für immer abgeschlossenen Akt beschränkt, sondern die Welt-Erhaltung selbst als eine ununterbrochene Fortsetzung und eine ewige Erneuerung der Weltschöpfung bezeichnet. Auch dies ist ein grossartiger und dem Pythagoras eigenthümlicher Gedanke. Die substantielle Wesens-Einheit von Gottheit und Welt ist also in jeder Beziehung klar; die Welt ist aus der göttlichen Substanz nicht blos ein für allemal entstanden, sondern sie erhält sich auch noch fortwährend nur durch die Theilnahme und Verbindung mit der göttlichen Substanz; Gottheit und Welt stehen in der engsten Wesens-Gemeinschaft: „Eins ist das All“, die Gesammtheit des Vorhandenen, die Gottheit und die Welt (ἓν τὸ πᾶν); wie es jener schon mehrfach besprochene Vers der Kataposis verlangt.[1332]

Zugleich aber empfängt die Welt nicht blos ihre Substanz, sondern auch ihre dem unendlichen Wesen der Gottheit so entgegengesetzte endliche begränzte Gestalt, ihre Sonderung in endlich begränzte Einzeldinge, unmittelbar aus der Substanz der Gottheit selbst. Denn nach einer schon im Vorhergehenden[1333] angeführten Stelle des Aristoteles ist den Pythagoreern das Leere, der Raum, welcher die Einzeltheile der Welt, die endlichen Dinge, von einander sondert und scheidet, und sie dadurch zu Zahlen, d. h. zählbaren Dingen, Einzelwesen, ausbildet, etwas selbstständig Existirendes, und zwar ein Theil des Unendlichen, d. h. der Gottheit. Dieser Raum, dieses

Leere, dringe nun aus dem Unendlichen, der Gottheit, durch das Himmelsgewölbe unaufhörlich in die Weltkugel ein, und so erzeuge denn die Gottheit aus ihrem eigenen unendlichen Wesen auch die Endlichkeit der Welt und der Einzeldinge. Aus einem ganz gleichen Grunde offenbar lässt Pythagoras auch die Zeit,[1334] das dritte göttliche Urwesen aus dem Unendlichen, der Gottheit, durch das Himmelsgewölbe in die Weltkugel eindringen, um eben so, wie der Raum „die Sonderung und Trennung des neben einander Befindlichen“ verursacht, so auch die Sonderung und Trennung des auf einander Folgenden hervorzubringen, und hierdurch alles in der Welt Geschehende ebenfalls zu etwas Endlichem, nur eine begränzte Frist Dauerndem zu machen. Der unendliche Raum und die gränzenlose Zeit, Wesens-Seiten der Gottheit selbst, sind es also, welche die Endlichkeit der Dinge unmittelbar erzeugen. Durch diese Erklärung, die, wie man sieht, nur eine Uebertragung der wirklichen Erscheinungen in Worte ist, sucht also Pythagoras die andere Hälfte des Problemes zu lösen, das er sich selbst in der Kataposis vorgelegt hatte,[1332] wenn er den Zeus fragen lässt: „Wie soll als Eins mir das All und gesondert doch Jedes bestehen?“ — Es ist offenbar und im höchsten Grade interessant, dass Pythagoras auf diese Weise das von Xenophanes aufgestellte, und wegen seiner Vermengung des Endlichen mit dem Unendlichen, der Welt mit der Gottheit, so ungenügend und voller Widersprüche behandelte Thema: Eins ist das All (ἓν τὸ πᾶν), berichtigend wieder aufnimmt, und gerade durch diese Herleitung des Endlichen aus dem Unendlichen, durch diese Sonderung der Welt von der Gottheit, durch diese Nachweisung, dass das Endliche nur einen integrirenden Theil des Unendlichen bilde, — wie es ja in dem Begriff der Unendlichkeit selbst liegt, — alle die Denk-Schwierigkeiten beseitigt, in welche sich Xenophanes verwickelt hatte. Offenbar war diese Auseinandersetzung in der Kataposis

selbst als Beantwortung der von Zeus aufgestellten Frage vorgetragen worden, und die von Aristoteles uns glücklicher Weise noch überlieferten vereinzelten Angaben kommen durch die zweite und dritte Hand von dort her.

Dies aus der Gottheit entstandene Endliche betrachtet nun Pythagoras als, gleich der Gottheit selbst, nach Zahl, Maass und Harmonie geordnet,[1335] wie wir dies schon zum Theil bei der früheren Darstellung der naturwissenschaftlichen Disciplinen, z. B. der Musik und Astronomie kennen gelernt haben. Es ist dies zwar eine Vorstellungsweise, die im Begriffe des Endlichen selbst ihren letzten Grund hat; denn dieses muss, eben als begränzt und endlich, zähl- und messbar seyn, oder nach der pythagoreischen Ausdrucksweise selber eine „Zahl" bilden, und demgemäss auch mit anderem Endlichen, Zähl- und Messbaren, mit anderen „Zahlen," in einem zähl- und messbaren Verhältnisse stehen. Aber die Detail-Ausführung dieses Gedankens, wie wir sie z. B. bei der mathematischen Musik kennen lernten, konnte nur in einem Kopfe entstehen, welcher der mathematischen Spekulation und insbesondere den zahlentheoretischen Untersuchungen mit so grosser Vorliebe nachhing, wie dies Pythagoras that. Nichts destoweniger lag es mit Nothwendigkeit in dem damaligen noch so unentwickelten Zustande der Naturwissenschaft, dass Pythagoras nur auf einzelnen Gebieten, wie dem der mathematischen Musik, diese so fruchtbare und weittragende Grundansicht mit wissenschaftlicher Schärfe und auf Experimente gestützt weiter ausbilden konnte, und dass ihm die Anwendungen, welche die neuere Wissenschaft, z. B. in der Chemie, von dieser Grund-Maxime gemacht hat, noch ganz und gar unzugänglich seyn mussten. Der lange Zwischenraum von zwei Jahrtausenden, welcher die erste Auffassung dieses Gedankens durch Pythagoras von seiner weiteren Verfolgung durch die neuere Wissenschaft trennt, ist ein Beweis, wie grossartig dieser Gedanke war, und wie genial sein Urheber. Dass die Weiterbildung dieses

Gedankens, wie sie durch Telauges und die späteren Pythagoreer in der sogenannten Zahlen-Symbolik Statt fand, nur auf Aeusserlichkeiten und zum Theil auf leere Träumereien führen, und bei den Noch-Späteren geradezu in baaren Unsinn ausarten musste, lag in der Natur der Sache: je grossartiger und genialer die Idee war, desto mehr musste sie die Denkfähigkeit und den Wissensstand selbst der Späteren übersteigen, und desto mehr musste sie als völlig unverstanden und unverständlich bei der hohlköpfigen Menge in Unsinn umschlagen.

Auch dieser Theil des Ideenkreises über die Entstehung der Einzeldinge aus den Elementen und ihren Monaden durch den Einfluss von Raum und Zeit nach Zahl und Maass hat also des Eigenthümlichen genug.

Diese Lehre von den Grundbestandtheilen, Elementen, des Weltalls, von ihrer Herleitung unmittelbar aus der Substanz der Gottheit, von ihrer Gestaltung zu den endlichen Einzeldingen durch den Einfluss von Raum und Zeit, diese ganze Lehre von der Entstehung des Endlichen aus dem Unendlichen, des Gestalteten aus dem Gestaltlosen, des Vielen aus dem Einen, als Schlussstein der eigentlichen Kosmogonie, ist nun trotz des fragmentarischen Zustandes, in welchem sie uns überliefert worden ist, einer der wichtigsten und interessantesten Theile dieses physikalischen Ideenkreises. Man sieht, sie ist ganz die weitere Ausbildung und Fortführung der Anaximandrischen Ideen von der Entstehung der Welt aus dem Unendlichen; wie denn auch schon im Vorhergehenden auf Uebereinstimmungen zwischen beiden Ideenkreisen hingewiesen wurde: auf die Idee des Unendlichen, der Urgottheit, selbst; ihre ewige Eigenbewegung; die Ausbildung der Urmaterie, des Wassers, durch den Geist, den Aether; die specielle Ausbildung der Welt durch das Feuer etc. Dabei ist aber die Anaximandrische Vorstellung von der Entstehung der Einzeldinge durch die Verbindung des Verwandten und Scheidung des Entgegengesetzten in den Urbestandtheilen des

Unendlichen ersetzt durch eine Vorstellungsweise, welche derjenigen des Anaximenes von der Entstehung der Einzeldinge aus der Luft, dem Geiste, ganz nah verwandt ist, indem auch bei Pythagoras die Elemente aus dem Aether hervorgehen. Zugleich nimmt der Ideenkreis bei Pythagoras auch eine selbstständige und eigenthümliche Wendung, indem er die Endlichkeit des Entstandenen, seine Sonderung in endliche, abgegränzte Einzeldinge aus der Natur des Unendlichen selbst, des zwischen die Einzeldinge tretenden, sie begränzenden und von einander trennenden Raumes erklärt. Auch hier also zeigt sich der geschichtliche Zusammenhang des Pythagoras mit seinen Vorgängern; und die Weiterbildung, welche der spekulative Ideenkreis bei Pythagoras erhält, ist diesem geschichtlichen Zusammenhange gemäss. In einem noch höheren Grade und auf eine in der That sehr überraschende Weise tritt aber dieser historische Zusammenhang in der Bezugnahme auf den Ideenkreis des Xenophanes hervor, und zwar insbesondere auf dessen berühmten Satz über die Identität von Welt und Gottheit, den Grundpfeiler des gesammten Pantheismus: „ein Eines ist das All, und dies Eine ist die Gottheit.“ Wir sahen, wie Xenophanes diesen Satz dadurch zu beweisen sucht, dass er die selbstständige Existenz eines Unendlichen, einer von der Welt getrennten Gottheit, ganz läugnet, die Gottheit mit der Weltkugel ganz identificirt, und hierdurch die Gottheit für ein rein körperliches Wesen, einen Körper (σῶμα), erklärt; wie Aristoteles ausdrücklich sagt. Diesem auf die höchste Spitze getriebenen Materialismus, der die selbstständige Existenz der Gottheit neben der Welt, und der Welt neben der Gottheit ganz aufhebt, und mit seiner Lehre von der absoluten Einheit und Einartigkeit dieser zur Gottheit erhobenen Weltkugel die selbstständige Existenz der Einzeldinge und Einzelwesen innerhalb der Welt ganz undenkbar macht, — dieser in die gröbsten Denkwidersprüche verwickelten All-Einheitslehre tritt nun Pythagoras entgegen, kehrt wieder zu der von den älteren Ideenkreisen aufgestellten Trennung von Welt und Gottheit, Endlichem und Unendlichem, zurück, und zeigt wie das All, Gottheit und Welt zusammen, demungeachtet ein Eines bilden, indem die Welt, aus der Substanz der Gottheit hervorgegangen, mit ihr wesensgleich sei; und wie selbst die Endlichkeit der Welt mit der Unendlichkeit der Gottheit gleichen Ursprung habe, da der Raum, der seiner Natur nach unendlich ist, und als ein Wesens-Bestandtheil der Gottheit dieselbe gerade zu einem unendlichen Wesen macht, durch sein Eindringen in die Welt auch die selbstständige Existenz der Einzeldinge verursache, indem er die Wesen begränze und die Trennung und Sonderung des neben einander Befindlichen hervorbringe. Auf diese Weise erscheint das Endliche, die Weltkugel, nur als ein integrirender Bestandtheil des Unendlichen, der Gottheit, in dem Schoosse des Unendlichen getragen und von demselben ringsumher umspannt und zusammengehalten, und bildet sonach mit dem Unendlichen, trotz der zwischen ihnen stattfindenden Form-Verschiedenheit, doch nur ein einziges Ganze in zwei Theilen, der eine, die Weltkugel, endlich und gestaltet, der andere, das die Weltkugel umgebende Unendliche, die Gottheit, unbegränzt und gestaltlos.

Die in dieser Weltentstehungslehre vorkommende Vorstellung von den Ur-Theilchen der 5 Elemente, den Monaden mit ihren nach den 5 mathematischen Körpern bestimmten Formen, ist nun die erste und älteste Gestalt, in welcher die Lehre von den Atomen bei den Griechen vorkommt, wenn auch dieses Wort selbst mit seinem schärfer ausgeprägten Sinne erst ein Erzeugniss späterer Ausbildung der Naturlehre ist, wie sie sich zur Zeit Demokrits entwickelt hatte. Wir sehen diese Elementen- und Atomen- oder Monaden-Lehre hier offenbar noch auf ihrem wahren, ursprünglichen Boden, noch in Verbindung mit dem Ideenkreis, der ihr die Entstehung gab, in Verbindung mit der ägyptischen Urgottheitslehre,

der Lehre von der Tetraktys; weil dieser Ideenkreis mit seinem Urgottheitsbegriffe, der Viereinigkeit von Geist, Stoff, Raum und Zeit, insbesondere durch seinen Begriff vom Urgeiste, dem Aether, und der Urmaterie, jenem mit Erdtheilchen vermischten Wasser, und durch seine Lehre von der Entstehung der Welt aus der Substanz der Gottheit. seine Emanationslehre, und durch seine Vorstellung von der fortdauernden Wesens-Gemeinschaft zwischen Gottheit und Welt allein die Veranlassung zur Ausbildung einer Atomen-Lehre gerade in dieser Form darbieten konnte. Der zoroastrische Urgottheitsbegriff mit seiner Vorstellung von der Urgottheit als der blossen räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit, und seiner Schöpfungslehre der vier Elemente: des Lichtes und der Finsterniss, des Feuers und des Wassers aus dem Nichts bot zu einer solchen Lehre durchaus keine Handhabe. Was bei Empedokles und den Späteren von der Elementen- und Atomen-Lehre vorkommt, ist also nur eine Umgestaltung der zoroastrischen Elementen-Lehre nach diesem ägyptisch pythagoreischen Vorstellungskreise. Zugleich aber ist klar, dass eine Atomen-Lehre, welche schon mit den Vorstellungen von den fünf regelmässigen Körpern in Verbindung gebracht ist, — wie dies den überlieferten Nachrichten zu Folge schon in der ältesten pythagoreischen Schule und durch Pythagoras selbst geschehen war, — dass eine solche schon mit höheren mathematischen Begriffen verbundene Lehre selber nicht mehr bei ihren Anfängen steht, und also nicht von Pythagoras selbst erst geschaffen, sondern nur weiter aus- und umgebildet seyn kann; — dass sie also nothwendig schon älter seyn muss. Sie kann aber ihrer Natur nach nur in dem Ideenkreise entstanden seyn, in welchem wir sie zuerst, wenn auch in schon entwickelterer und künstlicherer Form vorfinden, d. h. im ägyptischen, dem ja Pythagoras sein Wissen hauptsächlich verdankte. Wenn wir nun auch bei der kärglichen und fragmentarischen Beschaffenheit der über den ägyptischen Ideenkreis überlieferten Nachrichten, diese Lehre bei den Aegyptern nur in ihren Keimen, so wie die ägyptische Urgottheitslehre sie schon enthält, und nicht in einer ausgebildeteren Gestalt nachweisen konnten, so ersetzt die Nachricht des Posidonius, dass die Atomenlehre von den Phönikern stamme,[1336] diese Lücke zur Genüge; denn der phönikische Urgottheits- und Schöpfungs-Begriff ist, wie wir gesehen haben, ganz der ägyptische und stammt von den Aegyptern. Da nun Posidonius als griechischer Gelehrter und Philosoph, wie wir seiner Zeit nachwiesen, in jeder Beziehung vollwichtiger Gewährsmann ist und diese Dinge etwas besser verstehen musste, als unsere neueren Kritiker, so werden wir es bei seiner Angabe wohl können bewenden lassen, und der phönikisch-ägyptische Ursprung der Atomenlehre, ganz abgesehen von den eben angegebenen Sachgründen, wird wohl auch historisch feststehen.

Das Weltall, wie es dem Vorhergehenden zu Folge aus der Substanz der Gottheit durch die Vermittlung der fünf Elemente entstanden, durch Raum und Zeit in Einzeldinge gesondert und nach Zahl und Maass geordnet ist, bildet nun dem Pythagoras, wie dem gesammten Alterthume, eine mit dem Fixsterngewölbe abgeschlossene Kugel, eine Hohlkugel, welche die sämmtlichen Planeten-Firmamente in sich fasst, sammt der Erde in deren Mitte. Die Erde ist ebenfalls eine Kugel, und zwar auch eine Hohlkugel, in deren Mitte das Centralfeuer befindlich ist, das demnach den Mittelpunkt der gesammten Weltkugel einnimmt. Da nun auf diese Weise die eine Hälfte der Erd-Hohlkugel diesseits, die andere jenseits des Centralfeuers und des Welt-Centrums zu liegen kommt, auch beide Hälften der Erde, ohne gegenseitigen Verkehr, vollkommen getrennt von einander erschienen, so rechnete Pythagoras jede dieser Hälften als einen gesonderten eigenen Theil der Welt, einen besonderen Weltkörper, betrachtete die allgemein bekannte von den alten Völkern bewohnte Hälfte als die eigentliche Erde, und nannte die unbekannte von den

Antipoden bewohnte Hälfte Gegen-Erde (ἀντίχθων). Durch diese Theilung der Erd-Hohlkugel in zwei gesonderte Hälften bestand ihm die Weltkugel aus zehn Theilen: aus dem äussersten undurchsichtigen Fixstern-Gewölbe, den durchsichtigen sieben Planeten-Firmamenten für Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur und Mond, und dann aus der Erde und der Gegenerde; während nach der gewöhnlichen Ansicht der Alten, welche die Erde als einen einzigen soliden Körper betrachteten, dieser Theile der Welt nur neune waren.[1337] Eine aus den zahlentheoretischen Speculationen herrührende Vorliebe für die Zehenzahl mag wohl auch zu dieser Eintheilung beigetragen haben, wie aus einer Aeusserung des Aristoteles hervorgeht. Wie wir sahen, so denkt sich Pythagoras alle diese Planeten als kugelförmige Himmelskörper von ähnlichem verhältnissmässig grösserem oder kleinerem Umfange wie die Erde, und nimmt die Abstände zwischen ihnen in grossen, wenn auch die Wirklichkeit lange nicht erreichenden Entfernungen an, so dass von dem inneren durch das Centralfeuer erfüllten Raume der Erd-Hohlkugel an bis zum Fixstern-Himmel hin neun solcher kosmischen Räume vorhanden sind, welche, von Luft, Feuer und Aether erfüllt, die verschiedenen Hohlkugeln von einander trennen: denn auch die Firmamente, Sphären, an denen die Planeten befestigt sind, denkt er sich als unermessliche Hohlkugeln von Krystall und darum durchsichtig, von denen immer die kleinere vom Mond an bis zum Saturn von einer äusseren grösseren umfangen wird, bis endlich das Fixsterngewölbe die letzte Saturnsphäre und mit ihr alle in der Saturnsphäre befindlichen übrigen in sich schliesst und so die Weltkugel abschliesst. Die ganze Weltkugel besteht also aus acht solcher Sphären oder Firmamente, von denen die 7 Planeten-Sphären durchsichtig, die 8. und oberste aber, die Fixstern-Sphäre undurchsichtig ist, so dass unser Blick durch die gläsernen (krystallenen) Sphären hindurch bis an die innere Seite

der Fixstern-Sphäre dringt und die an ihr angehefteten Gestirne sieht, die hinter ihr liegende Unendlichkeit aber nicht erblicken kann.

Schon die blosse Wahrnehmung und Beobachtung zeigte, dass diese Weltkugel in unausgesetzter Bewegung ist, und wir sahen, dass es in der pythagoreischen Schule schon frühzeitig zwei entgegengesetzte Ansichten über diese Bewegung der Weltkugel gab. Nach der einen, — und dies ist offenbar die ursprüngliche und ältere, weil sie dem Sinnenscheine gemäss ist und mit den Vorstellungen des orphischen Gedichtes übereinstimmt, — dreht sich das Fixsterngewölbe sammt allen übrigen Planetensphären jeden Tag, d. h. alle 24 Stunden Einmal um seine Achse von Osten nach Westen herum; wobei den Firmamenten der Planeten auch noch ihre eigenen rückläufigen Bewegungen von Westen nach Osten innerhalb des Thierkreises nach ihren verschiedenen Umlaufszeiten zukommen. Nach dieser Ansichtsweise wäre also die Bewegung der Weltkugel ausserordentlich zusammengesetzt, und nur die Erde in dem Mittelpunkte dieser ewig bewegten Welt wäre unbeweglich und ruhend. Nach der andern entgegengesetzten Ansichtsweise wurde die Erde um ihre Achse rotirend gedacht, so dass die 24stündige Umdrehung der Weltkugel: des Fixsternhimmels, der Sonne, des Mondes und der Planeten, als eine blos scheinbare, übertragene ganz wegfiel, und nur die Eigenbewegung dieser Himmelskörper durch den Thierkreis übrig blieb. Nach dieser Ansicht ward also, gegen den Sinnenschein, die Erde in Bewegung gesetzt und der Himmel in Ruhe, wodurch sich die Auffassung der Himmels-Erscheinungen ganz wesentlich vereinfachte. Beide Ansichtsweisen legen also der Welt, der Sinnenwahrnehmung gemäss, eine unausgesetzte Bewegung bei, sie geben nur jede dieser Bewegung einen anderen Sitz, und eine grössere oder geringere Ausdehnung.

Diese unausgesetzte Bewegung hat nun ihren Grund in dem Eigenleben und der Eigenbeseelung der Welt, da sie, wie wir gesehen, nicht blos aus der Substanz der ebenfalls in ewiger Eigenbewegung sich umschwingenden Urgottheit entstanden ist, sondern auch mit der sie umgebenden und den unendlichen Raum erfüllenden Gottheit in ununterbrochener unmittelbarer Wesens-Gemeinschaft steht, deren göttliche Substanz: den Aether und die dunstartige Urmaterie sammt Raum und Zeit, beständig in sich einzieht und gleichsam einathmet, und hierdurch die zu ihrer unausgesetzten Bewegung, ihrer Belebtheit und Beseelung, so wie zur Erhaltung und beständigen Neuschöpfung der Einzeldinge nöthigen Kräfte: den Aether und das vom Aether erzeugte Feuer unaufhörlich wieder erneut. Denn Ursache der Beseelung und der Intelligenz ist der Aether; Ursache des Lebens dagegen die Wärme.[1338] Alles, was an der Wärme theilnimmt, lebt, — weswegen auch die Pflanzen lebende Wesen sind. Nicht alles was lebt, ist aber darum auch beseelt, begeistet, sondern nur das, was am Aether theilnimmt; denn die Seele ist vom Leben verschieden, und ein Ausfluss des Aethers. Deswegen ist denn auch die Seele unsterblich, weil das, wovon sie herstammt, auch unsterblich ist, denn der Aether, welcher den höchsten Theil der Weltkugel einnimmt, ist ewig bewegt, und rein und ewig frisch, und unversehrbar, und Alles, was an ihm Theil hat, ist deswegen unsterblich und göttlich.[1338] Aether und Wärme durchdringen desshalb die ganze Weltkugel;[1339] der Aether als die beseelten und intelligenten Einzelwesen erzeugend, das Feuer als das Leben im Allgemeinen verbreitend und erhaltend.[1340] Natürlich sind beide daher in denjenigen kosmischen Regionen, welche der Urgottheit am nächsten stehen, also unmittelbar unter dem Fixsternhimmel und in den Planetensphären, in grösster Anhäufung, Stärke und Reinheit vorhanden, und nehmen, indem sie die Weltkugel

bis zur Mitte, der Erde hin, durchdringen, an Intensität, Stärke und Reinheit ab; der Aether wird zur Luft (αἰθὴρ ψυχρὸς),[1340] das Feuer zur Wärme (τὸ θερμὸν).[1340] Die höheren und höchsten Regionen des Himmels sind also vorzugsweise von Aether[1338] und Feuer erfüllt[1340] (die ätherischen Regionen), und das Feuer insbesondere umgibt die gesammte höchste Weltregion unmittelbar beim Fixstern-Firmamente (das ätherische Feuer),[1340] und heisst daher das die Weltkugel umgebende Feuer (πῦρ περιέχον).[1341] Dieses die Welt umgebende Feuer bildet also den Gegensatz zu dem Central-Feuer (πῦρ ἐν κέντρῳ), welches den hohlen Raum zwischen Erde und Gegen-Erde ausfüllt; jenes umgränzt als eine feurige Sphäre die äusserste Wölbung der Weltkugel, dieses dagegen nimmt ihren Mittelpunkt ein; jenes, wie wir sahen,[1340] belebt die Weltkugel von ihrem Umkreise her, dieses, wie ausdrücklich angegeben wird,[1342] die Erde von ihrem Innern, ihrer Mitte aus; da ja, wie wir nachgewiesen haben, das Central-Feuer in der Mitte der Erde eingeschlossen ist. Von diesem die Weltkugel umgebenden ätherischen Feuer empfängt nun die Sonne ihr Licht und ihre Wärme.[1343] Wie der Mond das Licht der Sonne spiegelartig zurückstrahlt[1344] und hierdurch die Erde erleuchtet, so strahlt auch die Sonne das ätherische Feuer zurück, und verbreitet so Licht und Wärme bis in's Innerste des Weltraumes, da ihre Strahlen Aether, Luft und Wasser bis in die äusserste Tiefe durchdringen, und so Alles beleben.[1340] Allein auch die Strahlen der Sonne nehmen an Kraft und Wirksamkeit nach der Mitte der Weltkugel hin ab; da diese mittleren Regionen, erfüllt von der aus dem Aether verdichteten, ohnehin schon minder leicht durchdringbaren Luft von Dünsten noch mehr verunreinigt, und von dem geringeren Umschwung der Weltkugel in der Nähe ihres Centrums weniger in Bewegung gesetzt und darum stagnirend,[1338] den Durchgang der Sonnenstrahlen erschweren, während die höheren Regionen,

erfüllt von dem ganz dünnen und reinen Aether, und von dem reissenden täglichen Umschwunge des Fixsternhimmels und der benachbarten grösseren Firmamente der Weltkugel in unaufhörliche Bewegung versetzt,[1338] an allen diesen Mängeln nicht leiden. Die Erde ist daher der Schauplatz der Vergänglichkeit, des Entstehens und Wieder-Vergehens, der Krankheit und des Todes;[1338] die höheren himmlischen Regionen der Planetensphären und des Fixsterngewölbes sind dagegen Sitze der Unvergänglichkeit, der ewigen Jugendfrische (ὑγίεια) und der Unsterblichkeit.[1338] Auf der Erde wohnen desshalb nur sterbliche Wesen; in den höheren Regionen dagegen unsterbliche Geister (Dämonen) und Götter; wie denn die Himmelskörper selbst lauter unsterbliche, göttliche Wesen sind.[1345]

Das Weltall zerfällt dem Pythagoras demnach in drei Theile: in die irdischen Regionen, den Luft- und Dunstkreis (οὐρανός); in die planetarische Region bis zur Fixsternwölbung, wegen ihrer Vollkommenheit der eigentliche Schmuck und die Zierde der Welt, die Weltzierde, die Weltpracht (κόσμος); und endlich in die überweltliche Region des Fixsterngewölbes, den unmittelbaren Sitz der Urgottheit und den Wohnplatz der heiligen Götter und Geister, den Olymp (Ὄλυμπος).[1346] In weiterem Sinne wurde aber auch die ganze Weltkugel, der Inbegriff aller geschaffenen Dinge, ihrer weisen inneren Ordnung wegen: Weltprachtbau, Kosmos (κόσμος) genannt.[1347]

In diesem weise geordneten Baue der Welt sind nun Hitze und Kälte, Licht und Finsterniss, Trockenheit und Feuchtigkeit im Allgemeinen zu gleichen Theilen vorhanden (ἰσόμοιρα);[1348] jedoch so, dass zeitweise das Eine oder das Andere vorherrscht; wodurch der Wechsel der Jahreszeiten hervorgebracht wird. Das Vorherrschen der Hitze erzeugt den Sommer, das Vorherrschen der Kälte den Winter; halten sich aber beide das Gleichgewicht, so entstehen die schönsten Theile des Jahres: beim allmäligen Zunehmen das aufblühende gesunde Frühjahr, beim allmäligen Abnehmen der ungesundere Herbst; wie denn auch der zunehmende Theil des Tages, der Morgen, gesünder ist, als der abnehmende Theil, der Abend.[1348] In der Aufrechthaltung dieses Gleichgewichtes zeigt sich die Weltordnung (εἱμαρμένη), die Vorsehung (πρόνοια), welche über dem ganzen Weltall walten; und durch dieses Gleichgewicht wird insbesondere auch die Bewohnbarkeit der Erde verursacht. Durch diese Weltordnung und Vorsehung wird auch die unvergängliche Dauer der Welt gesichert, obgleich diese als entstanden und körperlich ihrer Natur nach vergänglich ist.[1349] Es ist dies die schon früher besprochene Lehre von der Ewigkeit der Welt, welche dem Pythagoras von den alten Nachrichten beigelegt wird, obgleich man aus dem inneren Zusammenhange der pythagoreischen Eschatologie eher auf das Gegentheil schliessen sollte. Dies ist also der kosmologische und physikalische Theil der pythagoreischen Naturlehre.

Unter den Bewohnern dieses beseelten und weise geordneten Weltbaues nehmen nun die Menschen eine mittlere Stellung ein. Die Götter, Geister (Dämonen) und Heroen, die Bewohner der höheren himmlischen Regionen stehen über ihnen, die mit ihnen gemeinschaftlich den Erdball bewohnenden lebenden Wesen, die Thiere und die Pflanzen, — denn auch die Pflanzen sind belebt,[1338] — stehen unter ihnen. Die Menschen sind himmlischer Herkunft und göttlichen Geschlechtes, wie dies die heilige Sage lehrt; sie gehören zu jenen Geistern (Dämonen), welche bei der Entstehung der Welt aus dem Aether, dem Urgeiste, hervorgingen, seitdem den Himmel bewohnten, und nun zur Busse auf die Erde herabsteigen und Menschen werden müssen, und endlich nach überstandenem irdischen Aufenthalte und vollendeten Seelenwanderungen zum Aufenthalte der Seligen im Himmel wieder zurückkehren. Den Menschen kommt also eine Existenz

vor ihrem irdischen Leben, eine Präexistenz, und eine Fortdauer nach dem Tode zu, eine Unsterblichkeit. Nur der mit Eigenleben und Beseelung begabte Körper des Menschen gehört der Erde an, sein Geist aber stammt vom Himmel und verbindet sich, aus den himmlischen Regionen durch die Luft hergetragen, erst in der Stunde der Geburt von aussen her mit dem Körper,[1098] wie er denn auch in der Stunde des Todes den Körper wieder verlässt, und durch die Lüfte getragen in die Unterwelt geht, um von dort, je nach seinem irdischen Leben, entweder zu neuen Verkörperungen auf die Erde zurückzukehren, oder zum Himmel aufzusteigen. Mit diesem durch die heilige Sage schon bekannten allgemeineren religiösen Ideenkreise hängen nun auch die einzelnen, von den alten Nachrichten uns überlieferten psychologischen Vorstellungen aufs Engste zusammen.

Dadurch dass der Geist bei der Geburt sich dem schon mit Eigenleben und Beseelung begabten Körper zugesellt, ist der Mensch nun zugleich begeistet und belebt, beseelt. Er ist daher nach Pythagoras nicht blos ein zweitheiliges: aus Leib und Seele bestehendes Wesen, — wie man auch im Alterthume gemeinhin annahm,[1350] sondern ein dreitheiliges, zusammengesetzt aus dem Leibe (σῶμα), dessen eigener Beseelung oder Lebenskraft (ψυχὴ oder ζωή), und dem mit ihm verbundenen vom Himmel stammenden Geiste (νοῦς oder ψυχή). Nur dem erst nach der Geburt, „von aussenher" mit dem Körper verbundenen, vom Himmel stammenden[1351] Theile der Seele, dem Geiste, kommt Vernunft, d. h. Einsicht und Denken zu, er ist vernunftbegabt, vernünftig (λογικὸν),[1352] weil er von dem Aether, dem Urgeiste, stammt, ein Ausfluss des Aethers ist,[1350, b.] von dem, wie wir sahen, alle Begeistigung und Intelligenz ausgeht. Dem irdischen Theile dagegen, der Beseelung und Lebenskraft, kommt kein Denken, keine Intelligenz zu, er ist vernunftlos (ἄλογον),[1352] weil er von der Wärme, dem das Weltall durchdringenden Feuer herstammt, welches nur materielles Leben, materielle Beseelung, aber kein Denken und keine Intelligenz hervorbringt,[1350, b.] Der denkende mit Vernunft begabte Theil der Seele, der Geist, als vor diesem irdischen Leben schon existirend, ist auch unvergänglich und unsterblich,[1352] d. h. er dauert auch nach dem Tode des mit ihm verbundenen Körpers noch fort; die dem Körper eigene, des Denkens entbehrende, vernunftlose Beseelung, sein Eigenleben, als mit dem Körper entstanden und an ihn gebunden, löst sich natürlich auch mit dem Körper auf, die Beseelung des Körpers, seine Lebenskraft ist sterblich.[1352] Der Geist kommt dem Menschen allein zu,[1353] und durch ihn ist er mit den Göttern verwandt, weswegen diese sich auch der Menschen annehmen und für sie sorgen.[1354] Die vernunftlose Beseelung und Lebenskraft hat er dagegen mit den Thieren gemein;[1353] wie es sich jedoch mit den Thieren verhalte, welche zu Folge der Seelenwanderung von menschlichen Geistern bewohnt sind, wird uns nicht berichtet. Dieser an der Thätigkeit des vernünftigen Denkens nicht theilnehmenden Lebenskraft, Beseelung, werden nun als eigene Verrichtungen die Gefühle und Begierden beigelegt; sie zerfällt also wieder in zwei Theile: in das Gemüth (θυμός, θυμικόν), den Sitz der Gefühle und Affecte, und in das Begehrungs-Vermögen (ἐπιθυμητικόν), den Sitz der Triebe und Begierden.[1351] Man sieht, dass auf die Lebenskraft, wegen ihrer engen Verbindung mit dem Körper, die mehr körperlichen und materiellen Seelenerscheinungen zurückgeführt werden.

Da nun diese Vorstellung von einer Dreitheilung des Menschen im Geist, Lebenskraft und Körper schon im Alterthume dem Ideenkreise des gewöhnlichen Lebens eben so fremd war, wie unserer modernen Denkweise, — der Sprachgebrauch des täglichen Lebens zur Bezeichnung dieses fremdartigen Verhältnisses demnach mehr oder minder willkührlich umgebildet werden musste, so begreift es

sich leicht, dass die Ausdrucksweisen für diese Dreitheilung bei den alten Berichterstattern schwanken und von einander abweichen, wie die in den Noten angeführten Stellen zeigen. Einige nennen den himmlischen, mit Intelligenz begabten Theil: Geist (νοῦς) und den irdischen: Seele (ψυχή), und theilen also den Menschen in Geist, Seele und Leib.[1355] Andere nennen den intelligenten Theil Seele (ψυχή) und den irdischen Lebenskraft (ζωή), wie denn auch der Urgeist, der Aether selbst, nicht selten Seele (ψυχή) genannt wird; sie legen also dem Menschen eine Seele, eine Lebenskraft und einen Körper bei.[1356] Noch andere fassen beide Bestandtheile: den himmlischen und den irdischen, unter der gemeinsamen Bezeichnung Seele (ψυχή) zusammen, und reden demgemäss von einem vernünftigen und einem unvernünftigen, einem sterblichen oder vergänglichen und einem unsterblichen oder unvergänglichen Theile der Seele;[1357] diesem letzteren legen sie Vernunft und Verstand (νοῦς oder φρένες), dem ersteren das Gemüth und die Affecte bei (τὸ παθητικὸν, d. h. θυμόν),[1358] während noch Andere die Vernunft (φρένες) dem Verstand (νοῦς) und dem Gemüth (θυμός) entgegensetzen, so dass die Vernunft (φρένες) dem Menschen allein, Verstand und Gemüth aber (νοῦς und θυμός) auch den Thieren zukommen.[1359] Bei all dieser Verschiedenheit in der Bezeichnung der einzelnen Theile des Seelen-Wesens tritt nichtsdestoweniger die Grund-Vorstellung von einer Dreitheilung des Menschen mit vollkommener Deutlichkeit hervor.

Dieser Seele legt nun Pythagoras eine räumliche Verbreitung innerhalb des Körpers bei, da ja, wie wir sahen, die moderne, an und für sich ohnehin denkunmögliche Vorstellung von einer absolut einfachen und desshalb ganz unräumlichen Seele, dem früheren Alterthum völlig fremd ist. Er versetzt daher den Geist in das Gehirn, die Lebenskraft mit dem Gemüth und den Begierden in die Brust oder das Herz, und in den Leib.[1360]

Die Gedanken seien Aushauchungen (ἀνέμους) des Geistes, und gleich diesem unsichtbar, weil auch der Aether, von dem sie herstammen, unsichtbar sey.[1361] Die Gedanken sind also nach Pythagoras nur Thätigkeiten des Geistes, des Aethers; die Sinnes-Thätigkeiten dagegen führt er auf die Lebenskraft, die Wärme, zurück;[1362] denn die Sinnes-Thätigkeiten (αἰσθήσεις) insgesammt, insbesondere aber das Sehen, beruhen nach ihm auf einer aus dem Gehirne in die Sinnesorgane übergehenden sehr heissen Ausstrahlung, einer Art heissem Dunste (ἀτμὸν ἄγαν θερμόν), welcher, wie wir sehen werden, auch das Wesen der Lebenskraft ausmacht. Denn gerade dadurch sehe man durch die Luft und selbst durch das Wasser, weil die aus den Augen strömenden heissen Sehstrahlen durch die Kälte der Luft und des Wassers leicht hindurch drängen, während wenn dieser Dunst, dieses Fluidum in den Augen, kalt wäre, die von ihm ausgehenden Sehstrahlen in der ebenfalls kalten Luft würden stecken bleiben.[1362] Es ist dies jene schon als Grund-Annahme der pythagoreischen Optik besprochene Vorstellung von dem Ausgehen der Sehstrahlen aus den Augen in den Raum nach den Gegenständen hin; während nach der gewöhnlichen Ansicht, auch des Alterthumes, gerade im Gegentheile die Lichtstrahlen von den Gegenständen herkommen und von Aussen ins Auge eindringen. Hier wird nun der physikalische Grund angegeben, weshalb die vom Auge ausgehenden Sehstrahlen den mit Luft erfüllten Raum so leicht durchdringen; ein Beweis mehr, dass der in dieser Naturlehre vorkommende Ideenkreis ächt pythagoreisch ist, da er mit den anderen Theilen der pythagoreischen Wissenschaft in vollkommener Uebereinstimmung steht. Ausserdem sollen nach Pythagoras die 5 Sinne den 5 Elementen entsprechen; offenbar das Sehen dem Feuer und Lichte, das Hören dem Aether, das Riechen der Luft, das Schmecken dem Wasser, dem Flüssigen; das Tasten und Fühlen der Erde, dem Starren.[1363]

Das materielle Band, welches die Seele an den Körper fessele, seyen die Muskeln, Adern und Sehnen; und das Blut sey es, das diese Verbindung erhalte und die Seele gleichsam ernähre; das moralische Band aber, wenn die Seele zu ihrer völligen Stärke und Ruhe gelangt, seyen ihre Grundsätze und Handlungen, d. h. die schon früher kennen gelernte, aus der sittlichen Lebens-Ansicht der pythagoreischen Lehre hervorgehende Ueberzeugung von der Nothwendigkeit im Leben auszuhalten, bis uns Gott abberufe, und durch sittlich-gute Handlungen den zur Seligkeit erforderlichen Grad der Heiligung zu erlangen.[1364]

Was den mit dem Geiste verbundenen Körper betrifft, so entstehe der Mensch, wie alle übrigen lebenden Wesen aus dem Samen.[1365] Unmöglich dagegen sey die Entstehung lebender Wesen aus der Erde,[1365] wie dies Xenophanes angenommen hatte, als er bei den grossen von Welt-Periode zu Welt-Periode eintretenden Erd-Revolutionen die vorhandenen Geschlechter der lebenden Wesen und der Menschen in der vom Wasser überflutheten und zu Schlamm erweichten Erde untergehen, und dann, bei der wieder eintretenden Neubildung der Erdoberfläche durch das Feuer, auch wieder von Neuem aus der Erde und dem Wasser entstehen liess. Pythagoras läugnet also die generatio spontanea; wie er ja auch die ersten menschlichen Leiber unmittelbar durch göttliche Thätigkeit gebildet werden lässt. Dieser Same,[1366] aus welchem der Mensch entstehe, sey ein Ausfluss, ein Tropfen, aus dem Gehirne, der einen heissen Dunst in sich schliesse; denselben heissen Dunst, den wir auch als den Träger der Sinnesthätigkeit kennen lernten, und der namentlich beim Sehen als Sehstrahl dem Auge entströme. Bei der Zeugung nehme die Gebärmutter diesen Gehirn-Tropfen in sich auf; hier würden aus ihm Lymphe und Blut, und aus diesen bildeten sich Fleisch und Sehnen und Knochen des neuen Leibes; aus dem in ihm eingeschlossenen warmen Dunst

aber entwickele sich die Beseelung und Empfindung (αἴσθησις), d. h. die Lebenskraft mit den Sinnesthätigkeiten.[1366] Hier wird es also klar, wie die Lebenskraft mit der Wärme zusammenhängt, und weshalb auch die Sinnesthätigkeiten und insbesondere das Sehen auf die Wärme zurückgeführt werden; die Bemerkung, dass die Augen bei aufregenden Gemüthsbewegungen gleichsam strahlen und leuchten, mochte zu dieser Auffassungsweise von einer dem Auge beim Sehen entströmenden Wärme mit beitragen. Die erste Gestaltung zu einer neuen Frucht[1367] empfange das in der Gebärmutter Verdichtete (Geronnene, πηγέν) nach 40 Tagen; geboren werde aber die Frucht nach den Verhältnissen der Harmonie in 7 oder 9 oder höchstens 10 Monaten. Diese Frucht enthalte nun alle Grund-Vermögen zum Leben nach den Verhältnissen der Harmonie, indem jedes dieser Vermögen sich in geordneten und festgeregelten Zeiten entwickele.

Wenn dann endlich der Tod die Seele von dem Körper trenne,[1368] durchschwebe sie die Luft, an Gestalt dem Körper ähnlich, und komme, von dem Seelensammler Hermes geführt, in die Unterwelt, von wo sie, rein befunden, in den Himmel emporsteige; sey sie aber noch unrein, so werde sie von den Schicksals-Gottheiten, den Erinnyen, in neue unlösbare Bande gefesselt; d. h. mit neuen Körpern zu irdischen Wiedergeburten verbunden. Die ganze Luft sey daher von Seelen und Geistern, auch reinen Dämonen und Heroen voll, und sie seyen es, welche die Träume, die Vorbedeutungen und Zeichen schickten, durch welche die Götter das menschliche Leben lenkten. Es ist dies dieselbe Vorstellung, welche wir auch bei Thales vorfanden, und schon früher bei den Aegyptern; ihr ägyptischer Ursprung ist also offenbar; sie bildet die Grundlage zur ganzen praktischen Gottes-Verehrung und dem damit verbundenen Ritualwesen. Somit kehrt demnach dieser psychologisch-physiologische Ideen-

kreis wieder in den religiösen zurück, von dem er ausgegangen war, und der naturgemäss seinen beständigen Hintergrund bildet.

Mit diesem anthropologischen, psychologisch-physiologischen Ideenkreise endet die Naturlehre des Pythagoras, welche, wie die übrigen Theile des spekulativen Gesammt-Ideenkreises, neben den allgemeineren grossartigen Grund-Ansichten, in ihren Einzelheiten mit reichlicher Dichtung vermischt ist. Dies konnte nach dem damaligen Stande des Wissens gar nicht anders seyn; ist ja doch auch noch heute ein sehr grosser Theil unseres Ideenkreises eben so unbegründete spekulative Dichtung.

Und nun sind wir bei dem Punkte angekommen, wo es möglich wird, auch auf den bisher noch nicht besprochenen Theil der pythagoreischen Zahlenlehre, die Zahlensymbolik, genauer einzugehen, und so noch den letzten Rest von Unsinn und Missverstand wegzuschaffen, den Aeltere und Neuere wetteifernd in diesem Theile des pythagoreischen Ideenkreises aufgehäuft haben. Wie wir schon früher sahen, so bilden die unter dem Namen der pythagoreischen Zahlenlehre uns überlieferten Notizen eine äusserst bunte und verworrene Masse, welche die verschiedensten Gebiete der pythagoreischen Wissenschaft: die reine Mathematik, die mathematische Musik, die Astronomie, die Gotteslehre, Kosmogonie, Kosmologie und Naturlehre, ja sogar die Moral betreffen. Sie finden sich theils vereinzelt bei früheren und späteren Schriftstellern: von Aristoteles bis zu den Neuplatonikern theils zu einem ordnungslos angehäuften Ganzen vereinigt in einer Schrift des späteren Alterthums: den „theologischen Sätzen aus der Zahlenlehre“ (Theologumena Arithmeticae), welche mit grösster Wahrscheinlichkeit dem Jamblich beizulegen ist, und wohl das 6. Buch seiner grossen Kompilation über die pythagoreische Schule bildete. Die uns auf diese Weise erhaltenen Notizen rühren offenbar aus sehr verschiedenartigen, ja zum Theil einander

nach Lehrmeinungen und Schulrichtungen ganz entgegengesetzten pythagoreischen Schriften her, und es können noch jetzt Fragmente und Excerpte, sowohl aus den Schriften des Pythagoras selbst, z. B. dem orphischen Gedichte, so wie aus der Abhandlung des Telauges, also aus der engeren pythagoreischen Schule, — als auch aus den Schriften des Philolaos, Archytas, Plato, Speusippos und Xenokrates, also aus der weiteren, dem zoroastrischen Lehrbegriffe anhängenden Schule, — theils nach ausdrücklichen Citaten, theils nach allgemeineren Angaben über die betreffenden Lehren, — mit völliger Schärfe von einander geschieden werden. Demnach musste also diese chaotische Notizenmasse zunächst in ihre verschiedenartigen Bestandtheile gesondert, und diese Theile, je nach der Ordnung, welche sie in der pythagoreischen Wissenschaft einnehmen, genauer dargestellt werden; so die eigentliche Zahlenlehre bei der pythagoreischen Mathematik, die mathematische Musik und Intervallen-Lehre bei den angewandten mathematischen Disciplinen, die Uebertragung der Intervallen-Lehre auf die Planeten-Abstände bei der Astronomie. Auf diese Weise blieb dann noch ein letzter, nicht wenig geheimnissvoll erscheinender Theil übrig, der sich dadurch charakterisirt, dass er bestimmte Zahlen mit bestimmten Begriffen, z. B. die Einheit mit dem Geiste, die Zweiheit mit der Materie, die Vierheit mit der Gerechtigkeit, die Zehnheit mit dem Weltalle u. s. w. auf eine für den Nichtkenner des pythagoreischen Ideenkreises völlig willkührlich erscheinende Weise identificirt, und ihnen Eigenschaften und Prädikate beilegt, die, weil sie sich aus der Natur dieser Zahlen als Zahlen durchaus nicht ergeben, auch dem Scharfsinnigsten völlig räthselhaft und unbegreiflich bleiben müssen: wie wenn es heisst, in der Einheit zeige sich die absolute Thätigkeit, in der Zweiheit die absolute Passivität,[1369] in der Vierheit die Gerechtigkeit,[1370] oder auch die mathematische Grösse mit dreifachem Abstand, in der Fünfheit die Quali-

tät und Oberfläche, in der Sechsheit die Beseelung, in der Siebenheit die Intelligenz, ewige Unversehrtheit und das Licht, in der Achtheit die Zeugung und die Liebe und die Einsicht und die Vorsehung;[1371] ja diese sibyllinische Dunkelheit scheint sich bis zum Widersinn zu steigern, wenn nach Aristoteles die Pythagoreer lehrten, diese Zahlen bildeten nicht blos Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge, sondern deren Substanz, deren Materie,[1372] da, wie schon der nämliche Aristoteles nachweist,[1373] die Zusammensetzung von materiellen mit physischer Schwere begabten Körpern aus immateriellen, dem Begriff der physischen Schwere gar nicht unterworfenen, abstrakten Gedankendingen, wie die Zahlen, real unmöglich und undenkbar ist. In diesem letzten Widersinne wäre nun, — wenn man dem Aristoteles in seiner Polemik unbedingt trauen dürfte, was keineswegs ein Glaubenspunkt und Axiom ist, — der Satz von einem späteren Theile der Pythagoreer, unmittelbaren Schülern Plato's und Zeitgenossen des Aristoteles, wirklich aufgestellt worden, und würde also mit vollem Rechte die aristotelische Rüge verdienen; bei Pythagoras selbst kommt jedoch ein solcher Widersinn nicht vor, und die von ihm herrührende Zahlensymbolik hat nur für den mit der Ausdrucksweise der Schule nicht Vertrauten jenes geheimnissvoll Orakelhafte, einfach weil man sich bei derselben Nichts zu denken weiss und sie gar nicht versteht; während sie für den mit dem Ideenkreise und der Ausdrucksweise der Schule Vertrauten Nichts, als ganz schlichte, leicht verständliche Andeutungen wohlbekannter pythagoreischer Vorstellungen enthält, welche also nicht einmal den Reiz einer ungewöhnlichen Einkleidung haben sollen.

Dieser so mystisch tiefsinnig scheinende Theil der Zahlenlehre ist daher ursprünglich weit entfernt, eine selbstständige oder gar eine Fundamental-Disciplin zu bilden, aus welcher die übrigen Theile der pythagoreischen Lehre ihre Grund-Ideen hernähmen, wie man sich

dies geträumt hat, — sondern hängt vielmehr gänzlich von den übrigen Theilen des Ideenkreises ab, da er sich auf deren Zahlen-Verhältnisse bezieht und also deren Kenntniss zu seinem eigenen Verständnisse voraussetzt. Dies ist um so mehr der Fall, da das einer solchen Bezeichnungsweise zu Grunde liegende Zahlen-Verhältniss dem Gegenstande meistens nur in dem pythagoreischen Ideenkreise, nach dessen eigenthümlichen Ansichten und Hypothesen, keineswegs aber auch nach der Natur der Dinge, nach der wirklichen Erscheinungswelt zukommt. Eine genauere Bekanntschaft mit dem pythagoreischen Ideenkreis und seinen Schriftresten lehrt nämlich bald, dass diese Zahlen in der älteren pythagoreischen Schule bis auf Plato einschliesslich nur symbolische Bezeichnungen von Gegenständen sind, denen diese Zahlen eigenthümlich zukommen, ganz so wie auch wir uns ähnlicher Zahlenbezeichnungen bedienen, und z. B. von der bösen Sieben sprechen, weil wir sieben Todsünden zählen, oder von den Zwölfen, und darunter die zwölf Apostel verstehen. Demnach sind also auch die diesen Zahlen beigelegten Eigenschaften und Prädikate nur Eigenschaften und Prädikate der unter den Zahlen bezeichneten Dinge, und als solche sogleich verständlich und begreiflich; so wird also z. B. der Geist als Einheit bezeichnet, weil er nicht mehr aus weiteren verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, sondern als durchaus einartig und einfach betrachtet wird; die Materie dagegen heisst Zweiheit, gerade weil man sie aus zwei verschiedenartigen Bestandtheilen, der Erde und dem Wasser, oder dem unendlich Grossen und dem unendlich Kleinen zusammengesetzt denkt. Nur also, weil unter der Einheit der Geist, unter der Zweiheit die Materie verstanden wird, kommt der Einheit wesentliche Aktivität, der Zweiheit wesentliche Leidenheit zu, weil der Geist als wesentlich

thätig und schöpferisch wirkend, die Materie dagegen als wesentlich leidend, und die schöpferischen Einwirkungen des Geistes in sich aufnehmend gedacht wird. Nur als der symbolischen Bezeichnung des Raumes, des Hüters und Bewachers der Weltordnung und der strafenden Vergeltung ihrer Uebertretungen, erhält die Vierzahl den Namen der Gerechtigkeit (*Δίκη, δικαιοσύνη*), und ebenfalls nur als Bezeichnung des Raumes umfasst sie die erste mathematische, mit dreifachen Abständen versehene, d. h. körperliche Grösse, die Weltkugel, welcher, wie jedem anderen Körper, die dreifachen Raumdimensionen in der sie umgebenden unendlichen und unermesslichen Gottheit zukommen. Nicht aus der Natur der Zahlen selbst, sondern von den durch die Zahlen bezeichneten Gegenständen, sind also die den Zahlen beigelegten Prädikate hergenommen.

Auf diese nämliche Weise müssen sich demnach auch die im Vorhergehenden der Fünfheit, Sechsheit u. s. w. beigelegten, so ganz unverständlichen Prädikate erklären, sobald wir nur erst wissen, was für Dinge diese Zahlen bezeichnen; und ganz auf dieselbe Weise, durch die richtige Auffassung des Begriffes der Zahl selbst muss sich endlich auch der scheinbare Widersinn lösen, welcher die Zahlen nicht blos als Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge, sondern auch als ihre Substanz und Materie betrachtet wissen will. Alle diese scheinbaren Dunkelheiten müssen sich aufhellen, sobald wir die richtige Erklärung dieser Begriffe besitzen.

Diese richtige Erklärung ist uns aber durch die Ueberlieferung wirklich und ausdrücklich erhalten, und zwar durch die älteste von Pythagoras selbst herrührende Darstellung der Zahlensymbolik im orphischen Gedichte. Diese schon mehrfach besprochene Stelle der Diatheken müssen wir also jetzt etwas genauer in Untersuchung ziehen. Sie besteht, wie wir sahen, in einer Anrufung

Anrufung der Urgottheit, der Viereinigkeit, Tetraktys, und lautet wie folgt:[1186]

„Gnad' uns gepriesene Zahl, die du Götter und Menschen erzeuget,
„Heil'ge Vierfaltigkeit Du, die der ewig strömenden Schöpfung
„Wurzel enthält und Quell! Denn es gehet die göttliche Urzahl
„Aus von der Einheit Tiefen, der unvermischten, bis dass sie
„Kommt zu der heiligen Vier; die gebiehrt dann die Mutter des Alls, die
„Alles aufnehmende, Alles umgränzende, Erstgeborne,
„Nie ablenkende, nimmer ermüdende, heilige Zehn,
„Die Schlüsselhalt'rin des Alls; die der Urzahl gleichet in Allem."

Schon bei einer oberflächlicher Betrachtung springt aus dieser Stelle sogleich in die Augen, dass hier gar nicht an Zahlen im gewöhnlichen Sinne gedacht werden kann, dass vielmehr die Gottheit selbst als „Zahl," „göttliche Urzahl" bezeichnet wird, weil sie aus einer Anzahl göttlicher Urwesen zusammengesetzt ist, „eine „Viereinigkeit, Tetraktys" bildet. Der Sprachgebrauch: einen Gegenstand, hier die Urgottheit selbst, eine Zahl zu nennen, weil er aus einer bestimmten Zahl von Theilen zusammengesetzt ist, wird also durch diese Stelle über allen Zweifel erhoben, was um so wichtiger ist, als diese Stelle den Ursprung und Grundsitz der ganzen Zahlen-Symbolik bildet, und unmittelbar von Pythagoras selbst herrührt. Die Angabe eines alten Berichterstatters: dass die Pythagoreer, weil sie Alles auf die Zahlen zurückführten, oder wie Aristoteles sagt, die Dinge selbst als Zahlen betrachteten,[1307] desshalb auch die Dinge selbst Zahlen genannt hätten,[1374] wird

demnach durch die Autorität des Pythagoras selbst bestätigt.

Aus dem Zusammenhange ist ferner eben so klar, dass auch die beiden anderen in dieser Stelle erwähnten Zahlen: die Einheit und die Vierheit göttliche Wesen bedeuten, und zwar das erste und das vierte der göttlichen Viereinigkeit. Dies wird durch die bei der Urgottheitslehre nachgewiesenen, ausdrücklichen und völlig bestimmt lautenden, also gar keinen Zweifel übrig lassenden Nachrichten der Alten bestätigt, welche uns überliefern, dass die Einheit den Urgeist, die Zweiheit die Urmaterie, die Dreiheit die gränzenlose Zeit, die Vierheit den unendlichen Raum, mit dem an ihn geknüpften Begriffe der Welt-Ordnung, des Schicksals, bezeichnen. Auf diese Zahlen-Bezeichnung der göttlichen Urwesen spielt also Aristoteles an, wenn er sagt: mit einer gewissen Zahl (der Einheit, Monas) bezeichneten die Pythagoreer den Geist und die Seele (νοῦς), d. h. den Aether, das geistige Urwesen; mit einer anderen die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη, Δίκη)[1375] d. h. die Tetras, die Schicksalsgottheit, den unendlichen Raum, das vierte göttliche Urwesen. Es mögen diese Beispiele zugleich als Probe dienen, wie ausserordentlich vag und unbestimmt die meisten Citate des Aristoteles sind, und wie sie nur dann verständlich werden, wenn man das, was Aristoteles im Sinne hat, schon anderswoher kennt.

Was endlich die in der obigen Stelle erwähnte „heilige Zehnzahl“ bedeute, hat sich schon bei der Darstellung der pythagoreischen Kosmologie heraus gestellt. Wir sahen dort, dass mit der heiligen Zehnzahl die Weltkugel bezeichnet wird, weil sie nach Pythagoras aus 10 Theilen, selbst wieder beseelten göttlichen Wesen, besteht, während das übrige Alterthum deren nur 9 zählt.[1376] So wie man nun weiss, dass unter der „heiligen Zehn“ die Weltkugel gemeint ist, so verstehen sich die ihr beigelegten Eigenschaften ganz von selbst,

denn die Weltkugel ist nach der alten Weltanschauung allerdings die „Mutter des Alls,“ der gesammten Schöpfung; sie nimmt Alles in sich auf, sie umgränzt Alles, sie ist zuerst und vor allem übrigen Geschaffenen unmittelbar aus der Urgottheit entstanden, sie lenkt von der Bahn ihrer täglichen Umdrehung nie ab, und ermüdet auch in ihrer unausgesetzten Bewegung nie; die Weltkugel ist endlich nach der antiken Vorstellungsweise in der That die Schlüsselhalterin, Beschliesserin, — gleichsam die Tempelhüterin — der ganzen Schöpfung, und nach der ausdrücklichen Lehre des Pythagoras, wie wir gesehen haben, der Gottheit, der Urzahl, wesensverwandt, da sie aus der Substanz der Gottheit entstanden ist, und sich durch ihre unausgesetzte Wesens-Verbindung mit der Gottheit fortdauernd erhält, als welche „der ewig strömenden Schöpfung Wurzel und Quell ist,“ d. h. aus welcher die ununterbrochen fortdauernde Neubildung und Schöpfung der Einzeldinge in der Welt unmittelbar hervorgeht. Alles dies ist jetzt so einfach und selbstverständlich, dass es an dem gesunden Menschenverstande des Lesers zweifeln hiesse, wollte man zur Rechtfertigung des Vorgetragenen auch nur noch ein einziges Wort verlieren.

Als erstes und fundamentales Ergebniss geht demnach aus der obigen Stelle hervor, dass ursprünglich die Zahlen nur symbolische Bezeichnungen von bestimmten unter ihnen verstandenen Dingen und Wesen sind, und dass die den Zahlen beigelegten Prädikate ihnen nicht als Zahlen, sondern nur als symbolischen Bezeichnungen von bestimmten unter ihnen verstandenen Wesen und Dingen zukommen. Dies ist also zum richtigen Verständniss dieser ganzen Zahlensymbolik und ihrer Entwicklung wohl fest zu halten.

Die obige Stelle enthält, wie wir sahen, eine Urgottheits- und Weltentstehungs-Lehre, eine Andeutung der pythagoreischen Theologie und Kosmogonie, in den gedrun-

gensten Umrissen. Nun ist aber von selbst klar, dass die Mittelglieder von der Vierheit bis zur Zehnheit dem Verfasser dieser Stelle ebenfalls gegenwärtig seyn mussten, ebenso gut wie die Mittelglieder von der Einheit bis zur Vierheit, denn sonst hätte sich diese ganze zahlensymbolische Ausdrucksweise in seinem Kopfe gar nicht bilden können; zugleich ist es eben so selbstverständlich, dass diese Mittelglieder zu demselben Ideenkreise, also dem kosmogonischen, gehören müssen. Diese Mittelglieder ergeben sich nun aus der vorhergehenden Darstellung der Kosmogonie und Kosmologie ganz von selbst. Wir sahen, dass nachdem die Weltkugel im Schoosse der Urgottheit entstanden war, der Schöpfergeist, der Aether, aus der Urgottheit in sie überging, und dass er theils aus sich selbst, theils durch seine Einwirkung auf die Urmaterie Feuer und Luft, Wasser und Erde hervorbrachte, welche im Vereine mit ihm selber die Grundbestandtheile aller kosmischen Einzelwesen sind. Mit der Entstehung dieser fünf Grundbestandtheile, der fünf Elemente, begann die Ausbildung des Welt-Innern. Die Fünfzahl der Elemente, die Pentas, schliesst sich also unmittelbar als verbindendes Mittelglied an die Urgottheit, die Tetraktys, die Vierfaltigkeit an; wie die Urgottheit Quell und Wurzel des Weltalles und der ununterbrochen fortdauernden Schöpfung überhaupt ist, so sind die in der Weltkugel zuerst entstandenen 5 Elemente Quell und Wurzel der innenweltlichen Einzel-Schöpfung, der Entstehung und ewigen Neubildung der kosmischen Einzeldinge. Die viereinige Urgottheit selbst und die fünf Elemente bilden also die Substanz des Weltalles.

Diese aus der Gottheit und den Elementen entstandene Welt ist aber in ihrem Innern selber wieder nach Zahl und Maass geordnet.

Die belebten und beseelten Wesen in der Welt bestehen aus 6 Gattungen: Göttern, Dämonen, Halbgöttern oder Heroen, und Menschen, Thieren und Pflanzen;

denn auch die Pflanzen gehören, wie wir sahen, zu den belebten und beseelten Wesen.

Der höhere und reinere Theil der Welt, der Kosmos, die Region des Aethers (des Geistes) und des Lichtes, bildet dann die Siebenheit; denn es ist der Raum, welcher die 7 Himmelskörper, die 7 Planeten in sich schliesst, welche selber göttliche mit Intelligenz begabte Wesen sind, die in unwandelbarer Ordnung und in ewiger Unvergänglichkeit und Jugendfrische ihre Bahnen durchlaufen.

Dieser höhere himmlische Raum wird von acht göttlichen Wesen, den 8 Sphären, Firmamenten eingeschlossen: den 7 durchsichtigen Planeten-Sphären, an denen diese Himmelskörper befestigt sind, und der undurchsichtigen Fixstern-Sphäre.[1376] Dass diese 8 Sphären mit den an ihnen befestigten Planeten und Sternen ihrerseits wieder nach harmonischen Verhältnissen geordnet sind, d. h. dass ihre Abstände nach Pythagoras den Intervallen einer musikalischen Tonleiter innerhalb einer Oktave entsprechen, haben wir früher schon gesehen. Neben diesen 8 göttlichen Sphären mit ihren 8 Intervallen besteht aber auch noch die Achtzahl der vorzugsweise hervorgehobenen, grossen kosmischen Gottheiten, um welche sich das ganze innere Leben des Weltalles herumdreht: der Himmel mit seinem unterbrochenen Umschwung und die Erde in ihrer centralen Ruhe, — der Aether, welcher die Welt von den höheren himmlischen Regionen aus durchgeistet, und das Alles belebende Feuer, welches zugleich den Umkreis und die Mitte der Weltkugel einnimmt, — das Tageslicht und das Nachtdunkel, welche in stetem Kreislaufe um die Erde immer jedes die Hälfte des Weltraumes beherrschen, — und endlich die ihnen dienenden Lichtgottheiten Sonne und Mond.

Diese ungeheueren Hohlkugeln der Sphären oder Firmamente mit der Erde und der Gegen-Erde theilen

aber das gesammte Innere der Welt in 9 grosse kosmische Räume: einen mittelsten von der Erde und Gegen-Erde eingeschlossenen und von dem Centralfeuer erfüllten, dann von der Erde an bis zum Saturn die von den 7 Planeten-Sphären eingeschlossenen 7 grossen Welträume, und endlich als äussersten und letzten 9. den Zwischenraum zwischen dem Saturn und der Fixstern-Sphäre.

Die ganze Weltkugel endlich besteht aus 10 Gesammt-Bestandtheilen: aus dem Fixstern-Firmamente mit sämmtlichen Gestirnen, aus den 7 Planeten-Firmamenten und den an sie befestigten Himmelskörpern vom Saturn bis zum Monde, und endlich aus Erde und Gegen-Erde, welche vereinigt eine feste Hohlkugel bilden, die das Central-Feuer in sich schliesst.

So ist also allerdings die Weltkugel nach Zahl und Harmonie geordnet, oder, wie sich Aristoteles ausdrückt: die ganze Welt ist Zahl und Harmonie.

Und nun erhalten denn auch die oben angeführten Prädikate der höheren Zahlen von der Fünfe an ihr vollkommenes Verständniss, und verlieren alles sibyllinisch Dunkele. Nun begreift es sich, warum der Fünfheit Qualität und Oberfläche zukommen soll: weil erst durch die fünf Elemente die Einzeldinge und Einzelwesen entstehen, welche sich durch verschiedene Qualität, innere Beschaffenheit und Oberfläche, äussere Gestalt und Form von einander unterscheiden, oder weshalb die Fünfzahl Aphrodite und Vermählung heisst. Der Sechsheit kommt Beseelung zu, weil die beseelten Wesen ein Kollektivganzes von 6 Gattungen bilden; der Siebenheit kommt Licht und geistige Intelligenz und ewige Unversehrtheit zu, weil die den Kosmos bildenden Himmelskörper, die sogenannten Planeten, denen, wie wir sahen, diese Eigenschaften beigelegt werden, bei den Alten eine Siebenzahl ausmachten; in der Achtheit endlich zeigt sich die Zeugung und die Liebe und die Einsicht und die Vorsehung, weil die acht grossen kosmischen

Gottheiten eine unmittelbare Schöpfung des in die Weltkugel übergegangenen Aethers, des schöpferischen Geistes, des Schöpfergeistes, sind, auf welchen, wie wir in der Darstellung der orphischen Kosmogonie sahen, alle diese Prädikate: Zeugungskraft und Liebe, und Einsicht und vorsorgende Vorsehung, als besondere Titel und Eigennamen zusammengehäuft werden. Also auch hier weiter Nichts als Hindeutungen auf wohlbekannte pythagoreische Vorstellungen unter der vagen Zahlen-Bezeichnung, die nur dann orakelhaft klingen, wenn man sie nicht versteht.

Die Zahlen von 6 bis 10: die Sechsheit, Siebenheit, Achtheit, Neunheit, Zehnheit, bezeichnen demnach einzelne Bestandtheils- und Wesens-Gruppen der Weltkugel, die, wenigstens nach dem pythagoreischen Ideenkreise, als gleichartig zusammengehören und Kollektiv-Ganze von einer bestimmten Anzahl von Theilen bilden; denen also bestimmte Zahlen als wesentliche Eigenschaften zukommen, mit denen sie, als ihnen eigenthümlich bezeichnet werden können: wie die 6 verschiedenen Gattungen der beseelten Wesen als Sechsheit, die 7 Planeten als Siebenheit, die 8 Firmamente oder die 8 kosmischen Gottheiten als Achtheit, die 9 grossen kosmischen Räume als Neunheit, die ganze Weltkugel endlich als Zehnheit. Weiter aber als bis zur Zehnzahl geht, nach des Aristoteles ausdrücklicher Angabe, diese Zahlensymbolik nicht.

Diese sämmtlichen symbolisirenden Zahlen von der Einheit bis zur Zehnheit zerfallen also in zwei ganz gleiche Hälften, von denen die erste: von der Einheit bis zur Fünfheit, die Substanzen bezeichnet, aus welchen das Weltall mit seinen Einzelwesen und Einzeldingen zusammengesetzt ist, und die zweite: von der Sechsheit bis zur Zehnheit, das aus diesen Substanzen Entstandene, nach Maass und Zahl Geordnete, die nach bestimmten Zahlen-Verhältnissen abgegränzten Wesensgruppen und Haupttheile des Weltalls.

Und nun erhellt sich auch noch die letzte im Vorhergehenden berührte Dunkelheit der Zahlenlehre, der scheinbare Widersinn, dass die Pythagoreer, wie Aristoteles behauptet, die Zahlen nicht blos als Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge, sondern auch als deren Substanz und Materie betrachtet hätten.[1372] „Die Pythagoreer (und zwar die älteren Pythagoreer; denn von diesen, den Zeitgenossen des Krotoniaten Alkmäon ist in der betreffenden aristotelischen Stelle ausdrücklich die Rede) „scheinen die Zahl als Urprincip und gleichsam „als Substanz der Dinge zu betrachten, zugleich aber „auch als deren Verhältnisse (Zustände) und Ei„genschaften.“ Auch dieser letzte scheinbare Widersinn verschwindet nun, und die bei der gewöhnlichen Bedeutung der Zahlen so unbegreifliche Angabe erhält jetzt durch die Resultate der vorhergehenden Auseinandersetzung auf Einmal ihr völliges Licht und Verständniss; ja, sie stimmt so ganz mit dem Inhalte der obigen orphischen Stelle überein, dass sie, wenn auch vielleicht erst durch zweite und dritte Hand, doch nirgends anders woher, als aus dieser Stelle stammen kann. Denn die Zahlen von Eins bis Fünf: die Einheit, Zweiheit, Dreiheit, Vierheit und Fünfheit, enthalten wirklich die Urprincipien und die Substanz der Dinge; sie bezeichnen ja die Gottheit, die Vierfaltigkeit, den Inbegriff der göttlichen Urwesen, und die fünf Elemente, den Inbegriff der beseelten kosmischen Urbestandtheile. Die Zahlen von Sechs bis Zehn dagegen: die Sechsheit, Siebenheit, Achtheit, Neunheit und Zehnheit, betreffen keine Substanz-Begriffe mehr, sondern nur noch blosse Formbegriffe, blosse Zahlen-Verhältnisse und -Eigenschaften, denn sie bezeichnen Gruppen verwandter Wesen und Gegenstände, denen als Kollektiv-Ganzen eine bestimmte Zahl als eigenthümliches Merkmal zukommt. In beiden Fällen aber sind die Zahlen nur symbolische Bezeichnungen von bestimmten

unter ihnen verstandenen Wesen und Dingen, und die den Zahlen beigelegten Prädikate kommen ihnen nicht als Zahlen, sondern nur als symbolischen Bezeichnungen der bestimmten, unter ihnen verstandenen Dinge und Wesen zu. Dass aber dies wirklich die Auffassungsweise der älteren Pythagoreer (*τῶν Ἰταλικῶν*) gewesen sey, erhellt aus dem weiteren Verlaufe der eben citirten aristotelischen Stelle[1372] in ganz unwidersprechlicher Weise, indem Aristoteles dort die neueren Pythagoreer (*τοὺς Πυθαγορείους*) den älteren (*τοῖς Ἰταλικοῖς*) gegenüberstellt, und von ihnen sagt, sie nähmen zwar auch wie jene Aelteren, Alkamäon z. B., entgegengesetzte Principien an, aber „sie hätten „eine ihnen eigenthümliche Neuerung in so „weit hinzugefügt, als sie unter dem „Begränzten,“ „und dem „Unendlichen“ und dem „Einen“ nicht mehr „gewisse andere Wesen und Substanzen (*φύσεις*) „verstünden, wie z. B. Feuer, oder Erde, oder sonst „etwas Anderes der Art, sondern dass sie meinten, das „Unendliche selbst,“ „das Eine selbst,“ diese „Begriffe selbst, bildeten die Wesenheit, die Sub„stanz der Dinge, „von denen sie ausgesagt werden.“ Nur die späteren Pythagoreer also, — wie man sieht, Anhänger der Ideenlehre, waren auf den mystischen Unsinn verfallen, dass die abstrakten Begriffe: das Endliche und Unendliche an sich, das Eine und überhaupt die Zahl an sich, Wesenheit und Substanz der realen Dinge seyn sollten, oder wie Aristoteles an einem anderen Orte seiner Metaphysik[1373] sich ausdrückt: „dass aus Demjenigen, „was keine Schwere hat und keine Leichtigkeit, „(was völlig immateriell, ein abstrakter Begriff ist) die „Dinge gebildet seyn sollten, welche Schwere „und Leichtigkeit haben (materiell sind),“ wie also hier aus Zahlen die ganze Weltkugel; ein Gedanke, welcher dem Aristoteles so ungereimt vorkommt, dass er

„sagt: „wenn die Pythagoreer die physischen Kör-„per“ aus wirklichen Zahlen zusammen setzen wollen, „Dinge, welche Schwere und Leichtigkeit haben, aus „Dem, was keine Schwere hat und keine Leichtig-„keit, so müssen sie von einem anderen Himmel reden „und von anderen Körpern, als den sinnlich wahrnehm-„baren.“ Wenn Aristoteles zugleich weiter sagt: die späteren Pythagoreer hätten zufolge dieser ihrer eigenthümlichen Neuerung „unter dem „Begränzten“ und „dem „Unendlichen“ und dem „Einen“ nicht „mehr gewisse andere Wesen und Substanzen „verstanden, wie z. B. Feuer oder Erde oder sonst „etwas Anderes der Art“, so ist klar, dass die früheren Pythagoreer gethan hatten, was die späteren nicht mehr thaten; dass also die früheren Pythagoreer unter dem Begränzten und Unendlichen und dem Einen „gewisse andere Wesen und Substanzen „verstanden hatten, wie Feuer oder Erde oder sonst „etwas Anderes der Art,“ d. h. dass sie unter diesen allgemeinen Begriffs-Bezeichnungen des „Endlichen“ und des „Unendlichen,“ und des „Einen“ und ähnlichen anderen etwas von dem Wortlaute ganz Verschiedenes, gewisse unter diesen Eigenschafts-Begriffen nur angedeutete und mit ihnen durchaus gar nicht begriffs-identische Wesen und Substanzen verstanden hatten, wie z. B. unter dem „Begränzten“ die Weltkugel, unter dem „Unendlichen“ die Gottheit, unter dem „Einen“ den Urgeist u. s. w., dass sie mit Einem Worte diese allgemeinen Ausdrücke nur als symbolische Bezeichnungen bestimmter unter denselben verstandener Dinge und Wesen gebrauchten. Dies ist aber gerade die oben auseinandergesetzte Grundlage der ganzen Zahlensymbolik.

Die Autorität des Pythagoras selbst, der gesunde Menschenverstand und das Zeugniss des Aristoteles, vereinigen sich also gleichmässig um ein scheinbares Räthsel

zu lösen, das nur der Missverstand und die geschichtliche Unkunde gebildet hatten, indem Wahres und Falsches, Früheres und Späteres, unbegriffen untereinander gemengt wurde.

Diese älteste im orphischen Gedichte enthaltene und also von Pythagoras selbst herrührende Zahlensymbolik bezieht sich demnach nur auf die Urgottheit und das Weltall, und stellt den Gedanken dar, dass die Theile der Urgottheit und der aus ihr hervorgegangenen und mit ihr verbundenen Weltkugel nach Zahl und Maass geordnet seyen; sie geht desswegen auch nur von der Einheit bis zur Zehnheit, von dem ersten göttlichen Urwesen bis zur vollständigen Weltkugel, sie hat einen wesentlich theologischen Charakter, da sie sich auf die Urgottheit und die mit ihr verbundene Weltkugel bezieht, in so fern ja auch nach Pythagoras die Weltkugel mit der Gottheit Eins ist, und gleichsam deren sinnlich wahrnehmbaren Leib und Körper bildet. Innerhalb dieser Beschränkung auf die Urgottheit und die mit ihr verbundene Weltkugel, als eine Bezeichnungsweise ihrer beiderseitigen inneren Organisation im Grossen und Ganzen, lässt sich denn auch die Entstehung dieser Zahlensymbolik im Kopfe eines an die mathematische Auffassungsweise gewöhnten Mannes, wie Pythagoras war, ganz wohl begreifen; und obwohl sie im Grunde nur eine geistreiche, zum grössten Theil auf Fiktion beruhende Spielerei ist, so hat sie doch eine gewisse einfache Grossartigkeit.

Weitere Anwendungen dieser Zahlen-Symbolik auf die übrigen Theile der pythagoreischen Wissenschaft werden uns als von Pythagoras selbst herrührend nicht überliefert, und sind auch wohl gar nicht von ihm versucht worden. Denn wenn uns berichtet wird, Pythagoras habe gelehrt:[1377] „in der Harmonie bestehe die Tugend, und „die Gesundheit, und jedes Gute, und die Gottheit, und „desswegen sey auch das All in Harmonie geordnet,“ so ist dieser an sich schöne und richtige Gedanke offenbar

nur in seinem ganz allgemeinen Sinne aufzufassen, da ihm ein bestimmtes, besonderes Zahlen-Verhältniss gar nicht zu Grunde liegt. Und wenn sich in dem physiologischen Ideenkreise noch bestimmte Zahlen-Verhältnisse berührt finden, wie wenn es von der menschlichen Frucht heisst,[1367] ihre Geburt finde Statt in 7 oder 9 oder höchstens 10 Monaten „nach den Verhältnissen der Harmonie," so würden diese Zahlen-Verhältnisse, selbst wenn sie von Pythagoras weiter verfolgt worden wären, wie es kaum den Anschein hat, doch nothwendiger Weise nicht mehr in das Gebiet der eigentlichen theologischen Zahlen-Symbolik gefallen seyn, — sie hätten weder theologischer noch symbolischer Art seyn können, eben so wenig wie z. B. die auf die Planeten-Abstände übertragenen harmonischen Intervalle. Denn in welcher Weise die Entwicklungs-Perioden der Frucht, oder andere nach Zahl und Maass geordnete physiologische oder physikalische Erscheinungen mit dem Wesen der Gottheit hätten in Beziehung gesetzt werden, oder welche Theile des Weltalles mit solchen aufgefundenen Zahlen-Verhältnissen symbolisch hätten bezeichnet werden sollen, lässt sich mit dem gesunden Menschen-Verstande nicht absehen. Alle solche Versuche hätten nur schiefe und verfehlte Nachahmungen jener in der orphischen Stelle ausgesprochenen Grund-Anschauung seyn können, und von einem Denker wie Pythagoras, der mit dieser zahlensymbolischen Einkleidung des Gottesbegriffes im Grunde doch nur eine Probe seines blendenden und überraschenden Scharfsinnes gab, sind Verballhornungen seines eigenen Gedankens nicht wohl zu erwarten.

Hier könnte nun füglich die Darstellung der Zahlensymbolik abgebrochen werden; denn weiter geht das von Pythagoras selbst herrührende nicht. Allein es würden dann noch eine Menge von Schwierigkeiten und Widersprüchen unberührt bleiben, welche sich nur dadurch aufhellen, dass man die Zahlenlehre als Ganzes in ihrer geschichtlichen Entwicklung übersieht, da sie im Verlaufe

derselben völlig verschiedenartige Umgestaltungen erfuhr. Wir wollen daher diesen geschichtlichen Entwicklungsgang bis zur Zeit des Aristoteles noch in seinen wesentlichen Umrissen darstellen, um so die ganze Lehre abzuschliessen, und ihr richtiges Verständniss ein für allemal zu eröffnen.

Wie aus dem bisher Auseinandergesetzten erhellt, so rühren von Pythagoras selbst nur die Grund-Ideen zur Zahlen-Symbolik her, und selbst diese Grund-Ideen finden sich im orphischen Gedichte nur im Vorbeigehen als Bezeichnung der göttlichen Urwesen und der aus ihnen hervorgegangenen Weltkugel in einer Anrufung der Urgottheit. Diese Zahlen-Symbolik trägt ganz ein religiös-theologisches Gepräge, weil sie aus dem religiösen Ideenkreis, auf theologischem Grund und Boden entsprossen ist; denn die theologisch-kosmogonischen Begriffe von der Urgottheit und der Welt gaben erst durch die Zahlen-Verhältnisse ihrer Wesens-Bestandtheile die Veranlassung zur Zahlenbezeichnung; der theologische Begriff war also das Ursprüngliche und Veranlassende, die Zahlenbezeichnung nur das Abgeleitete und Accessorische. An diese Zahlensymbolik der orphischen Stelle schliesst sich nun eine weitere in dorischer Prosa verfasste Schrift an, welche zwar vom späteren Alterthume ganz allgemein dem Pythagoras selbst beigelegt wurde, die aber, wie wir sahen, nach der Aussage namhafter und glaubwürdiger Mitglieder der pythagoreischen Schule selbst (ὡς ἔνιοι τοῦ διδασκαλείου ἐλλόγιμοι καὶ ἀξιόπιστοι διαβεβαιοῦνται) von Telauges, dem Sohn des Pythagoras[982, c.] abgefasst war, und zwar, wie uns berichtet wird, erst nach dem Tode des Pythagoras, als Telauges durch die Verheirathung mit Vitale (Βιτάλη), der Tochter seiner älteren Schwester Damo, in den Besitz der hinterlassenen Papiere seines Vaters Pythagoras gekommen. Offenbar soll hiermit angedeutet werden, dass das Material, welches Telauges in seiner Schrift verarbeitete, nicht

sein, sondern seines Vaters Eigenthum gewesen, und dass also nur die Form der Schrift auf seine Rechnung komme. In dieser Schrift versuchte nun Telauges die zahlensymbolischen Ideen seines Vaters zu einer förmlichen „Zahlen-Theologie“ (ἡ κατ' ἀριθμὸν θεολογία [952]) auszuführen, welche er offenbar als eine Fortsetzung der „orphischen Theologie“, der orphischen Dogmatik betrachtet wissen wollte, da er sie ebenfalls eine „heilige Sage“ (ἱερὸς λόγος), oder eine „Abhandlung über die Götter“ (περὶ θεῶν λόγος) nannte, und sie auf den von seinem Vater bei seiner Aufnahme in die orphischen Weihen zu Libethri empfangenen Unterricht zurückführte [982]; weswegen denn auch die Schrift, wie wir sahen, von dem späteren Alterthume allgemein dem Pythagoras selbst beigelegt wurde. Als den Ausgangspunkt und die leitende Grundidee seiner „Zahlentheologie“ führt denn auch Telauges in den Anfangsworten seiner Schrift den Ausspruch des Pythagoras an, [982,c] „dass die ewige Wesenheit der Zahl (der Urzahl, d. h. „der Urgottheit des orphischen Gedichtes) nicht blos die „vorherwissende und vorbedachte Ursache des gesammten „Himmels nnd der Erde, und der zwischen beiden befind„lichen Schöpfung sey, sondern auch der Grund und die „Wurzel für die fortdauernde Erhaltung aller himmlischen „Wesen (der Himmelskörper) und aller Götter und Dämo„nen,“ — ein Citat, welches sich vollkommen getreu an den Wortlaut der orphischen Stelle anschliesst, und nirgends anders als dorther genommen seyn kann.

Nichts desto weniger fasste aber Telauges den Hauptbegriff der ganzen Stelle, den Zahlenbegriff, — im orphischen Gedichte die Tetraktys, die Urgottheit, — in einer ganz anderen, dem orphischen Gedichte fremden, bei den Späteren aber, offenbar nach des Telauges Vorgange, allgemein herrschend gewordenen Bedeutung auf: in der rein formal-mathematischen; wodurch der ursprüngliche Sinn der pythagoreischen Zahlensymbolik vollkommen verändert wurde. Denn nun war ihm die Zahl nicht

mehr eine blos symbolische Andeutung von Wesens-Begriffen, nicht mehr eine blosse symbolische Bezeichnung ganz anderer mit dem Zahlenbegriffe gar nicht identischer Substanz-Begriffe, wie in der orphischen Stelle die Theile der Urgottheit und des ihren Leib bildenden Weltalles, sondern seine Zahlenbegriffe sind wirkliche blosse Zahlen-Verhältnisse, die er in dem Detail der verschiedensten Gebiete der Erscheinungswelt aufsucht, und die mit dem Gottheitsbegriff gar keinen Zusammenhang haben. Daher dreht sich bei ihm das in der orphischen Stelle stattfindende Verhältniss der theologischen und kosmologischen Begriffe zu ihrer symbolischen Zahlen-Bezeichnung ganz um. Bei Pythagoras sind die theologischen und kosmologischen Begriffe von der Gottheit und der Welt das Wesentliche, und ihre Zahlenbezeichnung ist das Ausserwesentliche, Accessorische; bei Telauges dagegen werden die Zahlenbegriffe das Wesentliche, die Hauptsache; und ihre Verknüpfung mit Götterbegriffen wird etwas ganz Ausserwesentliches, künstlich Gemachtes, ja oft völlig bei den Haaren Herbeigezogenes. Diese sogenannte Zahlentheologie bewegt sich ganz auf dem Gebiete einer statistischen Betrachtungsweise physikalisch-physiologischer Erscheinungen; Zahlen-Verhältnisse bis ins minutiöseste Detail aus dem Gebiete der Naturlehre, wahre und erträumte, machen den eigentlichen Stoff der Schrift aus, und der theologische Charakter, den die Schrift ihrem Namen nach doch ausdrücklich in Anspruch nimmt, kann diesem der Theologie ganz fremdartigen Stoffe, diesen Zahlen-Verhältnissen der Naturlehre nur durch die gezwungensten Deuteleien angekünstelt werden. Die Verkehrtheiten der mystischen Zahlenspielereien, welche in den Sammelwerken der Späteren den gesunden Menschen-Verstand so sehr anekeln, rühren also unmittelbar von Telauges her. Ausdrückliche Berichte der Alten und Auszüge aus der Schrift selbst setzen diese Charakteristik ausser allen Zweifel.

Die formale Auffassung des Zahl-Begriffes erhellt zunächst aus der ganz bestimmten Angabe eines alten Berichterstatters, dass Pythagoras, d. h. Telauges, denn die telaugische Schrift wird ja, wie wir sahen, von dem späteren Alterthume ganz allgemein dem Pythagoras selbst beigelegt; dass also Telauges in seiner „heiligen Sage“ die Zahl den Beherrscher der Formen und der Begriffe genannt [1378], d. h. als Dasjenige betrachtet habe, was das Wesen der Gestaltung in den Dingen, und der Begriffe im Denken ausmacht, — wodurch Beides: Gestalt und Begriff erst möglich wird und entsteht; ganz in derselben Weise also, wie auch Philolaos die Zahl als das Kriterion und den Kanon der Erkenntniss aufstellt. [1379] Demgemäss wird nun auch berichtet, dass die Schrift eine bis in's Einzelnste gehende Darstellung aller möglichen Zahlen-Verhältnisse gegeben habe, oder, wie sich ein alter Berichterstatter ausdrückt: [1380] „dass man in ihr alle Gattungen von Ein„heiten und Zahlen bis zur Nagelprobe citirt finde,“ und ein anderer Berichterstatter sagt, [1381] dass ihr ganzer Inhalt nur hierin bestanden habe. Telauges stellte zu diesem Behufe, wie die aus seiner Schrift citirten Beispiele beweisen, aus dem gesammten Gebiete der zu seiner Zeit in der pythagoreischen Schule gelehrten exakten Wissenschaften: der Arithmetik und der Musik, der Geometrie und der Sphärik, — denn so machte er sie in seiner Schrift, wie wir früher schon sahen, selbst namhaft, [1194] — und insbesondere aus dem von Pythagoras nur berührten Gebiete der Physiologie, d. h. der Naturlehre im Sinne der Alten, mit mühseliger Sorgfalt alle ihm bekannten Zahlen-Verhältnisse nach der Zahlen-Reihenfolge von der Einheit bis zur Zehnheit zusammen, so dass unter jeder Zahl ihre physischen und auch ihre theologischen Beziehungen und Eigenschaften aufgeführt waren; wie dies ein alter Berichterstatter bei Gelegenheit der Siebenzahl ausdrücklich angibt. [1382] „Pythagoras (Te-

„lauges), sagt er, setzt viel Göttliches über die Sieben„zahl auseinander, indem er nachweist, auf welche Weise „die Natur in 7 Jahren, oder in 7 Monaten, oder in „7 Tagen die meisten physischen Dinge hervorbringt; „denn er geht alle Zahlen von der Einheit bis zur „Zehnheit auf diese Weise zugleich mit theologischen und „physiologischen Erklärungen durch.“ Als Probe einer solchen zugleich physiologischen und theologischen Erklärung wird uns z. B. von der Siebenzahl berichtet [1383]: „Die Pythagoreer (Telauges) hätten sie das Zeitmaass „(καιρός) genannt, weil bei den meisten physischen „Dingen die Zeitperioden ihrer Entstehung oder ihrer „Vollendung in der Siebenzahl einträten, wie z. B. beim „Menschen; denn er werde im 7. Monate geboren, „wechsele die Zähne mit 7 Jahren, werde Jüngling mit „2 mal 7, und mannbar mit 3 mal 7; — oder wie bei „der Sonne, die ja alle Früchte zur Reife bringe, und die „unter den Himmelskörpern, von der Fixsternsphäre an „gerechnet, auch die 7. Stellung einnehme [1246];“ — (das sind also die physiologischen Erklärungen der Siebenzahl, nun kömmt auch noch die theologische [1384]:) „und weil nun die Siebenzahl in der Reihe der ersten „Zehne weder eine andere Zahl hervorbringe, noch auch „von einer andern Zahl hervorgebracht werde, so heisse „sie Athena, weil ja auch diese keine Kinder geboren „habe, noch auf dem Wege der Zeugung entstanden „sey.“ Auf dieselbe Weise hätten sie die „Vierzahl „Gerechtigkeit genannt, weil sie die erste gleichmal „gleiche Zahl sey, (2 mal 2), das Wesen der „Gerechtigkeit aber in der Gleichheit und gleichmässigen „Wiedervergeltung liege. [1385]“ Durch solche und ähnliche Zahlen-Vergleichungen benenne er, wie die Siebenzahl Zeitmaass und Athena, so die Einheit mit künstelnder Etymologie Apollo, Nicht-Menge; [1386] die Zweizahl, Dyas, als die Urmaterie Artemis, die Unversehrbare; die Fünfzahl als die Zahl der Elemente, der Grundkräfte

aller Entstehung und Erzeugung, aus deren Verbindung und Vermählung alle Dinge hervorgehen: Vermählung und Zeugungsgottheit, Aphrodite; die Achtzahl als den ersten Kubus (2 × 2 × 2) Unerschütterliche, und Poseidon (denn Poseidon heisst auch der Unerschütterliche); die Neunzahl Kuretis, die kuretische, nach den 9 Kureten; die Zehnzahl endlich als die Bezeichnung der Weltkugel die Allvollkommene. Auf diese und ähnliche zahlensymbolische Bezeichnungen spielt also Aristoteles in seiner ungenauen Weise an,[1387] wenn er sagt, die Pythagoreer hätten zuerst versucht, einige wenige Begriffe zu definiren, indem sie dieselben mit Zahlen in Verbindung gebracht hätten, wie z. B. was Zeitmaass sey und Gerechtigkeit und Vermählung. Die Leser werden an diesen Proben telaugischer Zahlen-Theologie vollkommen genug haben; wie sie denn auch zur Erhärtung des Obengesagten hinreichen. Eine Masse ganz ähnlicher zahlentheologischer Weisheit bei den späteren Epitomatoren wird also, wenn auch nicht ausdrücklich dem Telauges zugeschrieben, doch wohl auf seine Rechnung kommen.

Dies ist also die erste Weiterbildung der pythagoreischen Zahlenlehre durch Telauges.

Eine noch bedeutendere und wesentlichere Umgestaltung erhielt aber die Zahlenlehre durch ihre Verbindung mit dem zoroastrisch-pythagoreischen Ideenkreise, wie wir sie bei Philolaos antreffen. Denn in den Fragmenten seiner Schrift findet sich der zoroastrische Monotheismus mit den entgegengesetzten dualistischen Principien ganz in ähnlicher Weise wie bei Empedokles, nur ohne die Zuthat jenes ärztlich-physiologischen Elementes, das bei Empedokles eine so bedeutende Rolle spielt. Dagegen tritt die bei Empedokles ganz fehlende mathematische Bildung in Fragmenten über die Zahlen- und Harmonie-Lehre sehr auffallend hervor, und die Zahlenlehre findet sich in ganz ähnlicher Auffassungsweise, wie bei Telauges. Da nun Philolaos aus Kroton gebürtig war[1388], und später, vor seiner Uebersiedelung nach Theben auf dem griechischen Festlande, längere Zeit in Heraklea lebte[1389], so erklärt sich, welchen Einflüssen Philolaos seine Lehre verdankte. Seine Erziehung kann er nur in Kroton, seiner Geburts-Stadt erhalten haben; aber offenbar nicht mehr in der engeren pythagoreischen Schule unter Pythagoras selbst, denn er hat nicht den ägyptischen, sondern den zoroastrischen Gottesbegriff; auch nicht in der krotonischen Aerzteschule, denn er verräth ganz und gar keine ärztlich-physiologischen Kenntnisse; also einzig möglicher Weise nur in der von Hippasos[1390] nach Vertreibung der Pythagoreer gegründeten Akusmatiker-Schule. In dieser Schule des Hippasos fand sich, nach den spärlichen über ihn erhaltenen Nachrichten zu urtheilen, die zoroastrische Spekulation der krotonischen Aerzteschule mit der pythagoreischen Elementarbildung, namentlich der mathematischen vereinigt; offenbar aus dem einfachen Grunde, weil dem Hippasos nur diese Theile der beiderseitigen Ideenkreise zugänglich waren. Denn noch als Akusmatiker (Exoteriker) aus der pythagoreischen Schule ausgestossen,[1391] hatte er sich nur deren Elementarbildung aneignen können, welche, wie wir sahen, hauptsächlich in der Mathematik bestand; diese kannte er denn auch wirklich nach dem ganzen in der Schule gelehrten Umfang, denn es wird ihm nicht blos die Kenntniss der Proportionen[862] beigelegt, sondern auch die der Inkommensurabelen, und der Construktion des Dodekaëders in der Kugel.[1392] Der eigentliche spekulative Ideenkreis, der erst nach der Aufnahme in die orphischen Weihen den Esoterikern mitgetheilt wurde, musste ihm dagegen nothwendig unbekannt geblieben seyn; wie er denn auch den geschichtlichen Nachrichten zufolge das grosse orphische Gedicht, die heilige Sage, (den ἱερὸς λόγος), nur von Hörensagen kannte, und von dessen eigentlichem Inhalte Nichts

wusste.[1393] Eben so mussten ihm die ärztlich-physiologischen Kenntnisse der krotonischen Aerzteschule unzugänglich seyn, da sich diese Kenntnisse nur in einer Lehrlingszeit bei der Praxis unter der Anleitung eines älteren Arztes erwerben liessen; der ihren ärztlichen Theorieen zu Grunde liegende spekulative Ideenkreis stand ihm dagegen offen, da dieser in mehreren schon frühzeitig und noch zu Lebzeiten des Pythagoras publicirten Schriften, wie in denen des Alkmäon und Brontinos, niedergelegt war, und keineswegs geheim gehalten wurde. Einzelne der markantesten Lehren des zoroastrischen Ideenkreises werden ihm daher in den überlieferten Nachrichten wirklich beigelegt, wie z. B. die hohe Rolle des Feuers in dem Weltall, oder die Schöpfung der materiellen Welt nach dem Muster und Vorbilde der geistigen; denn Hippasos betrachtete das Feuer nicht blos als eine Gottheit,[1394] sondern auch als das weltbildende Princip,[1395] und offenbar zugleich als Weltseele, da er die Seele mit dem Feuer identificirte;[1396] Vorstellungen, welche sich in weiterer Ausbildung bei Philolaos und Heraklit wieder vorfinden. Ebenso wird nicht blos die Vorstellung von einem Vorbilde der Weltschöpfung, sondern auch noch ganz insbesondere die Auffassung der Zahl als des Vorbildes und Richtmaasses der Schöpfung, welche für die ganze Zahlenlehre der nun folgenden Pythagoreer die Fundamental-Vorstellung bildet, ausdrücklich auf den Hippasos und seine Schule zurückgeführt.[1397]

Dieser Schule des Hippasos verdankt also mit höchster Wahrscheinlichkeit Philolaos seinen spekulativen Ideenkreis und seine mathematischen Kenntnisse; eine speciellere Anregung zu seiner Zahlenlehre wohl auch der Schrift und vielleicht dem Umgange des Telauges, dessen etwas jüngerer Zeitgenosse Philolaos war. Denn die „Zahlentheologie, die heilige Sage“ des Telauges war bei den Lukanern,[1398] d. h. in dem von den Lukanern an der

Stelle des älteren Siris gegründeten Heraklea, wohlbekannt und viel gelesen; offenbar weil Telauges hier in Heraklea gelebt und seine Schrift verfasst hatte; hier in Heraklea bei den Lukanern[1389] lebte aber auch Philolaos längere Zeit. Dieser aus der Lehre des Hippasos und der Zahlentheologie des Telauges entstandene Ideenkreis erhielt sich nun nicht blos in Unteritalien durch fortdauernde Anhänger, unter welche z. B. Archytas, Eurytos und Timäos gehören, sondern wurde auch gerade durch Philolaos zuerst und allgemeiner auf dem griechischen Festlande bekannt, theils weil Philolaos selbst sich später in Theben aufhielt,[1399] theils weil seine Schrift, wenn auch zunächst wohl nur in den engeren Kreisen der Pythagoreer selbst einer grösseren Verbreitung genoss, so dass sie in Plato's Besitz gelangen,[1400] und noch von Speusipp, dessen Schwestersohn und Nachfolger, seiner eigenen Schrift über die Zahlenlehre zu Grunde gelegt werden konnte; denn es wird uns ausdrücklich berichtet, dass Speusipp den Stoff zu seinem Buche nicht blos aus dem Hören pythagoreischer Vorlesungen, sondern namentlich auch aus dem Studium der philolaischen Schrift geschöpft habe.[1401] So dauerte diese von Hippasos gegründete pythagoreische Schule bis auf Aristoteles ununterbrochen fort, theils durch unmittelbare Lehr-Mittheilung, — Plato war ja selbst in Unteritalien gewesen und hatte mit den ihm gleichzeitigen Häuptern der Schule, einem Archytas, Eurytos, Timäos, persönliche Bekanntschaft angeknüpft, und auch Speusippos, der seinen Oheim Plato auf dessen dritter sicilischen Reise begleitete,[1402] hatte offenbar in Sicilien die eben erwähnten pythagoreischen Vorlesungen gehört, — theils durch den Einfluss ihrer, von keiner ängstlichen Geheimhaltung der Oeffentlichkeit entzogenen Schriften. Die von Aristoteles in seiner Metaphysik besprochenen Pythagoreer, — und es ist bekannt, dass er seinen Lehrer Plato selbst ausdrücklich zu denselben rechnete,[1403] — gehören daher zum grössten Theile gerade

dieser hippasischen Schule an. Alle sind Zoroastrianer, — bei Plato wird Zoroaster, der Diener des Oromasdes, ausdrücklich namhaft gemacht,[1404] und die Auferstehungs-Geschichte des Armeniers Er gehört offenbar zu den persischen heiligen Schriften,[1405] — bei Allen kommen daher, — je nach der grösseren oder geringeren Ausführlichkeit der uns überlieferten Nachrichten, oder dem Umfange der uns erhaltenen Werke und Fragmente, — die wesentlichsten zoroastrischen Lehren ausführlicher oder in einzelnen Andeutungen vor. So die zoroastrische Gottheitslehre: die monotheistisch gedachte Urgottheit mit dem Dualismus ihrer untergeordneten, entgegengesetzten Principien und deren verwandten Geister-Reihen (Systöchien, Nebenprincipien), sammt jenem dritten zwischen den beiden entgegengesetzten Principien stehenden Mittelwesen, dem Mittler, Vermittler (*Μεσίτης*, Mithra), welches den unausgesetzt stattfindenden Kampf der beiden entgegengesetzten Principien regelt, und aus demselben die stetige Ordnung und das Gleichmaass des Weltlaufs hervorbringt; die Lehre von den ebenfalls durch die Urgottheit unmittelbar hervorgebrachten Grundstoffen zur Weltbildung, den vier Elementen, unter welchen das Feuer einer so hohen Stellung und Verehrung geniesst; — und endlich die eigenthümliche zoroastrische Schöpfungslehre, nach welcher die Urgottheit zunächst eine Geisterwelt schuf, die platonische Welt der Urbilder (*ἰδέαι*), nach deren Vorbild und Muster dann erst von den untergeordneten Gottheiten die irdische Welt hervorgebracht wurde, diese Lehren, welche sich bei allen Pythagoreern mit geringen Umgestaltungen wieder vorfinden, bilden denn auch in der That die wesentlichsten Umrisse der zoroastrischen Theologie und Kosmogonie: anderer unbedeutenderer Nebenzüge nicht zu gedenken. In dem ganzen Ideenkreise der späteren Pythagoreer findet sich deshalb nur ein einziges rein ägyptisches Element: die Seelenwanderungs-Lehre, weil diese

schon sogleich bei der ersten öffentlichen Lehrthätigkeit des Pythagoras auch in die Kreise der krotonischen Aerzteschule eingedrungen war; sie macht daher einen wesentlichen Bestandtheil von den Vorstellungen über die Fortdauer nach dem Tode noch bei Plato aus, obgleich dieser auch die zoroastrische Eschatologie, namentlich die Auferstehungslehre in einem seiner späteren Dialoge unter einer ihm eigenthümlichen, ziemlich phantastischen Einkleidung vorträgt.[1406]

Diesen allgemeinen Umrissen der zoroastrischen Spekulation gemäss, findet sich nun auch bei Philolaos nicht mehr der ägyptische und altpythagoreische Gottheitsbegriff von einer Viereinigkeit göttlicher Urwesen, sondern der zoroastrische Monotheismus mit seinen untergeordneten Principien. Ein streng monotheistisch gedachtes, einheitliches, von der Welt gesondertes und verschiedenes göttliches Urwesen: das Ur-Eine (*ἓν*),[1407] war nach ihm von Ewigkeit her vorhanden. Von dieser Urgottheit werden dann zwei untergeordnete, einander entgegengesetzte Principien hervorgebracht,[1407] auf welche Philolaos die ägyptisch-pythagoreischen Namen der Monas und der Dyas überträgt.[1408] Von diesen betrachtet er das erste, die Monas, als ein gutes, mit Intelligenz begabtes,[1408] also ebenfalls geistiges Wesen, als den Weltgeist (*νοῦς*);[1409] jene Liebe (*ἔρως, φιλία*), Einsicht und Intelligenz (*μῆτις, ἐπίνοια*),[1409] die Philolas vorzugsweise in die höheren Himmelsregionen versetzt. Denn auch vom Geiste heisst es, dass er die ganze Weltkugel rings umschliesse und in Bewegung, in Umschwung, setze, und von der Fixsternsphäre aus durch den ganzen Planetenraum hindurch in der Weltkugel vorwalte, und dort die ewige Unveränderlichkeit des Planetenhimmels hervorbringe.[1409] Dies ist also der Aether.[1410] Aber auch die vergänglichen irdischen Dinge gestaltet er ewig wieder auf's Neue, da er das Gestalten-bildende Princip ist (*τὸ εἰδοποιοῦν*),[1408] das die Entstehung der Formen (*γονὴ τῶν μορφῶν*) hervorbringt,[1409]

offenbar weil der Aether Alles umgibt und umschliesst. Er erhält daher als Bezeichnung dieser seiner Haupt-Wesenseigenschaft das Prädikat der Gränze (πέρας), des Begränzenden (περαῖνον).[1408] Das zweite dieser entgegengesetzten Principien, die Dyas,[1408] betrachtet er als ein böses, vernunftloses und unintelligentes Wesen,[1411] in welchem er zugleich die Begriffe der Unendlichkeit, des gränzenlosen Raumes und der ihn erfüllenden ungesonderten und ungestalteten Materie zusammenfasst,[1408] und mit dem Namen der unbegränzten Natur (ἄπειρος φύσις)[1411], des Unbegränzten, Unendlichen, (ἄπειρον),[1408] bezeichnet. Diese auffallende Begriffs-Wendung, welche die beiden entgegengesetzten Principien der zoroastrischen Spekulation mit den allgemeinen Begriffen der Form und der Materie vereinigt, und das gute Princip zum formenden, das böse, zum materiellen macht, hängt offenbar noch mit dem altpythagoreischen Ideenkreise zusammen, in welchem Monas und Dyas als die beiden ersten der vier göttlichen Urwesen dieselbe Bedeutung haben, und bleibt von Philolaos an eine Grund-Vorstellung für alle folgenden Pythagoreer. Diese beiden einander entgegengesetzten und einander widerstreitenden Urgründe der Dinge bedürfen nun um ein geordnetes Weltganze zu bilden nothwendig eines sie in Uebereinstimmung bringenden Dritten, einer sie verbindenden Harmonie,[1412] und diese von dem Ur-Einen selbst hervorgehende, das Weltall zu einem einigen, in sich vollendeten Ganzen verbindende Harmonie, die Weltseele,[1413] „der Zusammenhalt und das regelnde Maass „der Natur," ist das die Welt durchdringende und beseelende Feuer,[1414] das höchste der 4 unmittelbar nach den beiden entgegengesetzten Principien von der Urgottheit selbst hervorgebrachten Elemente, „die Wache „des Zeus," „die Mutter der Götter," „die Vesta des Welt-„alls." Dieses die Weltkugel beseelende Feuer nimmt als Centralfeuer (πῦρ ἐν κέντρῳ) die Mitte der Weltkugel ein, und umfasst als umgebendes Feuer (πῦρ περιέχον) zugleich die beiden entgegengesetzten Seiten ihres Umkreises, so dass die Welt ganz von demselben erfüllt ist.[1414] Die Weltseele, das Feuer, erzeugt nun zwischen beiden einander widerstrebenden Principien jenes einträchtige Zusammenwirken, jene Uebereinstimmung und Harmonie ganz nach Analogie des musikalischen Zusammenklanges zweier verschieden-lautender Töne; denn gerade aus dem Widerspruche entstehe, sagt Philolaos, die Uebereinstimmung, und Harmonie ist nach ihm die Vereinigung des Verschiedenartigen, Gemischten, die Uebereinstimmung des zwiespältig Gesinnten.[1415] Die Harmonie des Weltalles besteht aber, wie die der Töne, in bestimmten gesetzmässigen Verhältnissen nach Zahl und Maass, die Zahl ist daher nach Philolaos der obherrschende und eingeborene Zusammenhalt der ewigen Dauer der Welt;[1416] denn Philolaos nimmt, auffallend genug, die absolute Ewigkeit: die zeitliche Unentstandenheit und die ewige Dauer, des Weltalles an.[1409]

Diese Gesetzmässigkeit der Zahl in den Dingen beginnt nun auch bei Philolaos wie bei Pythagoras sogleich bei den göttlichen Urwesen, und knüpft unmittelbar an den Urgottheits-Begriff an, und zwar so, dass die zahlensymbolische Ausdrucksweise des Pythagoras unverändert beibehalten wird, und nur ein kleiner Theil dieser Zahlensymbole nach Maassgabe der zoroastrischen Gotteslehre seine Bedeutung ändert. So spricht Philolaos von dem „Einen, der Eins," (τὸ ἕν)[1407], und meint darunter das Ur-Eine, die monotheistisch gedachte Urgottheit; so von der Einheit, der Monas[1408], und versteht darunter das formgebende Princip, das Gestaltende, Begränzende, den Weltgeist (νοῦς). Mit der Zweiheit, der Dyas,[1408] bezeichnet er das Princip des Unendlichen, Unbegränzten, den unendlichen Raum und die gestaltlose Urmaterie; und weil die Zwei eine gerade Zahl ist, so heisst das nämliche Princip des Unendlichen auch das Gerade (τὸ

ἄρτιον) [1417]. Aus dem Geraden d. h. der Materie, und dem Ungeraden, also offenbar aus dem Eins und der Drei, dem Weltgeiste und der Weltseele, den beiden der Materie Form und Harmonie gebenden Principien lässt Philolaos dann die ganze übrige Masse des Gemischten, d. h. durch Form und innere Harmonie gestalteten Materiellen gebildet und zusammengesetzt seyn, [1417] und nennt es desshalb mit einem aus der Zahlentheorie entlehnten Ausdrucke das Gerad-Ungerade (ἀρτιοπέριττον), weil die Zehnzahl selbst, das Weltall, in welchem diese Verbindung von Materie, Form und Harmonie zum Vorschein kommt, eine solche gerad-ungerade Zahl ist $(2 \times 5 = 10)$, und vorzugsweise das Gerad-Ungerade genannt wird. [1418] Diese von Aristoteles selbst überlieferte [1417] symbolische, kosmologisch-reale Bedeutung der philolaischen Zahlen-Ausdrücke schliesst erst ihren wahren Sinn auf, da natürlich zwischen den bezeichnenden Symbolen, den Zahlen-Ausdrücken selbst, und den symbolisch-bezeichneten Begriffen, wie hier zwischen dem Geraden und der mit einander verbundenen Zweiheit des unendlichen Raumes und der gestaltlosen Urmaterie, auch nicht der geringste innere Begriffs-Zusammenhang stattfindet. Die Bemühungen der Späteren, — dergleichen uns z. B. in den „theologischen Sätzen aus der Zahlenlehre“ [1419] erhalten sind, — um in die Zahlenbegriffe der Zwei und des Geraden auch den des Unendlichen und Unbegränzten hineinzubringen, führen daher nothwendig zu baarem Unsinn. Die Dreiheit, oder, weil Drei eine ungerade Zahl ist, das Ungerade, [1417] bezeichnet dann das die Welt durchdringende und beseelende Feuer, offenbar weil sich Philolaos dasselbe seiner örtlichen Vertheilung in der Weltkugel wegen als ein Dreifaches eine Dreiheit dachte. Die weiteren Zahlen bis zur Zehnheit fanden wir, bis auf ein paar fehlende Mittelglieder, in einer schon früher citirten Nachricht [1371] dem Philolaos ebenfalls ausdrücklich beigelegt, und von der Zehnzahl selbst heisst es in einem Fragmente: [1420] „gross und ganz „vollkommen und Alles wirkend, sowohl des göttlichen „und himmlischen (die Himmelskörper betreffenden), als „auch des menschlichen Lebens Urgrund und gemeinschaftliche Lenkerin ..... ist die Macht der Zehnzahl.“ Es ist klar, dass hier wie bei Pythagoras unter der Zehnzahl die Weltkugel verstanden ist, welche auch von Philolaos als zehntheilig betrachtet wird, da er, wie wir früher schon sahen, die pythagoreische Scheidung der Gegenerde von der Erde ebenfalls annimmt. Die Mittelglieder von der Dreiheit bis zur Zehnheit mussten also, wie sich dies denn auch früher schon herausgestellt hat, demselben Ideenkreise angehören, wie die Zahlensymbole des Pythagoras: dem theologisch-kosmogonischen, natürlich unter Berücksichtigung der von der zoroastrischen Glaubenslehre hervorgebrachten Veränderungen; und die wenigen fehlenden Zahlen sind demnach leicht zu ergänzen. Als Vierzahl boten sich demnach, statt des altpythagoreisch-ägyptischen vierten Urwesens, bei Zoroaster die 4 Elemente dar, welche, nach den entgegengesetzten Principien, als der Stoff, die Materie der zu bildenden Welt unmittelbar aus der Urgottheit selbst hervorgegangen waren; ein Begriff, den die krotonische Aerzteschule sich schon angeeignet hatte, [1421] wie aus der Schrift des Empedokles erhellt, [1422] und der auch von Philolaos angenommen war, da er, wie wir sogleich sehen werden, seinem mystisch-symbolischen Götter-Viereck der Elemente [1425] zu Grunde liegt. Unter der Fünfzahl musste er dann die sämmtlichen 5 Urbestandtheile der kosmischen Dinge, der geistigen sowohl wie der materiellen, also den Aether, den Geist, sowohl als die 4 Elemente, zusammenfassen, und da er dieselben in einem erhaltenen Fragmente [1423] selber mit den 5 regelmässigen mathematischen Körpern neben einander stellt, so wird er wohl die schon dem Pythagoras beigelegte und von den späteren

Pythagoreern beibehaltene Ansicht von diesen 5 regelmässigen Körpern als den Atomenformen der 5 Urbestandtheile ebenfalls gehabt haben. Wenn uns also überliefert wird,[1424] Philolaos habe der Fünfheit Oberfläche und Qualität beigelegt, so bezieht sich dies offenbar auf die fünf Urbestandtheile, weil durch sie erst die Einzeldinge und Einzelwesen entstehen, welche sich durch verschiedene Gestalt und Qualität von einander unterscheiden. Der Sechsheit ferner schreibt er Beseelung zu, weil, wie wir sahen, eine Sechszahl von beseelten Wesen im Weltalle angenommen wurde; der Siebenzahl Licht und geistige Intelligenz und ewige Unversehrtheit, weil den 7 Planeten alle diese Eigenschaften zukommen; wenn sich dann endlich in der Achtheit die Liebe (ἔρως) und die Freundschaft (φιλία) und die Einsicht (μῆτις) und die Vorsehung (ἐπίνοια) zeigen soll, so erklärt sich dies auch bei Philolaos aus der Beschaffenheit, welche man dem höheren ätherischen Theile der Weltkugel, dem Weltraum der 8 Firmamente zuschrieb, dessen Vollkommenheit von dem dort stattfindenden Vorherrschen des guten Principes: des Weltgeistes, hergeleitet wurde; denn im zoroastrisch-pythagoreischen Ideenkreise erhält das gute Princip, die Monas, ganz dieselben Prädikate: der Liebe, der Freundschaft, der Einsicht, der Vorsehung, welche im altpythagoreisch-ägyptischen Ideenkreise dem Schöpfergeiste, dem Aether, beigelegt wurden. Die nicht erwähnte Neunheit konnte also auch bei Philolaos nur die 9 grossen Welträume insgesammt bezeichnen, und mit der Zehnheit, dem Symbole der ganzen Weltkugel, musste dann diese Zahlensymbolik auch hier schliessen.

Diese Ableitung der Zahlen aus der zoroastrischen Gotteslehre steigt nun nicht bis zur Urgottheit hinauf, sondern nur bis zu den beiden entgegengesetzten der Urgottheit untergeordneten Principien, indem sie mit der

Monas, dem Principe des Guten beginnt. Philolaos stellt daher die weltbildenden Urgründe der zoroastrischen Spekulation: die Urgottheit mit den von ihr geschaffenen entgegengesetzten Principien des Guten und des Bösen, und die ebenfalls unmittelbar von der Urgottheit hervorgebrachten 4 Elemente unter der symbolischen Form der beiden ersten mathematischen Figuren: des Dreiecks und des Vierecks zusammen. Die Urgottheit mit den beiden entgegengesetzten Principien verbindet er zu einem Dreiecke, in dessen Spitze er den Kronos, die Urzeit (χρόνος, die Zaruana akarana) d. h. die Urgottheit stellt, und dessen beide Winkel an der Basis Dionysos d. h. Ormuzd und Hades oder Ares d. h. Ahriman einnehmen.[1425] Das Viereck bildet er dann so, dass er in jeden seiner 4 Winkel eins der 4 Elemente setzt: in den einen Hestia als die Repräsentantin des Feuers, in den andern Hera als die der Luft, in den dritten Rhea oder Aphrodite als die des Wassers, und endlich in den vierten Demeter als die Repräsentantin der Erde.[1425] Diese Drei- und Vierfaltigkeit der göttlichen Principien, der Inbegriff aller erzeugenden und schaffenden Kräfte, schliesse nun die ganze Weltschöpfung, die Ausbildung alles Entstandenen in sich ein; und das Dreieck insbesondere sei der absolute Ursprung aller Entstehung und aller Gestaltung des Entstandenen.[1425]

Die Art und Weise, wie sich Philolaos weiter aus diesen göttlichen Urgründen auch die Gestaltung der endlichen Einzeldinge unter dem Einflusse der Zahl hervorgegangen dachte, lässt sich nun zwar aus seinen Fragmenten nicht vollständig nachweisen, ergänzt sich aber mit völliger Sicherheit aus den Angaben der Alten über die hierauf bezügliche Lehre der Pythagoreer im Allgemeinen. Es wird nämlich berichtet, dass, um die Gestaltung der endlichen materiellen Dinge im Einzelnen nachzuweisen, die Pythagoreer der Einheit den Punkt gleichgestellt hätten, der Zweizahl die Linie, weil sie

zwischen zwei Punkten stattfinde, der Dreizahl die Fläche, weil das Dreieck die erste begränzte Fläche sey, der Vierzahl den Körper, weil der einfachste Körper, das Tetraëder, aus 4 Flächen, vier Dreiecken, gebildet werde. Aus Punkten, Linien, Flächen und Körpern bestünden aber alle Einzeldinge. Schon Plato spielte auf diese Parallelisirung der ersten geometrischen Grundbegriffe mit den Zahlen als auf etwas Bekanntes an; sie ist also offenbar vorplatonisch. Nun findet sich aber in der oben schon angeführten Nachricht, welche die Haupt-Umrisse der philolaischen Zahlen-Symbolik enthält, auch die Angabe [1428], Philolaos lege „die mathematische Grösse mit dreifachem Abstand," d. h. mit dreifachen Raum-Dimensionen, also den Körper, „der Vierheit" bei, d. h. auch er betrachte in Uebereinstimmung mit den übrigen Pythagoreern den Körper als den Repräsentanten der Vierzahl, weil der erste und einfachste Körper, das Tetraëder von 4 Flächen gebildet wird. Dies setzt aber die ganze oben dargestellte Parallelisirung der geometrischen Grundbegriffe mit den Zahlen, wie man sieht, nothwendig voraus. Diese räumliche Auffassungsweise der Zahlen ist also auch jedenfalls eben so alt, oder noch älter als Philolaos. Nach den Angaben der Alten war aber die Lehre von den Maassen, Gewichten und Zahlen nach der Geometrie, Musik und Arithmetik in der Schrift des Philoloas bis zum Einzelsten dargestellt; [1429] andere ganz ähnliche noch künstlichere Gleichstellungen werden ihm ausdrücklich zugeschrieben, [1430] wie z. B. die der harmonischen Proportion mit dem Kubus, weil der Würfel 12 Kanten, 8 Winkel und 6 Flächen habe (12. 8. 6,) die Bezeichnungsart der Alten für die harmonische Proportion: (12 — 8 : 8 — 6 = 12 : 6); es leidet also wohl kaum einen Zweifel, dass die Nachweisung, wie die Gestaltung der materiellen Dinge den Zahlen analog und von der Gesetzmässigkeit der Zahl bedingt sey, dem Philoloas ebenfalls

schon bekannt war. Diese Nachweisung bildet jedenfalls ein ganz wesentliches Mittelglied für die Erhärtung seiner Grund-Ansicht: dass das Begränzende, das geistige gute Princip, vermittelst der Zahl den Dingen Gestaltung gebe.

So knüpfte also Philolaos die Gesetzmässigkeit in der Bildung des Weltalles durch die Zahl unmittelbar an die letzten und höchsten Urgründe an, und führt sie bis zur Gestaltung der materiellen Einzeldinge durch. Das begränzende gute geistige Princip (der νοῦς) ertheilt demnach der unbegränzten, vernunftlosen Natur, der Materie, vermittelst der Zahl ihre Form und Gestaltung, und man sieht nun ein, wie Philolaos in seiner Weise „die Zahl „als den beherrschenden und eingeborenen Zusammenhalt „für die ewige Dauer der Dinge" betrachten konnte.

Dies ist demnach die objektive Begründung der Zahlenlehre; die subjektive, in der Natur des Denkens gelegene Begründung wird nun in wahrhaft überraschender Weise unmittelbar an diese objektive angeknüpft.

Die durch die Zahl hervorgebrachte Gesetzmässigkeit in der Natur ist es nämlich gerade, welche die Erkenntniss möglich macht: „ohne sie könnten wir Nichts denken „und Nichts einsehen, denn ohne sie wäre Alles unbe„gränzt und undeutlich und unwahrnehmbar. [1431] Die „Natur der Zahl ist daher nach Philolaos [1432] wahrhaft „gesetzgeberisch und anleitend und lehrend für jeden noch „Nichtwissenden über jedes ihm noch Unbekannte; und „ohne die Zahl und ihre Wesenheit würde Niemanden „Etwas klar in den Dingen, sowohl in ihnen an sich, als „auch in ihrem Verhältnisse zu anderen. Nun aber, mit „der Seele zusammenstimmend, macht die Zahl der Wahr„nehmung Alles erkennbar und einander befreundet (ver„wandt, analog, ποτάγορα) nach Art eines Richtmaasses „(γνώμων), indem sie den Grund der Dinge, sowohl der „unbegränzten als der begränzten, von ihnen abgesondert „gleichsam verkörpert und scheidet. Und so sieht man „denn die Macht der Zahl herrschen nicht blos in der

„Geister- und Götterwelt," — nicht blos in den ersten Principien und den einzelnen Theilen der Weltkugel, denn in der Natur dieser göttlichen Wesen hat sie ja ihren Ursprung, und diese selbst sind die Urbilder und Vorbilder (παραδείγματα) der in der irdischen Welt vorhandenen Zahlen, — „sondern sie herrscht auch in dem „menschlichen Handeln und Denken ohne Aus„nahme, und eben so in den technischen Gewerben, wie „in der Musik." Denn alle irdischen und menschlichen Dinge erhalten ja ihre Form und Gesetzmässigkeit nur durch Nachahmung, Nachbildung (μίμησις) der geistigen und göttlichen Zahlen. „Einen Trug nehmen daher die „Natur der Zahl und die Harmonie gar nicht in sich auf, „denn das ist ihnen nicht eigen. Nur der unbegränzten „und unintelligenten und vernunftlosen Natur kommt Trug „und Tücke (φθόνος) zu, nie aber auch nur ein Anhauch „davon der Zahl. Denn der Trug ist ihrer Natur entge„gengesetzt und feindlich, die Wahrheit aber ist ihr „eigenthümlich und gleichsam mit ihr verwachsen." Auf diese durch die Zahl erst möglich gemachte Erkenntniss bezieht es sich also, wenn ein alter Berichterstatter angibt,[1433] dass die Pythagoreer nicht blos die vernünftige Einsicht im Allgemeinen als das Richtmaass (κριτήριον) der Wahrheit betrachteten, sondern insbesondere die aus der mathematischen Erkenntniss hervorgehende, wie Philolaos sage; denn da sie wesentlich in einer wissenschaftlichen Anschauung (θεωρία) der Natur des Weltalles bestehe (in einer wissenschaftlichen Spekulation über die Natur des Weltalles, würden wir sagen), so habe sie nothwendig mit dieser (der Natur) eine Verwandtschaft, da nur das Aehnliche von dem Aehnlichen, das Verwandte von dem Verwandten (die Zahl von der Zahl) aufgefasst werden könne.

Diese Wendung der Zahlenlehre ist im höchsten Grade überraschend, obgleich sie nur die weitere Ausführung eines schon von Telauges angeregten Gedankens

ist, und schmeckt trotz ihrer alterthümlichen noch unentwickelten Ausdrucksweise keineswegs nach einem Kindesalter der Wissenschaft; denn sie ist der erste Versuch einer Erkenntniss-Theorie. So unbehülflich die Form, so ungenügend die Ausführung des Gedankens seyn mag, so ist es doch der erste Ausdruck der Einsicht, dass nur die Gesetzmässigkeit in den Erscheinungen der Natur und die ihr entsprechende Gesetzmässigkeit in den Verrichtungen unseres eigenen Denkens eine wissenschaftliche Erkenntniss möglich machen. Der bei Telauges nur dunkel und knapp uns erhaltene Gedanke über die Natur der Zahl findet sich also hier bei Philolaos in gereifterer Entwicklung und Klarheit wieder vor, und bildet von da an für die späteren Pythagoreer: einen Archytas, Plato, Speusippos, die Grundlage ihrer Erkenntniss-Theorien, in welchen die Zahlenlehre immer mehr einen logisch-metaphysischen Charakter annimmt, bis sie endlich von Aristoteles, dem glücklichen Beerber seiner Vorgänger, ganz beseitigt, und durch eine förmliche streng wissenschaftliche Logik und Erkenntniss-Theorie, seine Metaphysik, ersetzt wird. So wurde also Philolaos durch diese Wendung seiner Zahlenlehre der erste Begründer einer der allerwichtigsten philosophischen Disciplinen.

Dem geschichtlichen Entwicklungsgange gemäss finden wir nun die von Philolaos angeregte erkenntniss-theoretische Richtung bei Archytas weiter fortgeführt und zu einem schon ganz bedeutenden Kreise rein formaler, logisch-metaphysischer Untersuchungen ausgedehnt, wie z. B. über Ursprung und Prüfungsmittel der Erkenntniss,[1434] über die vier Gattungen der Erkenntniss: Sinnenwahrnehmung (αἴσθησις), wahrscheinliches Dafürhalten (δόξα), eigentliches Wissen (ἐπιστήμη) und reines Denken, Spekulation (νόησις); über die diesen Arten des Wissens entsprechenden, theils wahrnehmbaren, theils nur denkbaren Theile des Weltalls als Gegenstände der Erkenntniss.[1435] Archytas ist der Erste, der die allgemeinen Begriffe, z. B. die

von Raum[1436] und Zeit[1437] genauer untersucht; er beweist schon die Unendlichkeit des Raumes durch die logische Undenkbarkeit des Gegentheiles;[1436] er stellt schon den Unterschied zwischen geistiger und physischer Zeit auf,[1437] d. h. den Unterschied der blos auf den Funktionen unseres Vorstellungs-Vermögens, unserer Erinnerung und Einbildungskraft, begründeten Begriffe von Vergangenheit und Zukunft, von dem aus Wahrnehmungen der realen Welt hervorgehenden Begriffe der Gegenwart; er gibt zuerst Begriffs-Definitionen,[1438] denn die zahlensymbolischen Bezeichnungen der Früheren, welche Aristoteles als die ersten Versuche von Definitionen betrachtet, verdienen diesen Namen noch gar nicht; ja, er erhebt die noch so ungefügen Versuche der Früheren, unter der zoroastrischen Form der entgegengesetzten Urgründe und ihrer beiderseitigen untergeordneten Nebenprincipien (Systöchien) zu Untersuchungen über die entgegengetzten Begriffe überhaupt,[1439] und stellt zuerst die später von Aristoteles adoptirten 10 Begriffs-Kategorien auf.[1440]

Die von Philolaos angebahnte erkenntniss-theoretische Richtung der Zahlenlehre traf also bei Archytas auf einen vorzugsweise zum formalen, logisch-metaphysischen Denken hinneigenden Geist, welcher Mathematik, mathematische Musik, Logik und Erkenntniss-Theorie im Allgemeinen, Moral und Staatslehre (Politik), nicht aber die eigentliche Naturlehre: Physik und Physiologie, zu Lieblings-Gegenständen seines Denkens machte; ja, nach seiner eigenen Erklärung, das spekulative Denken über die Natur des Weltalls für den eigentlichen Zweck des menschlichen Daseyns hielt.[1441] So wurden die von Philolaos gelegten Anfänge, wohl nicht ohne die Mithülfe anderer, nachfolgender Denker, deren Werke für uns verloren sind, wie z. B. das des Proros über die Siebenzahl[1442] — von Archytas zu einer Entwicklung geführt, welche zwar noch vielfach das unsichere Tasten eines in neue Gebiete selbstständig vordringenden Geistes verräth, welche aber allein

den hohen Stand der logisch-metaphysischen Begriffsbildung bei Plato und Aristoteles erklärt, und somit ein ganz nothwendiges geschichtliches Mittelglied zwischen ihnen und den Früheren bildet. Ohne Archytas wäre die Denkausbildung des Plato und Aristoteles ganz unbegreiflich, da auch die schöpferischsten Geister nur das ihrer Zeit schon vorliegende Denkmaterial verarbeiten und ausbilden können, aus den Schriften ihrer Vorgänger also nothwendig die Anregung zu ihrem eigenen Denken schöpfen müssen. Plato spielt auf den Gedankenkreis des Archytas mehrfach an, wie z. B. auf dessen Beweis für die Unendlichkeit des Raumes;[1443] und dass selbst Aristoteles die Schriften des Archytas wohl studirt hatte, zeigt z. B. eine Stelle in seinen Problemen,[1444] wo er die Ansicht des Archytas über die kreisförmige Natur der physischen Bewegung, also z. B. bei den Himmelskörpern, anführt. Es beweist also die ganze Kurzsichtigkeit der Neueren, wenn sie, um mit Böckh zu reden,[1445] „denselben Leichtsinn, mit welchem „sie über die ganze Masse der jüngeren pythagorisirenden „Schriften den Stab gebrochen", auch in der Verwerfung und Aechtung der archyteischen Fragmente an den Tag legen, weil sie sich dadurch die Einsicht in den historischen Entwicklungsgang eines höchst wichtigen Theiles der alten Philosophie völlig unmöglich machen; ganz abgesehen von der unbegreiflichen Anmasslichkeit über die Aechtheit oder Unächtheit pythagoreischer Schriften absprechen zu wollen, wenn man über den eigentlichen Inhalt der pythagoreischen Lehre selbst, welche doch den Ausgangspunkt für jede Prüfung abgeben muss, die ungereimtesten und chaotischsten Begriffe hat, und eigentlich so gut wie gar Nichts weiss.

Diese erkenntniss-theoretischen Forschungen des Archytas stehen nun den erhaltenen und so thörichter Weise für unächt erklärten Fragmenten zu Folge ganz und durchaus auf dem Boden der philolaischen Zahlenlehre, wie es der geschichtlichen Entwicklung gemäss

gar nicht anders seyn konnte. In seiner Schrift über die Principien [1446] geht Archytas, ganz wie Philolaos, aus von der Urgottheit, dem Ur-Einen (ἕν), und den beiden entgegengesetzten Principien, der Monas und der Dyas, und nimmt also wie Philolaos die zoroastrische Lehre von einer monotheistisch gedachten Urgottheit und dem Dualismus der untergeordneten Principien an. Wie Philolaos stellt er die Urgottheit als die Ursache aller Bewegung und als den Urheber der Schöpfung an die Spitze; wie Philolaos erklärt er das gutthätige und vernünftige unter den beiden Principien für den Geist, der alles Geordnete und Begränzte hervorbringe, und dadurch Urheber der Form und Gestalt in den Dingen sey; wie Philolaos erklärt er dagegen das entgegengesetzte übelthätige und vernunftlose Princip für das Gestaltlose, Ungeordnete und Unbegränzte, für die Materie, welche das Substrat (ὑποκείμενον) in den Dingen bilde, und durch den Geist erst die Form empfange. Ganz wie Philolaos endlich weist er die Nothwendigkeit nach, diese sich widerstreitenden und einander bekämpfenden Principien durch eine Harmonie mit einander zu vereinigen, und diese wird von der Urgottheit hervorgebracht durch die Zahl, ihre Verhältnisse und ihre geometrische Gestaltung; also auch bei Archytas ganz dieselbe Herleitung und Begründung der Zahlenlehre wie bei Philolaos. Auch bei Archytas sind die Urgottheit und die höchsten Principien selber die ersten Zahlen: das Eins die Urgottheit, und die Monas, das erste gutthätige Princip, der mit der Urgottheit verwandte Weltgeist. [1447] Der symbolische Charakter dieser Zahlen-Ausdrücke steht also auch bei Archytas ausser allem Zweifel. Eine archyteische Schrift über die Zehnzahl (περὶ δεκάδος) [1448] zeigt schon durch ihren Titel, dass auch Archytas gleich Philolaos und den übrigen Pythagoreern diese Zahlensymbolik bis zur Zehnzahl fortführte, und dass er dies in ähnlicher Weise wie Philolaos that,

lässt der alte Berichterstatter schliessen, der diese archyteische Schrift mit der philolaischen nebeneinanderstellt; [1448] also hatte die Zahlenlehre auch denselben Umfang und denselben Inhalt, wie bei Philolaos; d. h. sie begann mit dem Ur-Einen (dem ἕν) der Urgottheit sammt den von ihr hervorgebrachten höchsten Principien, der Monas, als dem Geiste, — der Dyas als der Materie, und der beide zusammenhaltenden Trias: der Harmonie; und hörte mit der Zehnheit (der δεκάς) also mit der vollständigen Weltkugel auf; es versteht sich hiernach von selbst, dass auch die zwischenliegenden Zahlen dieselben waren, wie in dem früheren Ideenkreise, d. h. die höheren kosmischen göttlichen Wesen. Diese Urzahlen, die Reihe der göttlichen Wesen von der Urgottheit bis zur vollständigen Weltkugel, muss aber Archytas auch als die Urbilder und Muster der irdischen Dinge, der irdischen Zahlen betrachtet haben, denn in einem erhaltenen Fragmente [1449,b.] erklärt er die Erkenntniss ausdrücklich für eine Anschauung des Ur-Ersten (πρῶτον) und des Vorbildes (παράδειγμα), während die sinnliche Wahrnehmung nur das Abbild (εἰκόνα) und das Sekundäre, Abgeleitete (τὸ δεύτερον) betreffe. So knapp und kärglich diese uns erhaltenen Angaben auch sind, so reichen sie doch hin, um die Identität der archyteischen Zahlensymbolik mit der philolaischen vollkommen nachzuweisen. Ja Archytas scheint die nämliche zahlensymbolische Bezeichnung auch auf seine erkenntniss-theoretischen Untersuchungen angewandt zu haben, denn auf eine ältere pythagoreische Ueberlieferung muss ja doch wohl die Angabe des Aristoteles zurückgeführt werden: [1450] Plato hätte die Erkenntniss durch das reine Denken (νοῦς) als ein Eins (eine Einheit, ein Einfaches) und die wissenschaftliche Erkenntniss (ἐπιστήμη) als eine Zwei (eine Zweiheit, ein Zweifaches) betrachtet, dem blossen auf den Schein begründeten Dafürhalten (δόξα) aber die Zahl der Oberfläche, die Dreiheit, beigelegt, offenbar als

einem Dreifachen, und der sinnlichen Wahrnehmung (αἴσθησις) endlich die Zahl des Körpers, die Vierheit, offenbar als einem Vierfachen. Wenigstens lässt sich aus dem oben berührten Fragmente des Archytas [1449] die Erklärung zu dieser sibyllinisch dunkelen Nachricht errathen, indem darin die Erkenntniss durch das reine Denken für theillos und untheilbar erklärt wird, wie die Einheit (Monas) und der Punkt, [1449, c.] weil das reine Denken die Urbilder und Principien, also die reine Wesenheit der Dinge anschaue: [1449, b.] das blos Denkbare (τὰ νοατά); das Wissen und das Wissbare (ἐπιστατά) [1449, d.] aber betreffe das mit den Urbildern Verbundene, zu ihnen Hinzukommende, neben dem Wesen also auch den Stoff, demnach ein Zwiefaches. Das wahrscheinliche Dafürhalten dagegen und das Scheinbare überhaupt (τὰ δοξαστά) [1449, d.] beziehe sich auf den blossen Sinnenschein, also nicht auf die Materie selbst, sondern nur auf ihre Gestalt, Bewegung und Veränderung, also auf ein Dreifaches. Die Wahrnehmung endlich beziehe sich auf das Sinnliche (αἰσθητά), also auf die Materie und ihre Gestalt, zugleich aber auch auf ihre Bewegung und ihre Veränderung, ihre wechselnden Zustände, [1449, a.] demnach auf ein Vierfaches.

Mit dieser Zahlensymbolik waren nun nach Angabe der Alten bei Archytas wie bei Philolaos ausführlichere Darstellungen der eigentlichen mathematischen Zahlenlehre und Harmonik verbunden. Welchen hohen Werth Archytas gleich allen übrigen Pythagoreern diesen Disciplinen beilegte, beweist sein Ausspruch: [1451] die von den Früheren überlieferten mathematischen Wissenschaften, — sie wurden ja schon in der altpythagoreischen Schule gepflegt, — die Arithmetik, Geometrie, Sphärik (Astronomie), und nicht minder auch die Musik, enthielten sichere Erkenntniss, und seyen einander verschwistert, — ein Ausspruch, den Plato wörtlich anführt, — denn sie beschäftigten sich mit

den zwei höchsten Gestaltungen der Wesenheit, womit offenbar Form und Zahl gemeint sind, jene als ein unmittelbares Erzeugniss des ersten Principes, des Weltgeistes, diese als ein Erzeugniss der Harmonie. Weiteres Detail bieten die erhaltenen Fragmente nicht dar.

Wenn nun auch im höchsten Grade zu bedauern ist, dass uns von der nicht unbedeutenden Zahl archyteischer Schriften nur so wenige Bruchstücke erhalten sind, und uns namentlich ausführlichere Angaben über die Einzelheiten der Zahlenlehre fehlen, so sind diese Bruchstücke doch wenigstens hinreichend, um uns über die geschichtliche Fortbildung und Entwickelung der von Philolaos aus der Zahlenlehre geschaffenen Erkenntniss-Theorie wesentliche Aufschlüsse zu gewähren.

„An diese Philosophen der pythagoreischen Schule „schloss sich nun auch Plato an, der ihnen im Meisten „geradezu folgte, jedoch neben der Lehre der Italiker auch „Eigenes hatte, das er den Anregungen der Heraklitischen „und Sokratischen Schule verdankte, in denen er seine „Jugendbildung erhielt.“ So lautet das Urtheil des Aristoteles über die platonische Philosophie im Eingange des sechsten Kapitels seiner Metaphysik, [1452] worin er über die platonische Zahlenlehre berichtet. Dieses Urtheil ist vollkommen wahrheitsgetreu, denn Plato ist allerdings in allen wesentlichen Theilen seiner Lehre zoroastrischer Pythagoreer, und der ganze zoroastrisch-pythagoreische Ideenkreis findet sich bei ihm wieder vor. Er hat die monotheistische Lehre von der Urgottheit als dem Ur-Einen; von den beiden entgegengesetzten Principien: dem Begränzenden, der Form, und dem Unbegränzten, der Materie; von dem sie verbindenden dritten Principe der Harmonie, welches im Vereine mit dem Begränzenden und dem Unbegränzten aus einer Vierzahl von Elementen das Weltall zu einem beseelten und göttlichen Ganzen macht, dessen einzelne Theile selber wieder lauter beseelte, intelligente göttliche Wesen sind; von der Schöpfung der

irdischen und Menschenwelt durch die untergeordneten Principien und Götterwesen, wobei jene höhere Götter- und Geisterwelt die Urbilder (ἰδέαι, εἴδη) und Muster, Vorbilder (παραδείγματα) für die irdischen Dinge darbietet, welche nur deren Abbilder (εἰκόνες), Nachahmungen (ὁμοιώματα) und Abdrücke (ἐκμαγεῖα) sind; von der nach der Zahl geordneten Natur dieser geistigen und göttlichen Urwesen, der Ur- und Vorbilder, nach deren Beispiel denn auch die irdischen Dinge alle nach Zahl, Maass und Gestalt gebildet sind, weil die Zahlen auch den räumlichen Formen zu Grunde liegen; von der Ewigkeit dieses Weltganzen trotz seiner Erschaffenheit; von der Dreitheilung des Menschen in Leib, sterbliche Seele und Geist; von des Geistes himmlischer Präexistenz, seiner Unsterblichkeit und Fortdauer nach dem Tode und seiner endlichen seligen Rückkehr in den Himmel nach vollendeter Seelenwanderung; von der Viertheilung der menschlichen Erkenntniss in Sinnen-Wahrnehmung, wahrscheinliches Dafürhalten, wirkliche Wissenschaft und reines Denken; von der auf die Zahlenlehre gegründeten Methode des reinen Denkens, der Spekulation, und von der hohen Stellung, welche desshalb der Mathematik und den vier mathematischen Disciplinen: der Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik, in der Erkenntniss zukommt. Dieser ganze spekulative Ideenkreis mit seinen Urzahlen und Urbildern, sowie die mit ihm verbundene, auf die Zahlenlehre gegründete spekulative Methode, gerade die hervorspringendsten und wesentlichsten Grundzüge des platonischen Systemes, sind beide gleichmässig von pythagoreischer Herkunft und wurzeln in letzter Abstammung auf dem Boden der zoroastrischen Glaubenslehre; und nur die einzige Seelenwanderungs-Lehre ist, wie schon bemerkt wurde, ein rein ägyptisches Element.

Von dieser fremden Abstammung macht nun auch Plato selbst so wenig ein Hehl, dass er in seinem Dialoge

Philebos nicht blos die Haupt- und Grund-Lehren seines ganzen Systemes: die Lehre von der einheitlichen Urgottheit, dem Ur-Einen, und den aus dem Ur-Einen hervorgegangenen, nach der Zahl geordneten Urbildern: den entgegengesetzten Principien, der Einheit und Zweiheit und der sie in Harmonie verbindenden Dreiheit, der Weltseele, sondern auch was noch weit auffallender ist, seine auf die Zahlenlehre gegründete, die Vielheit aller gleichartigen Erscheinungen auf eine Einheit, ein einziges Ur- und Vorbild (ἰδέα), zurückführende spekulative Denkmethode, — ausdrücklich der Ueberlieferung von den „Aelteren und Besseren", ja geradezu einer höheren göttlichen Offenbarung zuschreibt.[1453] „Als eine Gabe der Götter an die Menschen, „wie es mir wenigstens scheint, kam uns einst durch irgend „einen Prometheus zugleich mit dem hellsten Lichte von den „Göttern herab, — und die Alten und Besseren, den Göttern „näher Stehenden als wir, haben uns diese göttliche „Offenbarung (φήμη, Götterspruch, Orakel) dann überlie„fert: dass, da aus einer Einheit das Viele herrührt, das „allezeit als existirend genannt wird und Begränzendes „(Geist) und Unbegränztes (Materie) in sich verbunden „enthält, wir allezeit auch Ein Urbild (ἰδέαν) für Jedes „annehmen und aufsuchen müssen, und dann prüfen ob „dies Urbild eine Eins (eine Einheit), oder eine Zwei „(eine Zweizahl), oder eine Drei (eine Dreiheit), oder „irgend eine andere Zahl sey, bis wir von dem ur„gründischen Einen, dem Vorbilde, nicht blos wissen, dass „es als ein Eines zugleich Vieles und Unendliches (die unter „ihm zusammen zufassenden Einzeldinge) in sich schliesst, „sondern auch ein Wievielfaches es sey: bis wir „seine Zahl kennen. Dies ist, wie gesagt, die „Art und Weise, nach welcher die Götter uns „überliefert haben zu untersuchen und zu lernen „und zu lehren." Und nun folgt unmittelbar als Beweis dieser enthusiastischen und wie man sieht, sehr ernst

gemeinten Lobpreisung der Zahlenlehre als eines Denk-Werkzeuges für die Spekulation, deren Anwendung, in der Entwicklung der höchsten pythagoreischen Zahlenbegriffe, der Begriffe von der Einheit und Zweiheit,[1455] den beiden entgegengesetzten Principien, dem sie in Harmonie vereinigenden Dritten,[1454] der Dreiheit,[1455] und schliesslich noch der Begriff der Urgottheit, des Ur-Einen,[1456] als der letzten hervorbringenden Ursache dieser Urwesen-Dreizahl: der Alles beherrschenden höchsten Vernunft. Plato's eigene Angaben bestätigen also die von Aristoteles berichtete Herkunft seiner Lehre von den Pythagoreern auf's Vollkommenste, und es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dass die „Aelteren und Besseren, den Götter näher Ste„henden", durch welche Plato die Kunde von jener höheren göttlichen Offenbarung empfing, Niemand Anderes sind als eben die früheren Pythagoreer und insbesondere Philolaos, dessen Schrift Plato besass und dessen Lehre von den Urwesen er in fast wörtlicher Uebereinstimmung vorträgt; und eben so dass jene von den Pythagoreern überlieferte Offenbarung keine andere ist, als die zoroastrische. Denn Plato kannte „Zoroaster den Diener des Oro„mazes", wie er ihn selber nennt,[1457] und dessen religiöse Lehre, die persische Priesterweisheit (μαγεία) sehr wohl.

Auf diesem allgemeinen Hintergrunde der pythagoreischen Lehre entwickeln sich nun auch die Einzelheiten von Plato's Zahlenlehre. Sie knüpft, wie bei seinen Vorgängern, unmittelbar an die Begriffe von der Urgottheit und den von der Urgottheit hervorgebrachten höchsten Principien an, und steigt, gleichfalls ganz wie bei seinen Vorgängern, in ein oft höchst minutiöses, ja seine Vorgänger an Spielerei noch überbietendes Detail von arithmetischen, geometrischen und harmonischen Zahlen-Verhältnissen herunter, in welchen man den sonst so glänzenden und so hohe Flüge nehmenden Denker kaum mehr erkennt.

Als überweltliche, noch jenseits (ἐπέκεινα) aller Wesenheit gelegene[1458] Urquelle der Zahlen betrachtet Plato die Urgottheit selbst, das Gute und Eine (ἓν),[1459] weil sie im Sinne eines ganz strengen Monotheismus auch bei ihm, wie bei den früheren zoroastrischen Pythagoreern, das letzte Ur-Eine, zu welchem die übrigen Urzahlen als zu ihrem Endziele hinführen,[1460] der letzte Urgrund des Weltalles[1461] ist: das von aller Ewigkeit her bis zu aller Ewigkeit hin Vorhandene, durch sich selbst lebende[1462] (αὐτὸ τὸ ζῶον), vollkommen selbstständig und von der Welt gesondert existirende,[1463] intelligente geistige Urwesen, der Urgeist[1464] (νοῦς), welcher im Gegensatze zu der in ewiger Veränderung, in ewigem Werden begriffenen Materie als das ewig sich selbst-gleich-Bleibende (ταυτό), wirklich Seyende d. h. in unveränderlich gleichem Seyn Verharrende bezeichnet wird.[1465] Dieses Ur-Eine, den Urgeist, betrachtet Plato zugleich als die unmittelbare Quelle alles Guten in dem Weltalle, und nennt es das Urgute (τὸ ἀγαθόν). Dies ist eine der dem Plato eigenthümlichen Veränderungen des überlieferten Ideenkreises, indem, wie man sieht, das wesentlichste Merkmal, das der sittlichen Güte, von dem Begriffe der gutthätigen Monas, des ersten der beiden entgegengesetzten Principien, unmittelbar auf die Urgottheit übertragen wird; denn die Monas war es ja, die im Gegensatze zur übelthätigen ungeordneten Dyas, der Materie, von allen Früheren, der zoroastrischen Lehre gemäss, als das wesentlich gute Princip aufgefasst wurde, von welchem das sittlich Gute, die sittliche Weltordnung ausgeht, und dem man daher offenbar erst durch eine verallgemeinernde Folgerung das Maass und die Ordnung in den Dingen überhaupt, die Begränzung und Form in der Sinnenwelt beilegte.

Als erste Zahl erscheint nun auch bei Plato die Monas,[1455] das Princip der Begränzung und der Form, das Begränzende, die Gränze (πέρας), gewöhnlich mit dem entgegengesetzten Principe, der Dyas,

der gestalt- und gränzenlosen Materie (ἄπειρον, oder ἀπειρία) verbunden, als die beiden der gesammten Sinnenwelt zu Grunde liegenden letzten Bestandtheile der Dinge.[1466] Die in der Sinnenwelt zum Vorschein kommende endliche Gestaltung der Dinge durch Maass und Zahl, Gesetzmässigkeit und Ordnung, wird daher diesem Principe der Begränzung (πέρας) beigelegt.[1467] Dem Gegensatze zur Materie, der Dyas, gemäss, fasst auch Plato gleich seinen Vorgängern dies Form-bildende Princip als Geist (νοῦς) auf, d. h. als den Weltgeist, als die Vernunft und Intelligenz der Weltkugel, da er die Weltkugel neben der sich von selbst verstehenden Materie, ausdrücklich aus Geist (νοῦς) und Seele (ψυχὴ) bestehen lässt.[1468] Der Geist kann also auch bei Plato, wie bei den übrigen Pythagoreern nur die Monas seyn. Offenbar betrachtet Plato den Weltgeist als einen unmittelbaren Ausfluss des Urgeistes, die Einheit (μονάς) als ganz nah-verwandt mit dem Ur-Einen (ἕν), so dass der Weltgeist sich von dem Urgeist nur durch seine Geschaffenheit, und durch die Endlichkeit und sinnliche Wahrnehmbarkeit seiner Gestaltungen unterscheidet. Im Timäus[1469] lässt daher Plato auf das höchste und erste Urbild, das ewig sich-selbst-gleich-bleibende, nur durch das reine Denken erfassbare Eine (ἕν) den Urgeist (νοῦς), die Urgottheit, unmittelbar als nächstes Princip folgen „das jenem Gleichnamige und Gleich-„artige (d. i. die Monas, den Weltgeist), das aber „sinnlich wahrnehmbar ist, geschaffen, in beständiger Be-„wegung begriffen, bald an irgend einem Orte entstehend „und dann wieder vergehend, und das durch den Schein „und die Sinneswahrnehmung erfasst werden kann.“ So auffallend dies für den ersten Augenblick auch lautet, so ist es doch nur die getreue Schilderung der ewig wechselnden Form und Gestaltung, durch welche der Weltgeist als formgebendes Princip (πέρας) die gestaltlose und also völlig unfassbare Materie (ἀπειρία) erst sinnlich wahrnehmbar macht. Als gutes Princip fasst dagegen Plato die Monas nicht mehr auf, und weicht hierin von seinen Vorgängern ab, da ihm ja die Urgottheit selbst, das Ur-Eine, zugleich das Urgute ist.

Die zweite der Zahlen ist die Dyas,[1455] die Zweiheit, welche bei Plato, wie bei seinen Vorgängern, zugleich die Materie und den unendlichen Raum umfasst.[1470] Als Materie heisst sie im Gegensatze zum Einen das Andere (τὸ ἕτερον),[1471] als ununterbrochener Quell der ewigen Schöpfung sich stets verändernd heisst sie das „nicht Seyende“ sondern nur im ewigen Werdefluss Begriffene, Werdende;[1465] als unendlicher Raum und an sich selbst jeder Gestaltung entbehrende Materie heisst die Dyas ferner das Unbegränzte;[1472] und Zweiheit, Dyas, insbesondere heisst sie, weil Plato dieser mit dem unendlichen Raume verbundenen Materie eine doppelte Unendlichkeit zuschreibt:[1473] eine unbegränzte Zunahme in's unendlich-Grosse (τὸ μέγα) und eine unbegränzte Theilbarkeit bis in's unendlich Kleine (τὸ μικρόν).[1474] Gleich seinen Vorgängern betrachtet also Plato die Dyas, im Gegensatze zur Monas, dem Weltgeiste, als die Leiblichkeit des Weltalles, sie bildet den Weltleib;[1475] sie ist ihm zugleich, wie Aristoteles berichtet, die Ursache des Bösen,[1476] das böse Princip. Aristoteles stellt daher den Plato mit den früheren Dualisten, einem Empedokles und Anaxagoras, in Eine Reihe.[1476]

Die dritte Zahl, die Trias,[1455] ist dann die Weltseele, aus dem Urgeiste und der Materie gemischt,[1477] welche den begränzenden, formgebenden Geist und die unbegränzte Materie, die beiden entgegengesetzten einander widerstrebenden Principien, durch eine innere in mathematischen Zahlen-Verhältnissen bestehende Harmonie mit einander zum Weltganzen vereinigt,[1478] indem sie die Welt sowohl von der Mitte aus durchdringt, als auch zugleich von Aussen her rings im Um-

kreise umspannt.[1479] Es ist offenbar, dass die Vorstellung von einem die Mitte der Welt erfüllenden und deren Umkreis rings umspannenden, die Welt beseelenden Feuer (des πῦρ ἐν κέντρῳ und περιέχον), welches bei den früheren Pythagoreern und insbesondere bei Philolaos eine so grosse Rolle spielt, dieser platonischen Vorstellung von der Weltseele zu Grunde liegt, oder mit ihr völlig Eins ist; da auch sonst bei Plato das Feuer, die Wärme, das Princip der beim Menschen den Geist mit dem Leibe verbindenden Lebenskraft, das Seelen-Princip ist, und die mit dem Urgeiste (νοῦς, ἡ ταὐτοῦ φύσις) zur Seele verbundene Materie (ἡ κατὰ τὰ σώματα μεριστὴ φύσις, ἡ θατέρου φύσις), durchaus nur die feinste Materie, das Feuer seyn kann. Denn dass Plato hier dem Weltalle ganz dieselbe Dreitheilung in Geist, Leib und Seele beilegt, wie er sie auch vom Menschen ausdrücklich lehrt, ist von selbst klar.[1480]

Die Vierzahl, unter welcher Plato's Vorgänger die vier Elemente verstehen, findet sich zwar bei Plato nicht dem Namen nach erwähnt, wohl aber der Sache nach; denn auch Plato nimmt eine Vierzahl der Elemente an, d. h. der materiellen Elemente: die vier Grundstoffe Feuer, Luft, Wasser, Erde, in welche die vorher ganz ungesonderte, unbegränzte Materie bei der Weltbildung sich schied; denn die materiellen Einzeldinge der Welt sind aus den vier Elementen gebildet. Und zwar mussten es vier Elemente je nach den 4 Gliedern einer vollkommenen geometrischen Proportion mit zwei Medietäten seyn, weil die Welt eine Kugel, also ein Körper ist, und alle Körper nach einer vollkommenen viergliederigen geometrischen Proportion mit zwei Mittelgliedern gebildet sind (z. B.: 16 : 8 = 4 : 2); desshalb verhält sich das Feuer zur Luft wie die Luft zum Wasser, und wie die Luft zum Wasser so das Wasser zur Erde.[1481] Diese Beweisführung mag denn auch zugleich als ein Pröbchen platonischer Zahlen-Speculation dienen, da die übrigen Beispiele,

welche in den platonischen Dialogen vorkommen, noch weit weniger klar und überführend sind.

Die Fünfzahl bezieht sich bei Plato's Vorgängern auf die 5 regelmässigen mathematischen Körper, als die Atomenformen sämmtlicher 5 Urbestandtheile aller entstandenen Dinge: des Geistes (Aethers) sowohl, als der in die vier Elemente zerfallenden Materie; als die Grundzahl aller Entstehung und Erzeugung, die ja durch Einwirkung des Geistes auf die Materie, die 4 Elemente, statt findet, heisst die Fünfzahl daher bei ihnen die Zeugungsgöttin (Aphrodite) und Vermählung (γάμος).[1482] Auf diese Benennung spielt nun Plato im Philebus an, wenn er bei seiner Polemik gegen die Lust als höchstes Gut, die Aphrodite als Gottheit der Lust mit dieser selbst identificirt, und auch der Lust daher nicht die erste Stelle, die der Monas, des guten Principes, sondern erst die fünfte Stelle, die der Fünfheit, der Aphrodite, beilegt.

Die Sechsheit wird bei Plato nicht erwähnt.

Die Siebenheit aber, welche bei Plato's Vorgängern die Siebenzahl der den Alten bekannten Himmelskörper: Sonne und Mond und die 5 Planeten bezeichnet, und daher bei ihnen den symbolischen Namen der Zeit, des Zeitmaasses (καιρός) trägt, kommt, wenn auch nicht mit dem Namen, doch der Sache nach bei Plato ausführlich vor. Denn er lässt im Timaeus[1483] diese 7 Himmelskörper von der Gottheit ausdrücklich geschaffen werden, damit in der Welt, als ein Nachbild der Ewigkeit, die Zeit (χρόνος)[1462] erzeugt würde; die Himmelskörper sollen durch ihre Bahnen „zur Sonderung und Zahlenbestimmung der Zeit dienen", oder „die Zeit darstellen"; ja „ihre „Bahnen sind die Zeit selbst." „Und zwar trügen alle 7 „Himmelskörper zu diesem Zwecke gleichmässig bei; denn „die Umläufe von Mond und Sonne, welche der Menge „zunächst auffielen, bestimmten nur die kleineren Zeitab„schnitte von Monat und Jahr, die vereinte Bewegung „aller sieben Himmelskörper aber, bis sie nach Vollendung

„vieler Umläufe alle wieder zu einander die nämliche „Stellung einnähmen, wie beim Anfange der Schöpfung „bestimme erst das grosse Weltjahr.“ [1483]

Die Achtheit, die Gesammtheit der acht Himmelswölbungen, des Fixsternhimmels und der 7 Planeten-Firmamente, kommt der Sache nach bei Plato auch vor; denn er erwähnt ausdrücklich die „acht Umschwünge“ der himmlischen Kreise, d. h. der Himmels-Firmamente. [1483]

Die Neunzahl und Zehnzahl werden bei Plato selbst nicht erwähnt, von Aristoteles wird aber ausdrücklich berichtet, dass Plato gleich seinen Vorgängern diese Zahlenreihe bis zur Zehnzahl fortgeführt, und mit ihr beendet habe. [1484] Offenbar bezeichnete die Zehnzahl bei Plato, wie bei seinen Vorgängern, das Welt-Ganze, die ganze aus 10 Theilen bestehende Weltkugel, womit natürlicher und nothwendiger Weise die Reihe dieser Urzahlen ihren Abschluss finden musste. [1485]

Bei Plato finden sich also die 10 Urzahlen ganz in derselben Weise und mit derselben Bedeutung, wie bei seinen Vorgängern, den Pythagoreern. Zugleich erhellt aus den zusammengestellten Quellen-Angaben von selbst, dass alle diese Urzahlen auch bei Plato eine symbolische Bedeutung haben, da sie theils die Urgottheit selbst, theils das Weltall und seine Theile, theils die das Weltall hervorbringenden und bildenden, oder belebenden und beseelenden Principien bezeichnen. Alle diese Zahlausdrücke sind daher auch bei Plato nur Symbole, symbolische Bezeichnungs-Weisen für göttliche Wesen; denn auch Plato betrachtet die Weltkugel selbst als eine Gottheit, und alle ihre Theile als göttliche Wesen. [1486] Also auch bei Plato ist dieser speculative Theil der Zahlenlehre ganz wesentlich Zahlensymbolik.

Diese unter den Zahlen bezeichneten göttlichen Wesen sind nun die Urbilder [1487] (Ideen, ἰδέαι, εἴδη) und Vorbilder (παραδείγματα), [1488] nach welchen

unsere irdischen und menschlichen Dinge geschaffen und angeordnet sind. Die Urzahlen und die Urbilder sind Eins; sie bezeichnen ganz dieselben höheren göttlichen Wesen, nur nach verschiedenen Wesens-Seiten hin.

Alle diese Urbilder (ἰδέαι) mit Ausnahme der Urgottheit, des Ur-Einen sind geschaffen und entstanden; und nur die einzige Urgottheit, das Urbild alles Geistigen und Guten, ist ewig. Daher der Unterschied zwischen ewigen und gewordenen, mit der Weltschöpfung erst entstandenen Urbildern (Ideen), welchen Plato selbst macht. [1489]

Alle diese Urbilder (Ideen) mit Ausnahme der Urgottheit, des Ur-Einen, und des Welt-Geistes, der Welt-Vernunft, des begränzenden und Form-gebenden Principes, der Monas, sind gemischt geistig-materieller Natur; denn der Stoff, wenn auch in seiner feinsten Gestaltung als Feuer, macht neben dem Geiste, durch den sie belebt und beseelt sind, einen Theil ihrer Substanz aus. Die Mehrheit der Urbilder oder Urzahlen (Ideen) entsteht also wirklich aus der Dyas, der Materie, durch Theilnahme an dem Ur-Einen, dem Urgeiste, der Urgottheit, wie Aristoteles vollkommen richtig angibt. [1490]

Die irdischen und menschlichen Dinge, von den untergeordneten Principien und göttlichen Wesen nach dem Muster der urgöttlichen Schöpfung gebildet, sind nun aber nach Plato nicht blos durch eine Nachahmung dieser Urbilder und Urzahlen (μιμήσει), [1488] sondern auch durch eine wirkliche Wesens-Theilnahme an ihnen (μεθέξει) [1490] geschaffen und geordnet. Dies ist eine dem Plato eigenthümliche Modifikation des überlieferten Ideenkreises; denn der Begriff der Wesens-Theilnahme (μέθεξις) ist, wie man ohne lange Beweisführung sieht, keineswegs völlig identisch mit dem der Nachahmung (μίμησις), wie Aristoteles will. [1491] So ist z. B. die Dreitheilung des Men-

schen in Geist, Leib und beide verbindendes Mittelwesen, Seele[1492] (νοῦς, σῶμα, ψυχή) offenbar nicht blos eine Nachahmung derselben Dreitheilung des Weltalles in einen Welt-Geist (νοῦς), einen Welt-Leib, die uns sichtbare, aus der Materie gebildete Welt-kugel, und in eine Welt-Seele, welche beide entgegengesetzten und einander widerstrebenden Urwesen zu einem harmonischen Ganzen vereinigt; sondern es findet zwischen den drei Theilen des Menschen und den drei Theilen des Weltalles eine wirkliche Wesens-Theilnahme Statt, wonach der menschliche Geist aus dem Welt-Geiste, der menschliche Leib aus dem Stoffe des Welt-Leibes, der Weltkugel, und die menschliche Seele aus der Weltseele herstammt. Die Zahlen und Zahlen-Verhältnisse in den irdischen und menschlichen Dingen entstehen also nach Plato nicht blos durch eine Nachahmung, sondern auch durch eine Wesens-Theilnahme an den urbildlichen Zahlen.

Diese ur- und vorbildlichen Zahlen, die sogenannten Ideal-Zahlen, sind demnach selbstverständlich bei Plato von den mathematischen Zahlen ganz und gar verschieden; letztere stehen als abstrakte Begriffe zwischen den vorbildlichen Zahlen und den irdischen und menschlichen Sach-zahlen, d. h. den nach Zahlen geschaffenen und geordneten Dingen, nothwendig in der Mitte.[1493]

Von den in den Dingen verwirklichten Zahlen-Verhältnissen denkt sich nun auch Plato, gleich seinen Vorgängern, die Gestalt der Dinge abhängig; die Gleichstellung von Punkt, Linie, Fläche und Körper mit der Einheit, Zweiheit, Dreiheit, Vierheit, findet sich auch bei Plato wieder vor.[1494] Doch will Aristoteles diese Gleichstellung nicht vom Punkte gelten lassen, da, wie er angibt, Plato dem Punkte die reale Existenz abgesprochen und ihn für eine blosse mathematische Fiktion erklärt habe, so dass er statt des Punktes als letzte untheilbare

Bestandtheile der Körper untheilbare Linien (ἀτόμους γραμμάς) angenommen.[1495]

Eben so schreibt Plato das in den irdischen Dingen bemerkbare Maass jeder Art, ihre Gesetzmässigkeit, Regelmässigkeit, und das die Schönheit hervorbringende Ebenmaass, ebenso wie die der Musik zu Grunde liegenden, Gleichklang und Wohllaut hervorbringenden mathematischen Gesetze der Harmonie, den in den Dingen verwirklichten Zahlen und Zahlen-Verhältnissen zu; weshalb denn auch Plato gleich den übrigen Pythagoreern die spekulativen mathematischen Disciplinen und insbesondere die mathematische Harmonie-Lehre sehr hoch stellt und als ein wesentliches Hülfsmittel auch für die philosophische Spekulation betrachtet.[1497]

An diesen objektiven Theil der Zahlenlehre schliesst sich nun auch bei Plato wie bei seinen Vorgängern ein subjektiver Theil an: die Anwendung der Zahlenlehre auf die Erkenntniss-Theorie, insbesondere auf die spekulative Erkenntniss, die Erkenntniss durch das reine Denken. Die Zahlenlehre allein eröffnet, wie wir sahen, nach Plato den Blick in die Principien der Dinge; ja, er hält die auf die Zahlenlehre gegründete spekulative Methode für so wichtig, dass er sie geradezu für ein Geschenk der Götter, für eine höhere Offenbarung erklärt. Auch in erkenntniss-theoretischer Hinsicht also spielt die Zahlenlehre bei Plato eine eben so wichtige Rolle, wie bei seinen Vorgängern, und hängt eben so, wie bei diesen, mit einer Reihe von anderen, sowohl rein logischen als metaphysischen Untersuchungen zusammen; welche theils von seinen Vorgängern, entlehnt sind, wie z. B. die Viertheilung der Erkenntniss in Sinnen-Wahrnehmung, wahrscheinliches Dafürhalten, wirkliche Wissenschaft und reines Denken (αἴσθησις, δόξα, ἐπιστήμη, νόησις), und deren Gleichstellung mit der Einzahl bis zur Vierzahl;[1450] theils aber auch wesentliche Fortschritte der formalen Denk-Entwicklung, namentlich durch die Sokratische Schule nachweisen, wie z. B. seine Begriffs-

Dichotomie, seine dialektische Entwicklung aller möglichen mit einem allgemeinen Begriffe verbundenen Folgerungen und Widersprüche, u. a. Ä.

Auf diese Weise zeigt sich also, dass die platonische Zahlenlehre in dem engsten geschichtlichen Zusammenhange mit der pythagoreischen steht, und es verschwindet hierdurch, — wie es gewöhnlich zu geschehen pflegt, wenn das Halbdunkel eines mangelhaften Verständnisses und rathenden Muthmassens von dem vollen Lichte einer geschichtlichen und sachlichen Einsicht verdrängt wird, — jener reizende Dämmerschein, in den die „tiefsinnige" platonische Zahlen- und Ideenlehre für die Meisten gehüllt war.

Demungeachtet ist nicht zu läugnen, dass die Zahlenlehre bei Plato auf ihrer höchsten Ausbildung erscheint; denn die Schüler Plato's waren nicht im Stande ihr eine grössere Begründung oder wissenschaftlichere Gestaltung zu ertheilen, obgleich die Zahlenlehre in der platonischen Schule eine fortdauernde Pflege erfuhr, und wie es scheint mehrfach in Schriften dargestellt wurde. Die bedeutendste unter diesen, — weshalb wir auch wohl noch ausführlichere Nachrichten über sie besitzen, — war eine Abhandlung „über die pythagoreischen Zahlen" von Speusippos, dem unmittelbaren Nachfolger Plato's. Ein alter Berichterstatter, der uns ein grösseres Bruchstück über die Zehnzahl aus derselben erhalten hat,[1498] überliefert uns dabei ausdrücklich, dass auch Speusipp gleich Plato mit der pythagoreischen Schule in engster Verbindung gestanden, — Speusipp begleitete Plato auf dessen dritter Reise nach Sicilien zum jüngeren Dionys, und stand in freundschaftlichen Verhältnissen mit Dio, — dass er mit Eifer pythagoreische Vorlesungen gehört, und aus ihnen, insbesondere aber aus der Schrift des Philolaos den hauptsächlichsten Stoff zu seiner Abhandlung geschöpft habe. Zugleich gibt er uns in wenigen Worten wesentliche Andeutungen über die eigenthümliche Art und Weise,

wie Speusipp die ganze Zahlenlehre auffasste. „Speusippos „der Sohn der Potone, der Schwester des Plato", so lautet die Nachricht, „Plato's Nachfolger in der Akade- „mie vor Xenokrates, der mit grossem Eifer pythagoreische „Vorlesungen gehört und ganz insbesondere des Philolaos „Schriften studirt hatte, schrieb ein zierlich ausgearbeitetes „Büchelchen „über die pythagoreischen Zahlen." Vom „Anfang bis zur Mitte hin geht er auf's Sorgfältigste die „verschiedenen Arten von Zahlen durch: die Linear- und „Vielecks-zahlen, und überhaupt die mancherlei Zahlen „der Flächen und Körper, insbesondere der 5 regelmässi- „gen Körper, welche als die Formen der kosmischen „Grundbestandtheile betrachtet werden, und handelt von „ihren Eigenthümlichkeiten und ihren gemeinsamen Eigen- „schaften, von ihren Analogien und Anomalien; die ganze „andere Hälfte des Buches hindurch beschäftigt er sich „dann ausschliesslich mit der Zehnzahl, indem er ihre „ausgezeichnete physische und zur Schöpfung der Dinge „geeignete Beschaffenheit nachweist, so dass sie durch „sich selbst ein wahrhaft künstlerisches und wissenschaft- „liches Urbild (εἰδός τι τεχνικόν) für die Schöpfung der „Dinge darbiete, nicht blos in unsern Augen und zufällig, „sondern als das vollendetste Muster und Vorbild (παρά- „δειγμα), welches dem Schöpfer des Alls, der Gottheit „selbst, vorgeschwebt habe."

Aus dieser Angabe erhellt nun, dass Speusipp, gleich allen übrigen Pythagoreern, die Zahlen, und zwar ebenfalls nur die Zahlen von Eins bis Zehn, als Urbilder und Muster (εἴδη und παραδείγματα) des Geschaffenen betrachtete, dass er aber nichts destoweniger in der Auffassungsweise dieses Grund-Verhältnisses von allen seinen Vorgängern, von Plato nicht minder als von den Pythagoreern, ganz wesentlich abwich. Bei Plato und den Pythagoreern sind die ersten Principien und die Theile des Weltalles, bis zum Abschluss der gesammten Weltkugel, der Zehnzahl, selber die Urzahlen, weil sie alle nach

der Reihe der aufeinander folgenden zehn ersten Zahlen in ihren Wesens-Bestandtheilen geschaffen und geordnet sind; und bei der Schöpfung der irdischen und menschlichen Dinge sind sie den untergeordneten, mit dieser irdischen Schöpfung betrauten Gottheiten, selber die Urbilder (εἴδη, ἰδέαι) und Vorbilder oder Muster (παραδείγματα) für deren irdische Hervorbringungen; diese sogenannten Zahlen, Urbilder und Vorbilder, sind also, wie wir gesehen, völlig reale, im Weltalle räumlich vorhandene Wesen, und durchaus keine blossen abstrakten Begriffe. Diese Grund-Vorstellung ist für die platonische und pythagoreische Zahlenlehre so absolut wesentlich, dass ohne sie gar kein Verständniss möglich ist. Bei Speusipp aber schweben die Zahlen bei der Weltschöpfung der Urgottheit selber als Vorbilder und Muster (παραδείγματα) für die Schöpfung vor; sie sind also abstrakte Begriffe, welche nur im Denken der Urgottheit existiren, Gedankenbilder und Urformen, nach welchen die Gottheit die Schöpfung der Dinge vollführt, und deren innere Verhältnisse anordnet.

Wenn die Zahlen aber Nichts weiter sind, als abstrakte Begriffe, nach denen die Gottheit ihre schöpferische Thätigkeit regelt, so ist die ganze frühere Zahlen- und Ideenlehre, sowohl die platonische wie die pythagoreische, über den Haufen geworfen, und Ideen (Vorbilder) im platonischen und pythagoreischen Sinne gibt es gar nicht; die Zahlen, welche der Gottheit bei der Schöpfung als Vorbilder dienen, sind blosse einfache Zahlen-Verhältnisse, wie alle anderen auch; die Speusippischen Urzahlen sind also Nichts als mathematische Zahlen, und von ihnen in gar Nichts verschieden. Diese einzige Umbildung der Grund-Vorstellung zieht also einen völligen Umsturz des überlieferten Ideenkreises nach sich, und macht die Speusippische Zahlenlehre zu etwas von den früheren Zahlenlehren ganz

Verschiedenem; sie erhält einen rein formalen, abstrakt-mathematischen Charakter; die den Zahlen beigelegten Eigenschaften sind nicht mehr wie bei den Früheren, Eigenschaften der unter den Zahlen bezeichneten Wesen, sondern rein mathematische Zahlen-Eigenschaften und Zahlen-Verhältnisse, und aus der früheren auf die Urprincipien der Dinge bezüglichen mystisch-spekulativen Zahlensymbolik wird bei Speusipp eine auf blosse arithmetische und geometrische Zahlen-Verhältnisse gerichtete, höchst nüchterne Zahlenbetrachtung.

Das uns von dem obenerwähnten alten Berichterstatter überlieferte, ziemlich ausgedehnte Bruchstück über die Zehnzahl [1499] trägt nun ganz den angegebenen Charakter: es dreht sich ganz um die nüchternste Nachweisung der verschiedenen arithmetischen und geometrischen Zahlen-Eigenschaften der Zehnzahl; als z. B.: wie ganz allumfassend und allgemein sie sey, da alle Völker nach ihr zählten und rechneten, — dass sie zugleich die geraden und ungeraden Zahlen in sich vereinige, weil sie gleich 2 mal 5 sey; dass sie zugleich die Zahlen für den Punkt (1), die Linie (2), die Fläche, d. h. das Dreieck (3), und den Körper, d. h. die dreiseitige Pyramide, das Tetraeder (4) in sich einschliesse ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$); dass die Vierzahl als Pyramide auch wieder in der Zehnzahl enthalten sey, denn die dreiseitige Pyramide habe 4 Winkel oder 4 Flächen und 6 Kanten, das mache wieder 10 u. s. w.; denn es hiesse dem Leser Ungebührliches zumuthen, wollte man ihm alle die weiteren Verhältnisse der Linien, Flächen und Körper auftischen, in welchen Speusipps diftelnder Scharfsinn immer wieder die Zehnzahl aufspürt. Die nüchternen Betrachtungen über die Zahlen-Eigenschaften und deren arithmetische, geometrische und musikalische Anwendungen, welche in dem überlieferten Chaos „der theologischen Sätze aus der Arithmetik“ (Theologumena arithmeticae) neben den überschwänglichen auf die Natur der Urprincipien und der kosmischen Götterwesen bezüglichen

zahlen-symbolischen Orakeln einen so wunderlichen Abstich bilden, erklären sich nun als abgerissene Einzelheiten der speusippischen Auffassungsweise.

Wenn also Aristoteles von Solchen spricht,[1500] welche die Existenz der Urbilder ganz läugnen, und sie weder als Zahlen noch überhaupt als sonst wie für existirend halten, und nur mathematische Zahlen annehmen, — oder von Solchen,[1501] welche die urbildliche Zahl (εἰδητικὸν ἀριθμόν) ganz aufgegeben und nur die mathematische Zahl beibehalten haben, — oder von Solchen,[1502] welche die Urbilder (ἰδέας) nicht zu Zahlen machen, und behaupten, dass es überhaupt keine Urbilder gebe, sondern die Zahlen ganz mathematisch betrachten, — so ist hiermit allerdings Speusipp gemeint. Wenn aber Aristoteles den Pythagoreern weiter den Vorwurf macht, sie nähmen nur Eine Zahlen-Art an, die abstrakt mathematische, behaupteten aber doch, dass die sinnlich wahrnehmbaren Dinge aus Zahlen bestünden, was ein baarer Unsinn sey, da die physischen Dinge Schwere besässen, und nicht aus Theilen bestehen könnten, welche als Gedankendinge der Schwere gar nicht unterworfen wären,[1503] so trifft dieser Vorwurf, wenn er überhaupt Jemanden trifft, — wenigstens den Speusippos nicht, von welchem Aristoteles selber berichtet,[1504] Speusipp habe allerdings verschiedene Wesenheiten (οὐσίαι) angenommen, und zwar noch mehrere als Plato, nämlich für jede Zahl bis zur Zehnzahl eine andere, z. B. für die eine Zahl die Materie, für eine andere die Seele, u. s. w. Bei Speusipp bestehen also die Dinge nicht aus Zahlen, sondern aus von einander verschiedenen, nach den Zahlen geordneten Wesenheiten; obgleich ihm Aristoteles auch desshalb wieder vorwirft, er vervielfältige unnöthiger Weise die Principien und hebe dadurch die Einheit des Welt-Ganzen auf,[1505] und stelle zugleich die Wesenheiten, — das Innerlichste eines Dinges, — als von Aussen her kommend (ἐπεισοδιώδης) dar, während doch die Natur der Dinge sich in

den Erscheinungen gar nicht als etwas so von Aussen her Kommendes erzeige, wie die Lösung des Knotens in einer schlechten Tragödie.[1506]

Wenn also auch Speusipp die pythagoreisch-platonische Vorstellungsweise: die Gottheit sammt den Principien und den Theilen des Weltalles seyen die Urzahlen und die Vorbilder, wirklich verwirft, und die Existenz realer Urbilder ganz läugnet, so läugnet und verwirft er hiermit begreiflicher Weise nicht auch die Existenz der Gottheit selbst, der entgegengesetzten Principien und der verschiedenen Theile des Weltalles, sondern eben nur ihre Eigenschaft als Urzahlen und Vorbilder. Schon der Titel seiner Schrift „über die Pythagoreischen Zahlen", die Erwähnung der Fünfzahl für die fünf kosmischen Elemente, und insbesondere die so ausführliche Besprechung der Zehnzahl und ihrer „ausgezeichneten physischen und zur „Schöpfung der Dinge geeigneten Beschaffenheit, durch „welche sie ein wahrhaft kunstgemässes Vorbild für die „kosmischen Schöpfungen sey", beweist, dass auch Speusipp das Weltall nach der Zehnzahl geordnet dachte, und dass er demnach in diesem theologischen und kosmogonischen Theile seines Ideenkreises den allgemeinen pythagoreischen Vorstellungen folgte. Die platonische Auffassung der Urgottheit als des Urguten verwarf er jedoch, da das Beste und Vollendetste nicht gleich im Beginne vorhanden sey, sondern erst als eine Frucht der Entwicklung erscheine;[1507] er fasste also die Urgottheit wieder gleich den älteren Pythagoreern blos als den das Weltall umgebenden und regierenden Urgeist, der mit dem Einen und dem Guten, der Monas, nicht identisch, sondern eigener Art sey (ἰδιοφυής).[1508] Als die Urheber des Guten und des Bösen betrachtete er wieder mit den älteren Pythagoreern die beiden entgegengesetzten Principien, die Monas und die Dyas,[1509] welche letztere er als „die Menge" (πλῆθος) bezeichnete, und deren Theile er auch nicht mehr wie Plato das „Grosse und Kleine" (das unend-

lich Grosse und unendlich Kleine) nannte, sondern nur das „Wenige und Viele."

Genauere Anwendungen der Zahlenlehre auf die Erkenntniss-Theorie werden von Speusipp nicht berichtet.

Es bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung, dass bei Speusipp die Zahlenlehre wieder im Sinken erscheint; ihre glänzendsten Fiktionen zerrinnen wieder, und die Rückkehr zu den älteren Vorstellungen beweist die Abnahme der spekulativen Richtung.

Ein noch stärkeres Zurücksinken in den älteren pythagoreischen Ideenkreis findet sich bei Xenokrates, bei welchem den wenigen überlieferten Nachrichten zu Folge der philosophische Charakter des Ideenkreises fast verschwand und dem vorwiegend theologischen Platz machte. Aristoteles scheint daher unter der Bezeichnung „eines der jetzt lebenden Theologen" Sätze von Xenokrates anzuführen, und mit diesem theologischen Charakter stimmen auch die ihm ausdrücklich beigelegten Lehren. So fasste er z. B. die beiden entgegengesetzten Principien, das Begränzende und das Unbegränzte, nach ihm der Welt-Geist und die Welt-Seele, jenes als eine männliche, dieses als eine weibliche Gottheit auf, und nennt jene Zeus und diese Göttermutter;[1510] er betrachtet nicht blos die acht Himmelsgewölbe: den Fixstern-Himmel und die 7 Planeten-Firmamente mit den von ihnen getragenen Gestirnen als Götter,[1511] sondern er lässt auch in diesen Himmelsräumen Dämonen gemischt guter und böser Natur sich aufhalten,[1512] für welche die Trauer- und Klage-Gottesdienste mit Kasteiungen und Fasten bestimmt sind;[1513] solche Dämonen sind auch die Menschenseelen selbst.[1514] Obgleich nichts weniger als griechisch-orthodox, tragen diese Vorstellungen doch ganz ein älteres religiöses Gepräge. In anderen Lehren, wie z. B. von der Ewigkeit und Unentstandenheit der Welt,[1515] und von der Seele als einem wesentlich sich Selbstbewegenden,[1516] schliesst sich Xenokrates an Philolaos an, dessen Götter-

Dreiecke sogar in vermehrter und verbesserter Gestalt sich wieder bei ihm vorfinden.[1517] Was die Zahlenlehre betrifft, so hätte sich Xenokrates, wenn den sehr kärglichen Angaben zu trauen ist, an des Speusippos Auffassungsweise angeschlossen und dessen Ansichten nur dahin geändert, dass er als letzte Bestandtheile der Dinge nicht untheilbare Punkte, sondern wieder, wie Plato,[1495] untheilbare Linien angenommen; offenbar um den Uebelständen auszuweichen, welche mit der Vorstellung von untheilbaren, mithin völlig unräumlichen Punkten verbunden sind.

In dieser Entwicklung, die wir nach dem vorhandenen unvollständigen Materiale nur mit den wesentlichsten Umrissen und in ihren hervorragendsten Trägern darstellen konnten, lag die Zahlenlehre vor Aristoteles, und er konnte sie in einer offenbar gar nicht unbedeutenden Literatur namentlich aus der zeitgenössischen platonischen Schule, in ganzer Vollständigkeit übersehen. Die inneren Widersprüche, welche bei der Entwicklung der Zahlenlehre zum Vorschein kamen, waren ihm ein Beweis ihrer Unhaltbarkeit,[1501] und indem er den in ihr aufgehäuften erkenntniss-theoretischen Stoff von der unwesentlichen Zahlenform ausschied und in seinen logisch-metaphysischen Schriften verarbeitete und so den Kern von der Schale sonderte, beseitigte er diese Schale für immer, und die Zahlenlehre verschwand aus dem Gebiete der Wissenschaft.

Diese Beseitigung und Antiquirung der Zahlenlehre trat aber bald so gänzlich ein, dass uns kaum noch eine dunkle verworrene Kunde von dem Ideenkreise in den vereinzelten Andeutungen der alten Schriftsteller und in den verständnisslos zusammengerafften Kompilationen der Neuplatoniker „über die Zahlen-Theologie" aufbehalten blieb. In diesen Fetzen und Bruchstücken erscheint aber der Ideenkreis in solcher Verstümmelung und Verwirrung, Früheres und Späteres, Aelteres und Neueres, einander diametral Entgegengesetztes, so unter einander gemengt,

dass es einer fast übermenschlichen Geduld, und einer dem inneren Werthe des Gegenstandes ganz unangemessenen Anstrengung bedurfte, um aus diesem Chaos die einfachen und übersichtlichen Resultate der gegebenen Darstellung herauszufinden.

Nichts destoweniger aber ist es im höchsten Grade interessant, den allgemeinen Gang der menschlichen Erkenntniss, und ihre Entwicklung aus den Anfängen phantastisch-religiöser, mehr oder minder unbegründeter Fiktionen bis zu wirklicher wissenschaftlicher Einsicht hin, auch an diesem längst ganz verschollenen Ideenkreise im Kleinen wahrzunehmen. Aus einer geistreichen auf den altägyptischen Gottheits- und Weltbegriff gegründeten, aber doch im Wesentlichen ganz auf Fiktion beruhenden, symbolisirenden Zahlen-Bezeichnung der Urgottheit und Weltkugel durch Pythagoras geht sie hervor; wächst dann genährt von der Ahnung, dass Alles nach Zahl und Maass geschaffen und geordnet seyn müsse, unter Telauges zu einer naturwissenschaftlichen Disciplin heran und dehnt sich auf das Gebiet der physikalisch-physiologischen Erscheinungen aus; wird hierauf mit einem fremden: dem zoroastrisch-pythagoreischen Ideenkreise durch Philolaos verbunden und zur Erklärung der menschlichen Erkenntniss angewandt, weil diese durch die nach Zahl und Maass geordnete Erscheinungswelt hervorgerufen und geweckt sey; bildet sich dann durch Archytas in eine schon ganz wissenschaftlich strenge Erkenntniss-Theorie aus; feiert in den platonischen Dialogen in beiden Richtungen: der naturwissenschaftlichen und erkenntniss-theoretischen, ihre Verklärung durch eine stylistisch-vollendete, mit allem Zauber des Helldunkels reizende Darstellung; altert unter Speusipp zu einer dürren mathematischen Zahlenbetrachtung; und löst sich endlich unter Xenokrates wieder in eine unwissenschaftliche Mystik auf.

Wenn daher von einem Ideenkreise, der solche Wandlungen durchlebt hat, regellos untereinander geworfene Bruchstücke, den Resten eines Mosaik-Bildes ähnlich, übrig bleiben, so kann man sich leicht die inneren Widersprüche solcher Bruchstücke vorstellen, und die Schwierigkeit, sie wieder zu einem einheitlichen, durch eine innere Entwicklung hervorgebrachten Ganzen zusammenzufügen. Das Chaos, in welchem die Zahlenlehre gewöhnlich vorgetragen wird, begreift sich daher. In der That, da die Neueren von einem solchen geschichtlichen Entwicklungsgange der Zahlenlehre gar keine Ahnung zu haben scheinen, vielmehr alle die verschiedenen, während seines Verlaufes zum Vorschein gekommenen Ansichten zu einem konfusen Gemenge, einem wahren makbethischen Hexenbreie unter einander quirlen, so konnte sich hieraus nur ein hirnverwirrender Unsinn zusammenbrauen. Aristoteles selbst wird durch die Einsicht in diesen geschichtlichen Entwicklungsgang erst vollkommen verständlich, da er sich seine philosophischen Leser, wie er es bei Zeitgenossen auch thun konnte, als mit dem Gegenstande der Besprechung schon vertraute Sachverständige denkt, und demgemäss die verschiedenen Sätze der Zahlenlehre, Früheres und Späteres, Aelteres und Neueres, ohne sich viel um ihre geschichtliche Reihenfolge zu bekümmern, und meistens ohne auch nur die Namen ihrer Urheber zu nennen, so anführt, wie sich ihm bei der Verfolgung seines eigenen Gedankenganges die Gelegenheit dazu bietet; die Kenntniss der geschichtlichen Entwicklung seines Stoffes setzt er daher voraus, und lehrt sie nirgends.

Durch die jetzt gewonnene Einsicht in diesen geschichtlichen Entwicklungsgang wird also hoffentlich der viele Nonsens ein Ende haben, der bisher über die „tiefsinnige“ pythagoreische Zahlenlehre zu Markte gebracht wurde, denn „tiefsinnig“ ist den konfusen Köpfen Alles was ihnen unverständlich ist. Wie wenig von dieser

ganzen Zahlenweisheit dem Pythagoras und seiner Lehre selbst angehört, haben wir gesehen, und die allgemein herrschende traditionelle Ansicht, als ob diese „tiefsinnige" Zahlenlehre den eigentlichsten und innersten Kern, das wahre spekulative Fundament für die gesammte Lehre des Pythagoras bilde, ist ein aus mangelnder Sachkenntniss und geschichtlicher Unkunde hervorgegangener Wahn. Die Nothwendigkeit, diesen leeren, jedes Verständniss der alten und ächten pythagoreischen Lehre von vorn herein aufhebenden Wahn gründlich auszufegen und zu beseitigen, machte demnach die gegebene geschichtliche Darstellung, als das einzig sichere Mittel der Widerlegung, ganz unerlässlich. Das Vergnügen, eine der verwickeltsten und schwierigsten historischen Fragen, wie deren in der Geschichte der Philosophie kaum eine zweite wieder vorkommt, auf diese Weise gelöst zu sehen, muss also den Leser für die Durchwanderung dieses unwegsamen Gebietes entschädigen.

Hiermit ist nun die Uebersicht über den wissenschaftlichen Ideenkreis des Pythagoras in allen wesentlichen Theilen beendigt. Denn eine wissenschaftlich ausgebildete Moral nach unseren Begriffen, eine Herleitung der sittlichen Pflichten und Tugenden aus irgend einem leitenden obersten Grundsatze, kannte Pythagoras selbst noch nicht; sie entwickelte sich erst in den sokratischen Schulen, und ihre höchste Blüthezeit fällt dieser späteren Entwickelung gemäss erst in die nacharistotelische Epoche. Eine wissenschaftliche Staatslehre, von der die Neueren gefabelt haben, bestand in der ältesten pythagoreischen Schule noch weniger, da, wie früher schon mehrfach bemerkt und durch ausdrückliche Zeugnisse der Alten selbst nachgewiesen wurde, Pythagoras der Betheiligung am Staatsleben persönlich abgeneigt, und ganz der streng wissenschaftlichen Pflege der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaften zugewandt war. In den späteren politischen Wirren, in welche die Pythagoreer

nothgedrungen verwickelt wurden, weil sie selbst eine politische Parthei mit scharf ausgesprochenen aristokratischen Gesinnungen bildeten, mochte sich dies ändern; die Anregungen zum Nachdenken über das Staatsleben und die beste Staats-Verfassung mochten sich häufig genug darbieten, und namentlich aus dem Kreise der weiteren Anhänger mochte gar mancher politisirende Partheimann hervorgehen. Aber von irgend einem Mitgliede der engeren Schule wird eine praktische oder wissenschaftliche politische Thätigkeit nicht berichtet, — Milo z. B., der bekannte krotonische Feldherr, war gar kein Zögling, sondern nur ein Freund der Schule, ein schon reifer Mann, als sie erst gegründet wurde. Die von Pythagoras gestiftete Schule selbst, das eigentliche Collegium (σύστημα), blieb seiner blos wissenschaftlichen und pädagogischen Bestimmung unverbrüchlich treu. In den weiteren Anhängerkreisen dagegen mochte sich, wie die Bruchstücke pythagoreischer Schriften beweisen, schon frühzeitig die politische Schriftstellerei einfinden, und pythagoreische Staatsmänner mochten ihre freiwillige oder durch die politischen Verhältnisse ihnen aufgezwungene Musse mit der Untersuchung und Darstellung damals bewunderter Staatsverfassungen ausfüllen, wie z. B. mit der Darstellung der Verfassungen und Gesetzgebungen, welche in einem grauen Alterthume die Lokrer von Zaleukus, und in der späteren geschichtlichen Zeit die Katanenser von ihrem Landsmanne Charondas erhielten. Aber nur die geschichtliche Unwissenheit der späteren Zeit konnte die pythagoreischen Verfasser dieser Darstellungen mit den von ihnen besprochenen Gesetzgebern selbst verwechseln, und diese zu Schülern des Pythagoras machen, welche „nicht auf dem Forum, nicht in den Sälen „der Rechtsgelehrten, sondern in dem schweigsamen und „abgeschiedenen Heiligthume des Pythagoras jene Rechte „und Gesetze studirt hätten, welche sie hernach dem „damals blühenden Sicilien und Grossgriechenland er-

„theilten," wie der schönrednerische Seneka mit eben so viel rhetorischem Schwulst, als sachlichem Unsinn versichert. Nach einer ganz ähnlichen rhetorisch-bombastischen Quelle, — und wir sahen ja, dass Pythagoras schon frühzeitig ein Gegenstand romanhafter Darstellungen wurde, — schmecken denn auch Varros von Augustin citirte Worte: „dass Pythagoras die Wissenschaft von „der Regierung des Staates seinen Schülern zuletzt „überliefert habe, wenn sie schon gelehrt und weise und „vollkommen und glückselig gewesen wären." Solchen gelehrten und weisen und vollkommenen und glückseligen Wesen braucht man nicht erst zu lehren, wie sie einen Staat regieren sollen, und einem solchen leeren Phrasenkram legt ein vernünftiger Mensch trotz dem heiligen Augustin kein Gewicht bei, und nur die im Widerstreite mit allen geschichtlichen Zeugnissen in ihre selbsgeschaffenen Phantasiebilder verrannten Neueren konnten auf solche Autoritäten hin von einem vorwiegend politischen Zwecke der pythagoreischen Schule, und von einer desshalb in ihr stattfindenden wissenschaftlichen Pflege der Staatslehre faseln. Der Kreis von streng wissenschaftlichen Kenntnissen, den die Alten dem Pythagoras ausdrücklich beilegen, ist so ausgedehnt und gross, dass der bewunderungswürdige Mann den Ruhm der politischen Weisheit, welchen ihm die Neueren mit aller Gewalt aufdringen wollen, sehr füglich entbehren kann.

Es liegt also jetzt der wissenschaftliche Ideenkreis, welchen Pythagoras nach Griechenland verpflanzte, in voller Klarheit vor uns, und über ein bisher mit kimmerischem Nebel bedecktes Gebiet ist helles Licht verbreitet. Wir sahen, dass Pythagoras nicht blos einen sehr ausgebildeten religiös-spekulativen Ideenkreis, sondern auch schon das gesammte Gebiet der den Alten bekannten exakten Wissenschaften, die theoretische Mathematik: die Arithmetik und Geometrie sowohl, als auch die angewandten mathematischen Naturwissenschaften, die

Astronomie und mathematische Musik, in seiner Schule lehrte. Die gesammte spätere griechische Wissenschaft ging also aus der von Pythagoras gestreuten Saat hervor, entweder unmittelbar durch weitere Ausbildung der von Pythagoras gelehrten Disciplinen: der Mathematik, Astronomie und Musik, — die Gelehrsamkeit der ptolemäischen Periode steht noch ganz auf pythagoreischem Boden, — oder doch wenigstens mittelbar durch Anregung der Grundideen, wie bei der zur philosophischen Haupt-Disciplin, der Erkenntniss-Theorie sich entwickelnden Zahlenlehre. Es ist ganz überraschend, wie nachhaltig und langdauernd die Wirkung gerade der wissenschaftlichen Thätigkeit des Pythagoras war, während die von ihm so streng durchgeführte pädagogische und religiöse Organisation seiner Schule, welche den schützenden Wall für seinen religiös-spekulativen Ideenkreis bilden sollte, in der allgemeinen Katastrophe Grossgriechenlands, wie wir sehen werden, gänzlich zertrümmert wurde; offenbar zum wahren Vortheile der geistigen Entwicklung, für welche diese abgeschlossene Form eine drückende Fessel geworden wäre.

Des Pythagoras Verbannung und Tod.

So verbrachte Pythagoras lehrend und erziehend nahe an zwanzig Jahre in seinem Landsitze auf dem Gebiete des ehemaligen Sybaris, im Schoosse seiner Familie einer sorgenfreien Unabhängigkeit geniessend, von seinen Schülern fast göttlich verehrt, und nicht blos bei seiner Parthei und in seiner Adoptiv-Vaterstadt, sondern auch bei den Auswärtigen: den umgebenden Städten und Stämmen Siciliens und Italiens im höchsten Ansehen und Ruhme stehend, — sollen ihm doch sogar die Römer ihr Bürgerrecht ertheilt haben.[1520] Dabei, ganz seiner Neigung gemäss, durch seine ländliche Abgeschiedenheit von allem politischen Treiben entfernt, und im Stande seinem selbstgewählten Berufe und seinen wissenschaftlichen Arbeiten völlig ungestört zu leben, erfreute sich Pythagoras in der That einer seltenen und ungetrübten Wohlfarth, und erscheint neben dem mit ihm gleichzeitig in Unteritalien und Sicilien lebenden und darbenden Xenophanes als ein wahrer Günstling des Glückes. Dass auch seine Schule während dieser Zeit in höchster Blüthe stand, begreift sich bei solchen Verhältnissen von selbst. Enthalten spätere, wenigstens stark nach panegyrischer Uebertreibung schmeckende, und mit groben historischen Verstössen untermengte Berichte[1521] einen Kern von Wahrheit, so wäre die pythagoreische Schule während dieser ihrer Glanzperiode von den Zeitgenossen als eine wahre Pflanzstätte orthodoxer aristokratischer Gesinnung betrachtet worden; Pythagoreer hätten die Verfassung benachbarter

Staaten geordnet, wie z. B. Rhegions, ja sogar Tyrannen, wie z. B. Symichos, der Beherrscher der Kentorupiner am Aetna,[1522] hätten sich, durch den Umgang mit Pythagoras zur Sinnesänderung gebracht, freiwillig ihrer Herrschaft entäussert und ihren Bürgern die Freiheit wiedergegeben. Wie sehr sich alles Dies änderte, werden wir bald sehen.

Einer ähnlichen ungetrübten Wohlfahrt erfreute sich während dieser ganzen Periode auch Kroton, welches nach der Besiegung von Sybaris die erste Stadt nicht blos von Unteritalien und Sicilien, sondern auch von ganz Griechenland war; keine der übrigen griechischen Städte konnte sich weder an Umfang und Grösse des beherrschten Gebietes noch auch an innerem Wohlstand und Gedeihen mit Kroton messen. Ein überraschender Beweis für diese innere Blüthe und die mit ihr in Verbindung stehende Pflege aller Friedenskünste findet sich, — wo man ihn vielleicht am wenigsten suchen würde, — in den Sieger-Verzeichnissen der von den Griechen so hoch gefeierten olympischen, isthmischen und nemeischen Spiele: während dieser beiden Decennien bis zur 73. Olympiade (491 v. Chr.) führen diese Verzeichnisse eine Reihe von Krotoniaten als Sieger auf; in diesem Jahre, dem letzten vor dem Ausbruche der zerrüttenden Bürgerkämpfe in Kroton und bald darauf in ganz Grossgriechenland, finden sich auch die beiden letzten krotoniatischen Sieger, und von da an keine mehr.

Aber auch für das gesammte Griechenland waren diese beiden Jahrzehende im Allgemeinen eine Zeit des Friedens und der Ruhe, da seine beiden drohendsten Haupt-Gegner: die Perser und Karthager durch anderweitige Unternehmungen von einem Angriffe auf die Griechen abgezogen wurden. Denn die Perser hatten zwar schon Kleinasien und Jonien unterjocht und einen Empörungs-Versuch der Jonier unterdrückt, auch ihre Eroberungspläne zur Rache für die den Joniern geleistete Unterstützung

schon auf das eigentliche Hellas gerichtet, zunächst aber hatte Darius die skythischen Nomaden-Völker zu bekämpfen, welche die nördlichen Gränzen seines Reiches beunruhigten, und dann hatte er einen Eroberungszug gegen Indien unternommen. Die Karthager aber, welche sich auch schon einen grossen Theil der ihnen gegenüber liegenden Küste von Sicilien unterworfen hatten und allerdings die Besitznahme der ganzen Insel beabsichtigten, waren durch ihre Seekriege mit den Phokäern in Massilien (Marseille) und den Etruskern um den Besitz von Sardinien beschäftigt.

Diese Zeit der politischen Ruhe war nun auch eine Zeit der Ruhe für die Geister, ein allmäliger Uebergang aus dem vorhergegangenen Zeitalter der sieben Weisen zu dem auf die Perserkriege folgenden allgemeinen Aufschwunge der geistigen Bildung. Eines der Häupter der auch von Pythagoras so hochgeschätzten gnomischen Poesie, welche dem moralisirend-reflektirenden Zeitgeschmacke jener vorübergegangenen Periode ihren Ursprung verdankte, Theognis von Megara, war noch am Leben und starb erst zu Ende des jetzigen Zeitraumes (um 490 v. Chr.); Lasos der Dithyrambendichter und Lehrer des Pindar, lebte und dichtete ebenfalls in diesem Zeitraume; ein anderer sehr angesehener Meister der reflektirenden, an die gnomische Poesie sich anschliessenden Lyrik und Elegie, Simonides von Keos, war ein fast gleichaltriger Zeitgenosse des Pythagoras, denn er starb erst 467 v. Chr., 90 Jahre alt. Neben diesen Repräsentanten der älteren Dichtung war aber auch die neue, das sich entwickelnde Drama und insbesondere die Tragödie, ebenfalls schon vertreten; Thespis, Chörilus und Phrynichus hatten schon in den vorhergegangenen Decennien zu Athen die ersten Trauerspiele aufgeführt, und in der Mitte des jetzigen Zeitraumes (499 v. Chr.) brachte der 25jährige Aeschylus sein erstes Stück auf die Bühne. Die neue Zeit war also schon im Anbrechen, und ein Theil ihrer

späteren Koryphäen schon geboren, ja im Jünglingsalter, wie z. B. Pindar (geb. 518 v. Chr.); noch aber konnten die Zeitgenossen von dieser Zukunft Nichts ahnen. So war denn auch für den späteren wissenschaftlichen Aufschwung diese Periode eine Vorbereitungs-Zeit, und die Pflege der Wissenschaft einstweilen noch auf engere Kreise und auf Einzelne beschränkt. Anaximenes lebte noch in dem ersten Jahrzehend dieses Zeitraumes (bis 499 v. Chr.) mit Pythagoras gleichzeitig, und dass beide Denker einander kannten, steht wohl ausser allem Zweifel, wenn auch zwei angeblich unter ihnen gewechselte Briefe unächt sind;[1523] denn Beide sind Jonier und zwar ganz nahe Landsleute, der Eine aus Milet, der Andere aus Samos, und Beide sind völlig gleichaltrige Zeitgenossen. Der ebenfalls mit Pythagoras gleichaltrige Xenophanes lebte in Elea und in Sicilien, hatte aber sein philosophisches Lehrgedicht längst schon veröffentlicht und war wohl nur noch dichterisch thätig; dass aber Pythagoras und der den Zeitgenossen zugängliche populäre Theil seiner Lehre, wie es kaum anders denkbar ist, auch ihm wohlbekannt war, beweist ein uns erhaltenes elegisches Fragment, in welchem er sich über die pythagoreische Seelenwanderungs-Lehre lustig macht. Als Pythagoras, so spottet er,[1523]

> Einst, wie erzählt wird, an einem geprügelten Hunde vorbeiging,
> Und er Bedauern empfand, rief er voll Mitleid aus:
> Halt, und schlag ihn nicht mehr; denn eines befreundeten Mannes
> Seele hab' ich erkannt, als ich ihn schreien gehört.

Die hauptsächlichste wissenschaftliche Thätigkeit während dieses Zeitraumes findet sich daher in Kroton vereinigt; theils in der krotoniatischen Aerzteschule unter Demokedes, der die zoroastrische Lehre aus Persien mitgebracht hatte, und sie als den spekulativen allgemeinen Theil seinem ärztlich-physiologischen Ideenkreise zu

Grunde legte; theils in der engeren pythagoreischen Schule unter Pythagoras selbst, der die ägyptische Spekulation mit den mathematischen Disciplinen und den exakten Naturwissenschaften verband. Der grosse und reiche Strom der späteren griechischen Wissenschaft fliesst zum grössten Theile aus diesen beiden Quellen; der ganze allgemeine spekulative und erkenntniss-theoretische Theil durch Vermittlung des Hippasos aus der zoroastrischen Lehre der krotoniatischen Aerzteschule, — der ganze Kreis des mathematischen, theoretischen und angewandten Wissens und insbesondere die exakten, mathematisch-darstellbaren Theile der Naturwissenschaft: die Astronomie, Akustik, Optik, stammen aus der engeren pythagoreischen Schule; da von dem ägyptischen Ideenkreise nur die Seelenwanderungslehre zu den späteren Denkern überging, sein eigentlich spekulativer Kern aber, seine Gottheits- und Weltentstehungslehre, durch die Geheimhaltung der Schule während der ganzen Zeit ihres Bestehens, d. h. gerade während der Entwicklungszeit der griechischen Philosophie, unzugänglich blieb. Die ersten Veröffentlichungen der krotonischen Aerzte, z. B. eines Alkmäon und Brontinos, fallen daher wohl in diesen Zeitraum; und ein Theil der Schriften von Pythagoras selbst gehören offenbar auch dieser Periode an. Von seinem populären Gedichte: „die Niederfahrt in die Unterwelt," wird dies, wie wir sahen, ausdrücklich berichtet; aber auch Haupt-Theile der heiligen Sage: die Kataposis, die Diatheken und wohl auch die Darstellung des national-griechischen Mythenkreises, können nur in diesem Zeitraume entstanden seyn, da sie auf den engeren Schülerkeis und die orphischen Weihen, auf die ganze fertige Organisation der pythagoreischen Schule Rücksicht nehmen, und den eigentlich spekulativen, offenbar in Aegypten schon aus den Quellen übersetzten und niedergeschriebenen Theil auf diese Weise den Lehrbedürfnissen der Schule anpassen.

So waren also für Pythagoras unter seiner wissenschaftlichen und Lehrer-Thätigkeit in Ruhe und Friede zwei Jahrzehende vorübergegangen, und er hatte die allgemeine Wohlfarth Krotons und Griechenlands in vollem Maasse getheilt. Zu Ende dieses Zeitraumes jedoch (um 490 v. Chr.) entluden sich die Stürme, welche sich in dieser langen Friedens- und Ruhezeit angesammelt hatten, mit um so grösserer Heftigkeit; äussere Kriege und innere politische Unruhen, von welchen auch Pythagoras hart betroffen wurde, brachen in Griechenland und Unteritalien fast zu gleicher Zeit aus. Darius begann seine ersten Angriffe auf Griechenland und insbesondere auf Athen unter dem Rathe und der Führung des von den Athenern verjagten Pisistratiden Hippias (von 493 — 490 v. Chr.); Xerxes wiederholte diesen Angriff ein Jahrzehend später (480 v. Chr.), und schloss mit den Karthagern ein Bündniss, so dass auch diese in Sicilien einfielen. Unterdessen die festländischen Griechen mit den Persern, und die Sikelioten mit den Karthagern um ihre Unabhängigkeit kämpften, zerfleischten sich die unteritalischen Griechen in erbitterten Bürgerfehden, und sanken so von ihrer bisherigen Macht und Grösse herunter, während Sicilien und Griechenland, und insbesondere Syrakus und Athen, nach glücklicher Beendigung ihrer Kämpfe sich auf den Gipfel ihrer Macht und Grösse erhoben.

In diese unglückseligen Bürgerfehden, welche zunächst in Kroton zwischen der bis dahin herrschenden aristokratischen Parthei und dem Volke ausbrachen, ward nun auch Pythagoras und seine Schule mit hineingezogen, weil der eigentliche Kern der Aristokratie, und insbesondere die Leiter sowohl der aristokratischen wie der demokratischen Parthei, die Einen seine Anhänger, die Andern seine Feinde, ehemalige Schüler von ihm waren, so dass der ganze Partheikampf nothwendig auf seine Schule und auf ihn selbst zurückfallen musste. Alte krotonische Denkwürdigkeiten (ὑπομνήματα τῶν Κροτωνι-

ατῶν), [1524] also offenbar Aufzeichnungen von Zeitgenossen selber, gewähren uns über diese Vorgänge völlig genaue und ausführliche Nachrichten, die uns in einem Bruchstücke aus der Lebensbeschreibung des Pythagoras durch Apollonius von Tyana [1525] glücklicher Weise noch erhalten sind.

Zuerst entwickelt der alte Berichterstatter recht gut und verständig die Gründe der beginnenden und wachsenden Unbeliebtheit der Pythagoreer, wie dieselbe, nach Verfliegen jenes ersten Begeisterungs-Rausches für Pythagoras, den Verhältnissen gemäss nothwendig nach und nach eintreten musste. Er beginnt mit den Veranlassungen der Gehässigkeit, welche in den Privatverhältnissen der Pythagoreer lagen, und schliesst mit den zu diesen persönlichen Veranlassungen hinzutretenden allgemeinen Ursachen der bürgerlichen und politischen Unzufriedenheit. [1526] „Schon gleich in ihrer Jugend hätten sie „durch ihre abgesonderte Erziehung in dem pythagoreischen Kollegium die Missgunst der Menge auf sich „gezogen. Denn so lange Pythagoras, Allen zugänglich, „in Kroton gelebt, sey er sehr beliebt gewesen; als er „sich aber ganz in den Kreis seiner Schüler zurückgezogen, habe das abgenommen. Auch hätte man sich's „wohl noch gefallen lassen, ihm selber als einem Fremden, „vom Auslande Gekommenen, nachzustehen; dass aber „auch die Schüler, als Einheimische, sich einbildeten, einen „Vorrang zu haben, das wurde ihnen sehr verargt, und „man betrachtete daher ihre Verbindung als gegen das „Volk gerichtet. Da nun die jungen Leute zu den „Vornehmen und Reichen gehörten, so sey es von selbst „gekommen, dass sie mit zunehmendem Alter nicht blos „in ihren Familien die Ersten wurden, sondern auch in „Gemeinschaft mit einander den Staat regierten, indem „sie einen grossen Klubb, eine Hetärie (ἑταιρείαν) gebildet „hätten, und so, obgleich nur eine kleine Minderzahl im „Verhältniss zur Bürgerschaft bildend und deren Denk-

„und Lebensweise nicht theilend, die öffentlichen Geschäfte „verwalteten.“ Dazu sey nun auch politische Unzufriedenheit mit der Staats-Verfassung hinzugekommen. [1527] „So lange die Krotoniaten nämlich nur ihr eigenes „ursprüngliches Gebiet besessen hätten, und daher Pythagoras in Kroton gewohnt, wäre die seit der Gründung „fortdauernd bestehende Verfassung, die aristokratische, „unverändert geblieben, obgleich so missbeliebt, dass man „nur auf einen günstigen Zeitpunkt gewartet habe sie „umzustossen. Nach dem in Folge der Besiegung von „Sybaris stattgefundenen Wegzuge des Pythagoras von „Kroton und seiner Uebersiedelung in das eroberte sybaritische Gebiet, dessen Vertheilung den Wünschen der „Menge auch durchaus nicht entsprochen hätte, habe sich „diese Unzufriedenheit gegen die Pythagoreer, als den „eigentlich herrschenden Haupt-Theil der Aristokratie „immer mehr gesteigert, der lang verhaltene Groll sey „endlich ausgebrochen, und die Menge hätte sich gegen „die Pythagoreer erhoben.“ Zu diesem Ausbruch aber hätten Glieder der aristokratischen Parthei selbst, die eigenen Verwandten und Angehörigen der Pythagoreer mitgewirkt. [1528] Denn „Urheber und Anführer dieser „Auflehnung seien die den Pythagoreern als Verwandte „und Hausgenossen am nächsten Stehenden gewesen. „Dies habe seinen Grund darin gehabt, dass das Meiste „im Betragen der Pythagoreer gegen diese Näherstehenden „eben so kränkend gewesen wäre, wie für jeden Ersten-„Besten, so sehr hätten sie sich von allen Uebrigen „abgesondert und zurückgezogen. Gerade diese Nicht-„achtung aber hätte man unter die grössten Unbilden „gerechnet; [1529] denn die Pythagoreer hätten nur Pythagoreern die Hand gereicht, von den Hausgenossen aber „Niemanden als nur den Eltern. Noch übler aber hätten „die Verwandten aufgenommen, dass die Pythagoreer unter „sich eine gemeinschaftliche Kasse gemacht, und so ihr „Vermögen den Ihrigen entzogen hätten.“ Diese Ab-

sonderung war denn allerdings eine sehr üble Folge der von dem gewöhnlichen geselligen und Familien-Verkehr ganz abgeschiedenen pythagoreischen Erziehung, und die von Pythagoras wohl schwerlich vorausbedachte Kehrseite der durch seine Erziehung hervorgebrachten Charakterbildung. Welchen üblen Eindruck namentlich die Unterlassung des als Grusses allgemein üblichen Handschlages machte, die in der That nur als ein Zeichen des Hochmuthes betrachtet werden konnte, das erhellt aus der Anklage, in welcher die „verschmähte Rechte“ ausdrücklich eine Rolle spielt. Eine noch unseligere Nachahmung der pythagoreischen Schule und ihrer Einrichtungen aber war die Errichtung eines Klubbs, einer Hetärie, mit gemeinschaftlicher Kasse, welche die Verwandten mit Vermögens-Verlusten bedrohte. Man müsste die menschliche Natur nicht kennen, um nicht zu begreifen, wie sehr gerade diese beiden Beschwerden der gekränkten Ehrliebe und der bedrohten Interessen bei den Betreffenden böses Blut hervorbringen mussten. Gleich übel und Argwohn erregend musste diese Absonderung in eine geschlossene Verbindung mit gemeinschaftlichem Vermögen zugleich in den weiteren Kreisen nicht blos des Volkes, sondern auch der aristokratischen Parthei selbst erscheinen, da ein solcher Klubb offenbar die Grundlage zu einer, Aristokratie und Volk gleichmässig bedrohenden, die Freiheit des ganzen Staates untergrabenden Oligarchie in sich enthielt, und, wenn auch nicht mit dieser Absicht gestiftet, doch wenigstens zu diesem Zwecke missbraucht werden konnte. Auf diese Weise mussten die Pythagoreer als eine oligarchisch sich absondernde Minderheit sich gleichmässig das Volk und die Aristokratie zu Feinden machen. „Als daher“, fährt unser alter Berichterstatter fort,[1530] „die eigenen Angehörigen „den Hader begannen, so fiel die übrige Menge bereitwillig „dieser Feindschaft bei.“

„Zu derselben Zeit nun[1531] redeten der früher aus „der pythagoreischen Schule ausgestossene Hippasos,

„und ein gewisser Diodoros und Theages, — wie wir „sehen werden, im Rathe der Tausend selbst, — zu „Gunsten demokratischer Reformen, indem sie verlangten, „dass die gesammte Bürgerschaft, und nicht blos jene aus „den alten Geschlechtern sich ergänzenden Tausende, „an der Herrschaft und der Volks-Versammlung Theil „haben, und dass die jedesmal Regierenden einem aus der „gesammten Bürgerschaft durch's Loos erwählten Aus„schusse Rechnung ablegen sollten; wobei sie zugleich, „wie aus dem weiteren Verlauf der Erzählung erhellt, „den Antrag stellten, dass zum Behufe der weiteren Be„rathung eine allgemeine Volksversammlung solle einberufen „werden.“ Es ist klar, dass es sich hier um sehr praktische und brennende Interessen handelte, und dass die Nachrichten sich auf einem ganz realen und geschichtlichen Boden bewegen. „Diesen Anträgen hätten zwar Demo„kedes“, der Schwiegersohn des berühmten krotoniatischen Feldherrn und Staatsmannes Milo, der Vorstand der krotoniatischen Aerzteschule „und mit ihm Meto“, — wahrscheinlich Meno, der Schwiegersohn des Pythagoras,[1531] „nebst Alkimachos und Deimachos“, also offenbar die Häupter der bis dahin herrschenden aristokratischen Parthei, „Widerstand entgegengesetzt, um zu „verhindern, dass die herkömmliche, von den Vätern „ererbte Verfassung aufgelöst würde;“ wobei sie sich natürlich, wie der Zusammenhang von selbst ergibt und später noch ausdrücklich erwähnt wird, auch gegen die Zusammenberufung einer Volksversammlung aussprachen, von der nur ein ihnen ungünstiges Resultat zu erwarten war. „Allein bei der Abstimmung hätten die für die „Volkssache Sprechenden die Oberhand behalten.“ Man sieht, wie eng die beiden krotoniatischen Schulen mit einander zusammenhingen, und begreift, wie sie auf diese Weise innerhalb der Aristokratie selbst eine bedeutende und durch ihren Zusammenhalt mächtige Parthei bilden konnten, welche zwar den Namen des Pythagoras

trug, dessen Schüler sie ja auch der Mehrzahl nach waren, deren politische Leitung aber offenbar in den Händen des Demokedes lag, der in Kroton selbst lebte, während Pythagoras ein Zwanzig bis Dreissig Stunden weit entfernt war. Diese Stellung des Demokedes erhellt aus dem ganzen Verlaufe der Erzählung, und die Krotoniaten würden nicht später einen Preis auf seinen Kopf gesetzt haben, wenn sie ihn nicht als den eigentlichen Führer der Parthei betrachtet hätten. Zugleich aber erhellt, wie verhasst die Pythagoreer seyn mussten, da die Anträge auf eine so tief einschneidende Reform unter der Aristokratie selbst eine beistimmende Mehrheit für sich haben konnten. Denn dass hier von Verhandlungen und Abstimmungen im Rathe der Tausend, der bisher regierenden „Väter der Stadt“ die Rede ist, und nicht von einer allgemeinen Volks-Versammlung, die erst in Folge dieser Verhandlungen Statt findet, ergibt sich nicht blos aus dem Zusammenhang, sondern wird auch im Verlaufe des Berichtes noch ausdrücklich erwähnt.[1532] Die „für das Volk Sprechenden“ mussten also aus dem eigenen Schoosse der Tausend hervorgehen, und die zu Gunsten des Volkes stimmende Mehrheit mussten nothwendig Mitglieder dieses grossen Rathes seyn. Die Aristokratie war also schon unheilbar in sich selbst gespalten und trug den Keim ihres Unterganges in sich. Wenn uns daher berichtet wird, Pythagoras habe seinen Schülern bei jeder Gelegenheit eingeschärft:[1533] Mit allen Mitteln und selbst den strengsten, wie bei Krankheiten mit Brennen und Schneiden, müsse man vertilgen und ausrotten — aus der Seele die Unwissenheit, aus dem Bauche die Ueppigkeit, aus dem Staate den Bürgerzwist, aus der Familie die Uneinigkeit, und aus Allem endlich die Maasslosigkeit, — so hatte diese Ermahnung, wie wir sehen, in den vorhandenen wirklichen Verhältnissen ihren nur allzu triftigen Grund; obgleich sie, aus ihrem geschichtlichen Zusammenhange herausgerissen und vereinzelt, wie sie uns überliefert

wird, auf den ersten Anblick wie ein leerer Gemeinplatz aussieht. Denn sie gehört zu jenen einfachen Wahrheiten, deren Schwierigkeit nicht im Verstehen und Begreifen, sondern in der Befolgung und Ausführung liegt, und deren Gewicht nur Derjenige ganz fühlt, dem sie sich, wie hier dem Pythagoras, unmittelbar aus dem Leben durch die Erfahrung aufdrängen. In den nachfolgenden, durch beständige politische Unruhen und Kämpfe verbitterten Jahren seines langen Lebens wird denn auch Pythagoras noch oft genug Gelegenheit gehabt haben, diese Ermahnung einzuschärfen, da man solche gute Lehren in der Regel gerade dann am meisten zu geben pflegt, wenn sie am wenigsten befolgt werden. „Als nun hierauf“, fährt der alte Berichterstatter fort,[1534] „die Menge zusam„menkam“, also eine allgemeine Volks-Versammlung gehalten wurde, „traten Kylon und Ninon als Redner auf, „Jener aus den Vornehmen und Reichen“, wie angegeben wird aus einem sybaritischen Adelsgeschlechte,[1535] „Dieser „aus dem Volke; Beide führten, sich in die Reden theilend, „die Anklage gegen die Pythagoreer;“ auch Hippasos, wie Kylon von sybaritischer Herkunft,[1535] betheiligte sich, wie wir sehen werden, bei der Anklage, indem er dem Ninon das Material zu seiner Rede lieferte. Gleich Hippasos war auch Kylon ein persönlicher Gegner des Pythagoras und seiner Schule, denn er war noch nicht lange[1536] entweder wie Hippasos ebenfalls aus der Schule ausgestossen,[1535] oder bei seiner Bewerbung um die Aufnahme in die Schule abgewiesen worden.[1536] Diese Ehrenkränkung brachte aber bei ihm eine um so grössere Erbitterung hervor, als er, anderen Nachrichten zu Folge,[1536] „nicht blos durch Geschlecht, Ansehen und Reichthum „einer der Ersten in Kroton war, sondern auch von Cha„rakter heftig, gewaltthätig, tobsüchtig und tyrannisch, „so dass seine durch den verletzten Ehrgeiz aufgestachelte „Rachgier, unterstützt durch die Macht seines Reichthu„mes und seines grossen Anhanges eine der bedeutendsten

„Mit-Ursachen dieses leidenschaftlichen und langdauernden „Kampfes gegen die Pythagoreer war.“ Auch hier also zeigt sich wieder dasselbe Zusammentreffen persönlicher Motive mit den allgemein wirkenden Ursachen der politischen Zustände, wie wir es bisher durchgängig bemerkten und wie es ja auch den menschlichen Dingen natürlich ist. Kylon begann nun die Anklage mit einer längeren und ausführlicheren Rede, welche Jamblich in seinem kopflosen Auszuge des alten Berichterstatters weglässt, obgleich er sie so erwähnt, als ob er sie eben des Näheren besprochen hätte;[1537] sie enthielt wahrscheinlich den allgemeineren politischen Theil der Anklage; da sich der zweite Redner, der Vertreter der Volksparthei, Ninon, die eigentliche Volks-Bearbeitung: die Verläumdung und die persönliche Hetzerei vorbehalten hatte. „Denn nach Beendigung des kylonischen „Vortrages“, welcher, wenn er vereinzelt geblieben wäre, die beabsichtigte Wirkung, wie es scheint, noch nicht gethan hätte, „machte Ninon seinen Angriff, indem er „vorgab die geheimgehaltenen Lehren (ἀπόῤῥητα) der Pytha„goreer aufgespürt zu haben, und ein Buch vorwies, das „zu diesem Zwecke betrügerisch geschmiedet und mit „Dingen angefüllt war, welche die Pythagoreer auf's „Möglichste gehässig machen sollten. Es führte den Titel „der von den Pythagoreern am höchsten und heiligsten „gehaltenen Schrift, ihrer „heiligen Sage“, jenes uns wohlbekannten dogmatisch-philosophischen Gedichtes des Pythagoras, welches nur beim Eintritt in die orphischen Weihen mitgetheilt wurde, allen Uneingeweihten aber, sogar den Elementarschülern der pythagoreischen Schule selbst, völlig unzugänglich war, und daher dem argwöhnischen Volke als ein höchst verdächtiges Geheimniss erscheinen musste. Diese untergeschobene „heilige Sage“ rührte nun nicht, wie der alte Berichterstatter anzunehmen scheint, vom Ankläger selbst, sondern wie eine andere Nachricht ausdrücklich angibt,[1538] von Hippasos her, und war,

wie ebenfalls ausdrücklich berichtet wird, von Diesem eigens zu dieser Anklage verfasst. Die Herkunft von einem der Schule näher Stehenden hat denn allerdings schon an sich eine grössere innere Wahrscheinlichkeit. denn die Schrift musste doch, um täuschen zu können, wenigstens einen pythagoreischen Anstrich haben; ihr Inhalt aber beweist diese Voraussetzung; denn er konnte, wie wir sogleich sehen werden, nur von Jemanden herrühren, der länger in der pythagoreischen Schule gelebt und ihre Eigenthümlichkeiten kennen gelernt hatte. Wie schlau aber diese Fälschung auf das ohnehin erregte und urtheilslose Volk berechnet war, ergibt sich von selbst; sie musste bei ihm einen doppelt günstigen Eingang finden, denn sie reizte seine Neugier und befriedigte seine Leidenschaft. „Diese Schrift „nun liess der Redner von dem Staats-Schreiber“, dem amtlichen Schriftführer bei allen öffentlichen und gerichtlichen Verhandlungen, „der Versammlung vorlesen“,[1537] wie es gesetzlicher Brauch bei allen als Beweismitteln beigebrachten Schriftstücken war, damit über die Richtigkeit und Glaubwürdigkeit des Vorzulesenden kein Zweifel bestünde; im vorliegenden Falle eine wahre Komödie. „Als Probe des Inhaltes“ gibt der alte Berichterstatter an:[1539] „Die Genossen und Freunde seyen den Göttern „gleich zu halten, die Uebrigen aber wie unvernünftige „Thiere zu behandeln; denselben Ausspruch in Versen „pflegten die Schüler auch in Bezug auf Pythagoras selbst „im Munde zu führen:

„Gleich den seligen Göttern hoch hält er die Freund'
und Genossen,
„Aber die Uebrigen lässt er ganz ausser Beachtung und Zählung.“

„Und desshalb lobe Pythagoras den Homer, dass „dieser die Könige „Hirten der Völker“ nenne, weil Ho„mer hierdurch als ein ächter Aristokrat andeute, dass „die Menge wie eine Vieh-Herde (βοσκήματα) zu betrach„ten sey. Den Bohnen erkläre Pythagoras den Krieg,

„weil sie die Werkzeuge des Loosens und Abstimmens „seyen, durch welches nach dem Begehren der Volkspar- „thei ein Jeder zur Verwaltung der öffentlichen Aemter „sollte gewählt werden können. Ferner reize er zum „Streben nach der Gewaltherrschaft auf, indem er sage: „es sey besser Einen Tag lang Stier zu seyn, als sein „ganzes Leben lang Ochse. Auch lobe er wohl das Fest- „halten am herkömmlich Gesetzlichen bei Anderen, sie „selbst aber, die Pythagoreer, heisse er von ihrer erlang- „ten Einsicht Gebrauch zu machen;“ offenbar eine Anspie- lung auf jene Verse in den Diatheken:

Trachte nach göttlicher Einsicht vielmehr; sie fass' in das Auge,
Lenke nach ihr dein Herz und auf ihrem Pfade nur wandle;

ein paar Verse, welche in der Schule sprüchwörtlich geworden seyn mochten. — Der Art also waren die Leh- ren, welche Hippasos in seiner Fälschung dem Pythago- ras in den Mund legte; es werden wohl, nach den gege- benen Beispielen zu urtheilen, meistens Sinnsprüche und Sittenlehren gewesen seyn, einzelne jener Akusmata, wie sie der pythagoreischen Schule eigenthümlich waren, und wie Hippasos sie während seiner Lehrzeit als Akus- matiker oft genug gehört hatte. Von diesen Sprüchen also wählte er aus, was sich gehässig verdrehen liess, und stellte es in seiner Schmähschrift zusammen. Die meisten dieser Verdrehungen sind so plump, dass man nicht weiss, soll man sich mehr über die Bosheit des Ver- läumders, oder mehr über die von ihm vorausgesetzte Dummheit der Hörer wundern. Man sieht, wie alt schon die Praxis jener Klugheitsregel ist, welche Göthe seinem Ausspruche über die Volksberückung anhängt:

„Soll man das Volk betrügen? Ich sage nein.
„Doch willst du sie belügen, mach's nur nicht fein.“

In seiner eigenen Rede endlich [1540] „stellte Ninon „die ganze Philosophie in Bausch und Bogen als eine

„Verschwörung gegen das Volk hin, und forderte die „Versammlung auf, die Stimme der pythagoreischen Gegen- „parthei ganz und gar nicht anzuhören, sondern daran zu „gedenken, dass sie zu dieser Volksversammlung ja auch „gar nicht hätten zusammen kommen können, wenn in dem „Rathe der Tausend, in der Vorberathung, der Gegen- „Antrag der Pythagoreer: eine Volks-Versammlung nicht „zu berufen, die Mehrheit erhalten hätte und angenommen „worden wäre; Diejenigen, welche, soweit es in ihrer „Macht stand, hätten verhindern wollen, dass man die „Anderen höre, verdienten auch nicht, dass man sie reden „lasse. Die von ihnen zurückgewiesene Rechte,“ — die Pythagoreer unterliessen ja bei Nicht-Pythagoreern den als Gruss allgemein üblichen Handschlag, — „diese verschmähte „Rechte müsse ihnen feindlich seyn, wenn man zur Ab- „stimmung die Hände erhebe, oder beim Stimmensammeln „den Stein in die Urne werfe. Sie müssten endlich beher- „zigen, wie schmachvoll es sey, dass Diejenigen, die im „Kampfe gegen Sybaris am Traeisflusse Dreimal hundert- „Tausende besiegt hätten, jetzt durch die Ränke des „tausendsten Theiles dieser Zahl in ihrer eigenen Stadt „unterjocht würden.“ Mit diesem Knall-Effekte schloss die Rede, ein wahres Kunstwerk demagogischer Rhetorik, und scheint denn auch in der That ihren Zweck erreicht und den Pythagoreern alle Vertheidigung abgeschnitten zu haben, da von Gegen-Debatten der angeklagten Parthei nicht das Mindeste berichtet wird; es war freilich das kürzeste Mittel die Gegner zum Schweigen zu bringen, wenn man sie gar nicht zum Wort kommen liess.

Nach dieser tumultuarischen Volks - Versammlung, welche lebhaft an moderne Seitenstücke erinnert, — denn ewig, wie der Koheleth sagt, fliessen dieselben Ströme in dasselbe Meer, — scheint während der nächsten Zeit unthätige dumpfe Gährung eingetreten zu seyn, offenbar weil man sich erst noch im Vorstadium des Kampfes befand und keine der Partheien über die weiter zu ergrei-

fenden Maassregeln recht im Klaren war; obgleich der gesetzliche Zustand der Dinge sich eigentlich schon aufgelöst hatte, wenn es auch in der Versammlung zu keinem bestimmt formulirten Beschlusse gekommen war. Vielleicht wäre der drohende Sturm noch zu beschwören gewesen, wenn die pythagoreische Parthei dem begründeten Theile der Beschwerden Rechnung getragen und mit verständiger Nachgiebigkeit von ihren offenbar missbrauchten oder doch wenigstens unzeitgemäss gewordenen Vorrechten dem Volke Etwas aufgeopfert hätte, um im Stande zu seyn mit desto grösserer Energie den unbegründeten Beschwerden entgegenzutreten und das Wesentliche der alten Verfassung aufrecht zu erhalten, wie dies die römischen Patricier ihrer Volksparthei gegenüber mit zäh widerstrebender, aber doch zuletzt in's Unvermeidliche sich fügender Klugheit thaten, und dabei ihre Vorrechte zwar auch eines nach dem andern mit der Zeit hinsterben sahen, aber doch erst, nachdem sie in unvergleichbar längerer Dauer deren Existenz gefristet hatten.

Die das Volk, wie es scheint, zu gering und sich selbst zu hoch schätzenden Pythagoreer zeigten aber weder so viel ruhige Besonnenheit, noch so viel kaltblütige Energie, als nöthig gewesen wäre um dem Sturme die Spitze zu bieten. Denn sie begingen nach einigen Tagen, als ob gar Nichts vorgefallen sey, ihr jährliches Musen-Fest, die Erinnerungs-Feier an das glänzende erste Auftreten des Pythagoras, womit er vor nun 20 Jahren sein Ansehen und seinen Einfluss in Kroton begründet hatte, indem er vor dem Rathe der Tausende jene berühmte Rede hielt, welche einen solchen Begeisterungs-Rausch hervorbrachte, dass der Rath durch die Abschaffung der Nebenweiber eine förmliche, das aristokratische Regiment reinigende und befestigende Sitten-Reform einführte und zum ewigen Gedächtniss dieser Reform beschloss, den Musen einen Tempel zu erbauen, weil Pythagoras diese Göttinnen in seiner Rede als die Stifterinnen der Eintracht

und Harmonie, — welcher Kontrast zur Gegenwart! — ja als die Urheberinnen der gesammten Welt- und Staats-Ordnung geschildert und angerufen hatte. Diese Glanz-Epoche ihres Beginnes wurde von der Schule und ihren Anhängern alljährlich gefeiert, und da in der Zwischenzeit fast die ganze jüngere Generation der krotonischen Aristokratie ihre Bildung in der pythagoreischen Schule erhalten hatte, so mochte das Fest in der Stadt selbst nach und nach zu einer wahren Prunk- und Ehren-Feier der gesammten pythagoreischen Parthei geworden seyn. Bei dem Volke dagegen war das Fest wohl nie sehr beliebt gewesen, da es an eine Reform erinnerte, welche schon gleich bei ihrer Einführung höchst unpopulär war und bei der Masse murrende Unzufriedenheit erregte, weil vorzugsweise der weibliche Theil der unteren Stände hart von ihr betroffen wurde. Damals war dieser Groll zwar unter dem allgemeinen Jubel unbeachtet verhallt, und hatte wohl auch unter der bisherigen durch die Besiegung und Besitznahme von Sybaris an Ehrerbietung und Macht befestigten Herrschaft der aristokratischen Parthei nur unter der Asche vergessen fortgeglimmt. Stand doch das aristokratische Regiment in solchem Ansehen, dass selbst die noch weit bedeutendere Unzufriedenheit des Volkes über die partheiische Vertheilung der sybaritischen Ländereien nicht zum Ausbruche gekommen war. Jetzt aber bei der allgemeinen Erbitterung, welche sich die Pythagoreer sowohl von Seiten des Volkes, als auch der Aristokratie selbst zugezogen hatten, und von welcher die letzten Vorgänge nicht blos in der geradezu feindseligen Volks-Versammlung, sondern auch in der vorhergegangenen Sitzung des Rathes der Tausende, ein nicht zu verkennendes Zeugniss gaben, jetzt kamen die Erinnerungen, welche das Musenfest aufregte, sehr zur Unzeit, und es war mehr als Unklugheit, es war übermüthig herausfordernde Verachtung, wenn die Pythagoreer gerade jetzt dies Fest mit dem gewohnten Prunke feierten. „In der That kam“, wie der alte Berichterstatter

weiter erzählt,[1541] „die in der letzten Volks-Versammlung so „gehässig aufgestachelte Erbitterung durch dieses Fest zum „Ausbruch. Denn als die Pythagoreer in einem Hause nahe „beim Appollotempel, — andere Nachrichten nennen das Haus „des berühmten Milo[1542] — zu einem grossen Festmahle „(παιδωσία) versammelt waren und eben die Opferhandlun- „lungen verrichteten, rottete sich die Masse schaarenweis „zusammen und begann einen förmlichen Angriff. Die „Pythagoreer, die Gefahr noch zur rechten Zeit bemer- „kend, flüchteten sich zum Theil, offenbar durch die Neben- „und Hintergebäude, in ein benachbartes öffentliches Gast- „haus, zum Theil entkamen sie, wie Demokedes und die „Jüngeren, aus der Stadt nach Plateä," einem, wie es scheint, an der Meeresküste gelegenen Orte. Dieser Angriff überraschte demnach die Pythagoreer völlig unvorbereitet, sie waren nicht im Stande Widerstand zu leisten und sich zu vertheidigen, sie hatten also auch nicht an die geringste Vorsichts-Maassregel gedacht; ein Zeichen ihrer unglaublichen Verblendung. „Jetzt löste denn „die Volksparthei die bisherige aristokratische Verfassung „auf,[1543] und führte eine demokratische ein, und die ersten „Ergebnisse der neuen Ordnung der Dinge waren ein „paar Volksbeschlüsse, welche den Demokedes für schuldig „erklärten, die Jugend zur Gewaltherrschaft aufgestiftet „zu haben, und einen Preis von 3 Talenten (7000 fl.) „auf seinen Kopf setzten;" ein klarer Beweis, dass man den Demokedes als den eigentlichen Führer der pythagoreischen Parthei betrachtete.

Demokedes seiner Seits sammelte an seinem jetzigen Aufenthaltsorte die versprengten Pythagoreer und die ihm gleichgesinnten Glieder der aristokratischen Parthei um sich, — offenbar mit deren Hausgenossen und Sklaven, deren ja die Vornehmen und Reichen in den grossgriechischen Städten, wie wir sahen, zum Bebauen ihrer Ländereien, zur Betreibung ihrer Industrie und Schifffahrt, ja zum blossen Prunk und Luxus ganze Schaaren besassen, und es bildete sich auf diese Weise ein Heerhaufe, welcher zahlreich genug war um die Volksparthei zu bekriegen. „Es kam zu einer Schlacht, in welcher das Volk „unter dem schon früher als eines der Häupter des Auf- „standes erwähnten Theages siegte, und Demokedes, wie „es scheint, im Treffen fiel; so dass der von Staatswegen „versprochene Preis dem Theages zuertheilt wurde." Damit war aber der Kampf keineswegs beendigt; im Gegentheile, die Partheien scheinen sich ziemlich die Wage gehalten, und einen erbitterten kleinen Krieg geführt zu haben.

„Da Stadt und Land hierdurch viel Ungemach erlit- „ten,[1544] ohne dass ein Ende abzusehen war, so wurde, „um zu einer Entscheidung zu kommen, eine öffentliche „Anklage gegen die Flüchtlinge eingeleitet, und das „Schiedsgericht dreien anderen Städten: Tarent, Metapont „und Kaulonia, übertragen, welche zu diesem Zwecke „Abgesandte nach Kroton schickten. Durch Geld bestochen", sagt der alte Berichterstatter mit ausdrücklicher Berufung auf „Denkwürdigkeiten von Krotoniaten" selbst, d. h. doch wohl von Mitgliedern der krotonischen Aristokraten-Parthei, „thaten die Abgesandten den Ausspruch, dass die „Angeklagten als schuldig zu verbannen seyen."

„Diese Entscheidung benutzte denn die nun in der „Oberhand befindliche Volksparthei,[1545] um auch noch alle „übrigen mit dem jetzigen Zustande der Dinge Unzufrie- „denen aus der Stadt zu vertreiben;" das sind aber offenbar Diejenigen aus der Aristokratie, die es im Anfange mit dem Volke gegen die Pythagoreer hielten, und daher nicht mit diesen ausgewandert waren, nicht an dem Kriege gegen die Volksparthei theilgenommen, sondern vielleicht sogar mit diesen gegen die Flüchtlinge gekämpft hatten, nun aber eine Bewegung verwünschen und bereuen mussten, die aus einer von ihnen eingeleiteten und zu ihren Privatzwecken begünstigten Wühlerei zu einem ihre Rachepläne weit übersteigenden völligen Umsturze heran-

gewachsen war, und nicht blos die ihnen verhassten Pythagoreer, sondern auch sie selbst mit einem allgemeinen Untergange bedrohte. Jetzt trat denn dieser Untergang der gesammten aristokratischen Parthei und zwar im vollständigsten Umfang ein. „Denn die losgelassene Rachgier des Volkes dehnte den Ausspruch des Schiedsgerichtes sogar auf die noch unmündigen, ganz schuldlosen Kinder der Flüchtlinge aus, indem es auch diese in die Verbannung stiess," „„da man ja keine Gottlosigkeit begehen, und nicht die Kinder von den Eltern trennen dürfe,"" wie die eigenen Worte des Pythagoras lauteten, mit denen er einst in seiner berühmten Senats-Rede das die Eintracht der Familien untergrabende Verhältniss der Nebenfrauen gebrandmarkt hatte; Worte, die jetzt das Volk mit einem von treuem Gedächtniss und lang verhaltenem Groll zeugenden Hohne auf diese Weise in Anwendung brachte. „Zum Abschlusse aller dieser Rachemaassregeln schnitt nun das Volk den Verbannten auch noch ihre Einkünfte ab," — womit natürlich alles weitere Kriegführen von selbst ein Ende hatte, — „indem es ihre Güter einzog, und eine neue Vertheilung der Ländereien, natürlich zu seinem Vortheile, in's Werk setzte." So machte es denn auch noch seiner letzten und heftigsten, schon so lange genährten Unzufriedenheit Luft, und verschaffte seinen Beschwerden über die ungerechte Vertheilung des sybaritischen Gebietes durch die aristokratische Parthei auf deren Kosten eine gründliche und mehr als ausgleichende Genugthuung.

So verläuft diese Erzählung völlig naturgetreu und dem allgemeinen Gange der menschlichen Dinge gemäss von den ersten unscheinbaren Anfängen der Begebenheiten an bis zur endlichen Katastrophe. Die einzelnen Vorfälle reihen sich einfach an einander an, das Triebwerk der Leidenschaften, das ihnen zu Grunde liegt, tritt klar hervor, und die Verflechtung der Persönlichkeiten und ihrer Privat-Verhältnisse mit den allgemeinen politischen

Zuständen führt die Katastrophe fast mit Nothwendigkeit herbei.

Mit dieser Katastrophe bricht jedoch die Erzählung des alten Berichterstatters ab, denn sie ist leider nur ein Bruchstück. Dennoch müssen wir zufrieden seyn, dass sie uns erhalten ist, da sie uns die einzigen vernünftigen und sachlich genügenden Erklärungen über die Ursachen gibt, welche den Sturz der so lange bestandenen Verfassung und der durch sie herrschenden aristokratischen Parthei herbeiführten und den Pythagoras sammt seiner Schule in denselben hineinzogen. Ganz insbesondere aber ist diese letztere Nachweisung, wie Pythagoras trotz seiner persönlichen Abneigung gegen alle politische Thätigkeit gerade durch seine Anhänger in diesen Sturz verwickelt wurde, für uns ein sehr wesentlicher geschichtlicher Aufschluss, da wir blos aus den übrigen, theils sehr ungenauen und verworrenen, theils einander geradezu widersprechenden Nachrichten von diesem Zusammenhange gar keinen Begriff haben würden. Das nüchterne, streng geschichtliche Gepräge der Erzählung beweist, dass ihr wirklich alte, den Ereignissen gleichzeitige oder doch bald folgende Aufzeichnungen von Zeitgenossen zu Grunde liegen, während die nebelhafte Unbestimmtheit, „das Mythische", der übrigen Nachrichten eben nur daher rührt, dass sie erst lange Zeit nach den Ereignissen aus der mündlichen Ueberlieferung und der natürlich nur ungenauen und verworrenen Kunde der Nachkommen geschöpft und niedergeschrieben sind; wie dies z. B. mit den Nachrichten des sonst als Schriftstellers so hochgeschätzten Aristoxenus der Fall ist.

Die pythagoreischen Flüchtlinge mussten jetzt wohl nothgedrungen in die benachbarten Städte Unteritaliens und Grossgriechenlands auswandern, wo sie überall Zöglinge ihrer Schule und Mitgenossen ihrer politischen Gesinnungen und ihrer Parthei vorfanden, von denen sie bereitwillige Aufnahme und Unterstützung erwarten konn-

ten. Denn die Mehrzahl dieser Städte standen noch unter dem Regimente der Aristokratie, welche den demokratischen Aufstand in Kroton als einen unerhörten Frevel, und ihre verbannten Genossen als Opfer für das Recht und die Gesetzlichkeit betrachten mussten. Die Pythagoreer selbst aber scheinen durch die erlittenen Verfolgungen in ihren politischen Grundsätzen nur noch schärfer und in ihrer Handlungsweise nur noch schroffer geworden, und namentlich gegen die überall sich rührende Demokratie als erbitterte Gegner aufgetreten zu seyn. Denn überall stifteten sie nun pythagoreische Klubbs, Hetärien, Synedrien, offenbar als Schutz- und Trutz-Bündnisse der bedrohten Aristokratie, überall machten sie eine offenbar oligarchisch-aristokratische Opposition (θέλοντες ἀντιπολιτεύεσθαι τοῖς προεστῶσι), überall entstanden in Folge hiervon innere Zwistigkeiten und Bürgerfehden, und bald waren, wie Polybius sagt, die vorher so blühenden Städte mit Mord und Bürgerkreig angefüllt. [1546]

Unter den geschilderten Umständen war natürlich auch für Pythagoras ein längeres Verbleiben auf krotonischem Gebiete nicht möglich; denn wenn er auch durch den Aufenthalt auf seinem mehr als zwanzig Stunden von Kroton entfernten Landsitze von den Unruhen in Kroton nicht unmittelbar berührt wurde, [1547] so trafen ihre Folgen ihn darum nicht minder. Denn Er und seine Schule gehörten ja nicht blos mit zu der gestürzten aristokratischen Parthei, sondern das Volk betrachtete ihn geradezu als ihr Haupt, und wälzte, wie wir aus der Anklage sahen, die moralische Urheberschaft von Allem, was es den Pythagoreern und der aristokratischen Parthei überhaupt Schuld gab, auf Ihn zurück. In der That hatte ja Er jene den unteren Klassen so verhasste Sitten-Reform eingeführt, — Er hauptsächlich hatte zum Widerstand und Krieg gegen das demokratische Sybaris angespornt, obgleich es unter dem krotonischen Volke nicht wenige Sympathien fand, — bei der den Volkswünschen nicht entsprechenden Vertheilung der sybaritischen Ländereien hatte er einen Antheil davon getragen, der offenbar auch nicht den Volks-Beifall hatte, — die so beargwöhnte pythagoreische Hetärie in Kroton mit ihrer gemeinschaftlichen Kasse war einer Einrichtung der pythagoreischen Schule nachgebildet, und die ganze so gehässige oligarchische Gesinnung dieser Hetärie musste in den Augen des Volkes natürlich auch von ihm herrühren. Die über seine Parthei verhängte Verbannung und Einziehung der Güter galt demnach in vollem Maasse auch Ihm.

So war denn der achtzigjährige Mann in seinem hohen Alter gezwungen, mit Familie und Schule ebenfalls auszuwandern und in der Fremde einem ungewissen Schicksale entgegenzugehen. Der nahe Meeresstrand bot seine Wasserstrasse dar; Pythagoras schiffte also mit seiner Begleitung [1548] von Sybaris aus, wo sich ja sein Landsitz befand, längs den krotonischen Gestaden hin nach Sicilien zu, um sich in einer dieser blühenden griechischen Städte der unteritalischen Küste einen anderen Wohnort zu suchen. Der Ruf eines Unruhe stiftenden Neuerers, den ihm seine krotonischen Anhänger zugezogen hatten, war ihm jedoch hierbei sehr hinderlich. In Kaulonia, wohin er sich zuerst wandte, wurde er, wie es scheint, ohne Weiteres abgewiesen: in Lokri, wohin er dann weiter fuhr, wurde ihm der nämliche abschlägliche Bescheid, aber doch wenigstens mit Angabe der Gründe. Die Lokrer, so erzählt Dikäarch, [1548] schickten ihm einige ihrer Aeltesten bis an die Gränzen ihres Gebietes entgegen, um ihm zu sagen, sie hätten zwar vernommen, was für ein weiser und gewaltiger Mann er wäre; sie seyen aber mit ihrer bisherigen Verfassung, — welche in der That im Rufe stand, eine der besten zu seyn, — völlig zufrieden, und wollten versuchen, bei ihren jetzigen Zuständen auch fernerhin zu verbleiben; er möge also lieber anderswohin gehen; sie wollten ihn mit Allem versehen, was er etwa gerade nöthig habe. So kehrte denn Pythagoras wieder

um, — da Lokri schon an der Westgränze des eigentlichen Italiens lag, und Rhegion nicht mehr dazu gezählt wurde, — und steuerte seinen ganzen bisherigen Weg längs der krotonischen und ehemals sybaritischen Küste wieder zurück, an Metapont vorbei bis zur Ostgränze Italiens, nach Tarent, wo er denn endlich auch eine gastliche Aufnahme fand. Da er unter seinen Schülern auch viele Tarentiner gehabt hatte, sich also unter der tarentinischen Aristokratie schon längst Pythagoreer befanden, die Aristokratie aber um diese Zeit und noch über ein ganzes Jahrzehend lang in Tarent die Herrschaft besass, so verdankte Pythagoras seine Aufnahme offenbar dem Einflusse dieser seiner Anhänger.

Die zwingende Nothwendigkeit und nicht die freie Wahl also führten den Pythagoras nach Tarent, welches er sonst, seinen Grundsätzen nach, wohl schwerlich zum Sitze seiner Schule ausgewählt hätte; denn es war schon jetzt durch eine Ueppigkeit berüchtigt, welche, wie wir früher sahen, derjenigen von Sybaris gleich kam, ja sie durch grobe Sinnlichkeit sogar noch übertraf. Für Pythagoras aber war jetzt jene Glanz-Epoche vorüber, wo er durch den Zauber seiner Rede und seiner Persönlichkeit zu einer Sittenreform begeistern konnte; die materielleren Tarentiner waren überhaupt wohl nicht so begeisterungsfähig:

> Nicht des Pythagoras Mahnung noch seine schweigenden Jahre

Hemmten des Tarentiners Oebalius üppigen Luxus, sagt Claudian,[1549] indem er offenbar auf eine uns jetzt unbekannte geschichtliche Anekdote anspielt. Dagegen gewährten die Tarentiner ihm und seiner Schule Schutz und ruhige Musse, welche denn auch Pythagoras trotz seines hohen Alters noch zu wissenschaftlicher Thätigkeit anwandte. Denn es wird uns überliefert,[1550] dass Pythagoras hier in Tarent eine langwierige und mühsame gelehrte Arbeit: die Verfertigung einer geographischen Tafel

ausgeführt habe, eine Darstellung der damals bekannten Theile der Erde, also eine förmliche Landcharte, gewöhnlich auf eine Platte von Erz eingegraben; wie deren eine zuerst von Anaximander verfertigt und von seinem Landsmanne und jüngeren Zeitgenossen Hekatäus mit einer schriftlichen Erläuterung, der ersten wissenschaftlichen Geographie, begleitet worden war. Seitdem waren diese ehernen Erdtafeln schon in den Gebrauch des praktischen Lebens übergegangen; wie denn Aristagoras eine solche mit nach Sparta brachte, als er die Spartaner zur Unterstützung des jonischen Aufstandes gegen die Perser aufforderte. Wenn also Pythagoras eine solche geographische Tafel verfertigte, oder unter seinen Augen und nach seinen Angaben in Erz graben liess, so geschah dies offenbar, um seine ihm eigenen geographischen Kenntnisse, die Ergebnisse seiner grossen und ausgedehnten Reisen, auf einer solchen Tafel niederzulegen, und so die Arbeiten seiner Vorgänger zu verbessern; eben so wie Herodot in seinem Geschichtswerke die geographischen Angaben der Früheren, z. B. gerade des Hekatäus, nach den Ergebnissen seiner Reisen berichtigt. Die streng wissenschaftliche Richtung der pythagoreischen Schule, wie wir sie in der vorhergehenden Darstellung kennen lernten, erhielt sich also auch hier völlig unverändert.

So war Tarent durch die pythagoreische Schule jetzt der Haupt-Sitz der Wissenschaft, und Kroton, bisher durch zwei Schulen zugleich: die des Pythagoras und die ärztliche Schule des Demokedes, als Pflegstätte der geistigen Bildung sogar bis in's Ausland, nach Karthago und Kyrene, weithin berühmt, war jetzt ganz verwaist. Einen so grossen Verlust zu ersetzen und dem demokratisch verjüngten Kroton seinen alten Ruhm eines Mittelpunktes der Wissenschaft und einer die Fremden von weither bei sich versammelnden Bildungs-Stätte zu erhalten, lag aber im Interesse sowohl der neuen Regierung als der Bürgerschaft. Man musste also suchen eine ähnliche Anstalt zu

gründen, welche mit den berühmten alten Schulen wetteifern könnte. Diese Verhältnisse waren es offenbar, welche den Hippasos veranlassten, an der Stelle der früheren Schulen eine neue zu eröffnen, welche, als von einem Schüler des Pythagoras gegründet, ebenfalls auf den Namen einer pythagoreischen Anspruch machte und sich den übrigen Pythagoreern rivalisirend gleichstellte, deren Mitglieder aber von den ächten Pythagorikern, den Mathematikern und Esoterikern der von Pythagoras selbst gestifteten Schule, nie als volle Pythagoreer anerkannt, sondern als Schüler eines Akusmatikers auch nur als Akusmatiker betrachtet wurden. Es war dies in der That das Höchste, was die Schüler des Hippasos von einem Kreise erwarten konnten, aus welchem ihr Meister einst war ausgestossen worden, gegen den derselbe dann als erbitterter Feind und Ankläger aufgetreten war, und dem er zuletzt seine eigene Schule als Rivalin gegenüber gestellt hatte. Wir haben schon früher gesehen, dass der Lehrbegriff dieser hippasischen Schule aus dem spekulativen Ideenkreise der krotonischen Aerzteschule, der zoroastrischen Lehre, und aus den mathematischen Disciplinen sammt der Seelenwanderungslehre des Pythagoras zusammengesetzt war, und dass sich diese Verbindung beider Ideenkreise aus dem persönlichen Bildungsgange des Hippasos erklärt. Denn dieser hatte sich in der pythagoreischen Schule nur die Kenntnisse eines Akusmatikers aneignen können, — also hauptsächlich die Mathematik und die Seelenwanderungs-Lehre mit dem auf sie bezüglichen religiösen und moralischen Vorstellungskreise, — da er ja gerade vor dem Eintritt in die orphischen Weihen, welche den höheren spekulativen Ideenkreis der Schule aufschlossen, aus derselben ausgewiesen wurde; es standen ihm aber um diese Lücke auszufüllen, nur die Schriften der krotonischen Aerzte offen, welche ihren physiologisch-medicinischen Systemen den spekulativen Theil der zoroastrischen Lehre zu Grunde legten; nur diese zoroastrische

Spekulation war ihm also zugänglich. Zugleich aber leuchtet ein, dass eine solche Verschmelzung beider Lehrbegriffe dem Hippasos unter den vorhandenen Umständen wohl auch noch besonders sachgemäss erschien, da er auf diese Weise glauben mochte das Beste und Wesentlichste aus beiden Schulen in der seinen zu vereinigen, und beide somit vollständig zu ersetzen. Auch für den Besuch seiner Schule konnte ihm diese Verschmelzung nur günstig scheinen, denn es fielen nun alle die Einrichtungen von selbst weg, welche die pythagoreische Schule der grösseren Menge so unzugänglich machten: die orphischen Weihen und alle die diesen Weihen zur Vorbereitung dienenden Ritualien; die abschreckend strenge Disciplin der pythagoreischen Schule aber, deren Opfer er selbst geworden war, wird er sich wohl gehütet haben in der seinen einzuführen. Damit fiel denn auch die strenge Geheimhaltung der Lehre weg, denn Hippasos hatte keine Geheimlehre mitzutheilen; gerade der spekulative Theil seiner Lehre war schon in den Schriften der krotonischen Aerzte veröffentlicht und aller Welt zugänglich. Es lag vielmehr in der Natur der Sache und in dem Geiste der herrschenden Demokratie, dass Hippasos in seiner Schule alles aristokratisch-Abschliessende vermied und nach grösster Popularität strebte; denn gerade auf diese Weise konnte er der so streng abgeschlossenen pythagoreischen Schule die wirksamste und kräftigste Konkurrenz machen. Ganz in diesem Sinne und zum Schabernack der pythagoreischen Schule gab er daher auch die ersten mathematischen Schriften heraus und veröffentlichte ein paar mathematische Hauptlehren, welche als die ersten Mittheilungen der bisher nur dem pythagoreischen Schülerkreise zugänglichen mathematischen Kenntnisse und als die ersten Darstellungen mathematischen Wissens in Griechenland überhaupt, in den freilich noch wenig zahlreichen wissenschaftlichen Kreisen Aufsehen erregen mochten, und ihrem Verfasser Ehre und Ansehen verschafften. Mit welchem Verdrusse wenigstens die

pythagoreische Schule die Herausgabe dieser hippasischen Schriften als einen wahren Verrath und einen Ehren-Diebstahl an Pythagoras betrachtete, haben wir schon gesehen; erklärte sie doch den späteren Tod des Hippasos, seinen Untergang im Meere, für eine gerechte Strafe dieser Ruchlosigkeit.

Dass aber Hippasos wirklich Schüler hatte, und unter ihnen bedeutende Männer, das beweisen Philolaos und Heraklit; deren Ideenkreise, wie aus ihren Fragmenten erhellt, gerade das eklektische Denkmaterial der hippasischen Schule verarbeiteten, die also nothwendig persönliche Schüler und Freunde des Hippasos seyn mussten. Von Philolaos ist dies schon nachgewiesen worden, von Heraklit, welcher sogar die Gehässigkeit der hippasischen Schule gegen Pythagoras und dessen „unsystematische Vielwisserei" theilte, wird dies seiner Zeit noch nachgewiesen werden. Durch Philolaos aber hängen die sämmtlichen späteren Pythagoreer, in dem Sinn und Umfang des Namens, wie er gewöhnlich und insbesondere von Aristoteles gebraucht wird: ein Archytas, Timäus, Plato, Speusippos, mit der Schule des Hippasos zusammen; denn alle diese Denker schliessen sich an Philolaos und dessen Lehrbegriff an; sie sind es, welche den eigentlichen spekulativ-metaphysischen Ideenkreis ausgebildet haben, den dann Aristoteles in so grosser Vollendung darstellt; während die engere pythagoreische Schule durch die Schranken ihrer abgeschlossenen Organisation verhindert, an dieser Richtung der Geistes-Entwicklung nicht Theil nahm. Es ist also klar, welchen bedeutenden Einfluss die Schule des Hippasos gerade durch ihre Popularität, durch dies Niederreissen aller Schranken, welche die Aneignung des Wissens an einen auserwählten bevorzugten Kreis binden und der grösseren Masse unzugänglich machen sollten, auf die allgemeine wissenschaftliche Bildung Griechenlands geübt hat.

Gleichzeitig mit dieser hippasischen Schule in Kroton entstand aber auch an der gegenüberliegenden Westseite

der italischen Küste, in Elea, ein zweiter Mittelpunkt wissenschaftlicher Bildung, der zwar an Schülerzahl geringer, an Einfluss auf die Entwicklung der philosophischen Spekulation jedoch nicht minder bedeutend war. Es ist dies der engere Freundeskreis des Parmenides. Parmenides nämlich, der von Xenophanes seine ersten wissenschaftlichen Anregungen empfangen hatte, nahm jetzt zwei verbannte Pythagoreer: Aminias und Diochätes bei sich auf, welche bald seine vertrautesten Freunde wurden, so dass er dem Diochätes nach dessen Tode ein Heroon baute, — und welche ihn zum Danke für seine Gastfreundschaft in die Lehre ihrer Schule einweihten. So erklärt es sich, wie Parmenides in seinem philosophischen Gedichte „über die Natur" als Gegner des von der hippasischen Schule angenommenen zoroastrischen Ideenkreises auftritt, die Lehre von den entgegengesetzten Principien geradezu als falsch und irrig verwirft, und auch die übrigen Theile des Lehrbegriffes nur als die „jetzt herrschenden Meinungen der Menschen" darstellt, dagegen die All-Einheitslehre, welche Xenophanes und Pythagoras jeder in seiner Weise mit einander gemein haben, ausführlich entwickelt, und so die ersten Fundamente zu einer streng metaphysischen Begriffsbildung legen hilft, auf denen dann Zeno und Melissus, des Parmenides Schüler und jüngere Freunde, weiter bauen.

Nicht blos die mathematischen Schriften des Hippasos, sondern auch die des Parmenides und Zeno, müssen noch zu Lebzeiten des Pythagoras erschienen seyn, und fallen mit grösster Wahrscheinlichkeit in diesen Zeitraum seines Aufenthaltes zu Tarent. So sah Pythagoras schon zu seinen Lebzeiten die Schranken der wissenschaftlichen Abschliessung sinken, mit denen er — und vielleicht zur Zeit seines Auftretens nicht ohne Grund, — geglaubt hatte, jedes Zusammenstossen seines Ideenkreises mit dem Volksglauben verhüten zu müssen. Aber so sehr waren die früheren Verhältnisse verändert, so sehr hatte sich ein

Geist der Neuerung und Umwälzung in den weit brennenderen politischen Interessen des Volkes bemächtigt, dass die zoroastrische Spekulation, welche der Menge und ihrem Glaubenskreis nicht weniger fremdartig war, als die ägyptische, ohne allen Anstoss, ja offenbar ohne irgend eine Beachtung von Seiten der Menge, veröffentlicht werden konnte, während Pythagoras unter dem Einflusse dieses nämlichen neuerungssüchtigen Volksgeistes die Folgen seiner Abschliessung so bitter empfand.

In Tarent muss nun Pythagoras eine längere Reihe von Jahren zugebracht haben, denn Tarent wird neben Kroton als einer der Hauptsitze der pythagoreischen Schule genannt.[1551] Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass sich Pythagoras während der ganzen Zeit der Perserkriege und noch darüber hinaus in Tarent aufgehalten habe: von 490 v. Chr., dem Jahre seiner Verbannung aus Kroton, bis zum Jahr 474 v. Chr., bis zum endlichen Sturze der Aristokratie und dem Siege der Demokratie auch in Tarent.

Dieser ganze Zeitraum kann für Pythagoras nur sorgen- und kummervoll gewesen seyn, denn wohin er auch im engeren und weiteren Vaterlande blicken mochte, überall fiel ihm entweder innere Zerrüttung durch politische Bürgerkämpfe, oder drohende allgemeine Unterjochung durch mächtige äussere Feinde in's Auge. Der in Kroton zum Ausbruch gekommene Partheihass zwischen der Demokratie und der Aristokratie regte in allen übrigen grossgriechischen: unteritalischen und sicilischen Städten, die längst vorhandenen Elemente zu ähnlichem politischem Hader auf, die inneren Bürgerkämpfe ergriffen eine Stadt nach der andern, und dauerten während dieses ganzen Zeitraumes ununterbrochen fort. Dabei gaben die unter diesen Partheikämpfen unsicheren und schwankenden bürgerlichen Zustände den ehrgeizigen Plänen Einzelner freien Spielraum und boten ihnen Gelegenheit, sich der Gewaltherrschaft über die hadernden Partheien zu bemächtigen. So z. B. in Syrakus, wo die aristokratischen Grundbesitzer (γαμόροι) in einem Sklaven-Aufstand von der demokratischen Parthei verjagt, sich an Gelon, den Herrscher (τύραννος) von Gela um Hülfe wandten, der sie denn auch wirklich nach Syrakus zurückführte und die Demokratie besiegte, dann aber, die beiden durch sich selbst geschwächten Partheien gleichmässig meisternd, die Herrschaft (τυραννίς) über die so mächtige Stadt selbst an sich riss (484 v. Chr.) und sie auf seinen Bruder Hiero vererbte (477 v. Chr.); nach dessen Tode (466 v. Chr.) der dritte Bruder Trasybul sich jedoch nicht halten konnte, sondern der endlich siegreichen Demokratie noch in demselben Jahre weichen musste. Aehnliche Vorgänge bei ähnlichen Partheikämpfen, aber auch mit ähnlichem Ausgange mochten sich in diesem Zeitraum oft genug wiederholen, und wir finden desshalb eine ganze Reihe von Männern genannt, welche sich zu Gewaltherrschern grossgriechischer Städte aufwarfen. So bemächtigte sich Theron, der nachmalige Verbündete und Schwiegervater Gelon's, der Herrschaft über Agrigent (488 v. Chr.) und behauptete sich bis zu seinem Tode (472 v. Chr.), bei welchem dann die Agrigentiner seinen Sohn Thrasydäus verjagten. So riss Anaxilas die Herrschaft von Rhegion durch Ueberrumpelung der Akropolis an sich (494 v. Chr.), und in noch hinterlistigerer Weise bald darauf auch die Herrschaft von Zankle, behauptete beide bis an seinen Tod (476 v. Chr.) und erst seine Söhne wurden von der Volksparthei endlich verjagt (um 460 v. Chr.). So finden wir in dem benachbarten Elea einen Tyrannen Nearchos, der, wie es scheint, aus der Volksparthei hervorgegangen war, da sich eine aristokratische Verschwörung gegen ihn bildete, bei deren Entdeckung Zeno, der jüngere Zeitgenosse und Freund des Parmenides, sich durch seinen Muth auf der Folter auszeichnete.

So boten denn auch die noch so unbefestigten Zustände der neuen krotonischen Demokratie zu ähnlichen

Unternehmungen Veranlassung genug, und es wird in der That eine solche namhaft gemacht, trotz dem, dass uns von der gleichzeitigen unteritalischen Geschichte nur höchst spärliche vereinzelte Notizen übrig geblieben sind; da die ganze unteritalische Literatur, neben der späteren attischen vernachlässigt wurde und untergegangen ist, und selbst die auf Unteritalien bezüglichen Theile späterer Geschichtswerke des Abschreibens nicht für werth gehalten wurden. So hat sich denn aus den verlorenen Büchern der römischen Geschichte des Dionysius von Halikarnass vereinzelt die Nachricht erhalten,[1552] dass gleichzeitig mit der Tyrannis des Anaxilas in Rhegium auch in Kroton ein geborener Krotoniate, Klinias, sich zum Gewaltherrn erhoben und sogar die benachbarten unteritalischen Städte ihrer Freiheit beraubt habe, indem er von allen Orten die Flüchtlinge gesammelt, die Sklaven für frei erklärt, und sich mit Hülfe beider in seiner Gewaltherrschaft so befestigt habe, dass er nun auch seinerseits die Angesehensten unter den Krotoniaten zum Theil tödten zum Theil aus der Stadt jagen konnte. Dies ist also offenbar ein Rückschlag der gestürzten pythagoreisch-aristokratischen Parthei; und die jetzt getödeten und verjagten Krotoniaten sind demnach die Häupter der Demokratie: ein Kylon, Theages, Diodoros, Hippasos u. s. w., auf welche natürlich die Rache zunächst und am heftigsten sich richten musste; der Untergang des Hippasos im Meere, offenbar durch Sturm und Schiffbruch, wäre dann vielleicht der Ausgang seiner Flucht. Die Unternehmung kann gar nicht anders erklärt werden, denn sie ging von den Flüchtlingen, den verjagten Pythagoreern, aus, und beruhte auf einer Verbündung der höchsten und der untersten Schichte der bürgerlichen Gesellschaft, des Adels und des dienenden Standes, der Sklaven, oder, wie wir jetzt sagen würden, des Adels und des Proletariats, gegen ihre gemeinsamen Herren, den zwischen ihnen befindlichen Mittelstand, die jetzt herrschende Demokratie. Diese Verbündung mit

den Sklaven, war, besonders nach den Ehrbegriffen des Alterthums, zwar kein sehr zartfühlend gewähltes, aber ein desto wirksameres Mittel zum Sturze der Demokratie; denn es warf die Empörung in die Stadt selbst, und schuf dem Bürgerstand einen zahlreichen und höchst gefährlichen Feind in seinen eigenen Mauern, der die Eroberung der Stadt nicht blos unterstützte, sondern eigentlich erst möglich machte. Dies Mittel war um so besser berechnet, als es nur die weitere Konsequenz und Ausführung der von der Demokratie selbst aufgestellten Freiheits-Ideen war; die Aussicht, frei zu werden und das Joch der Dienstbarkeit abzuwerfen, musste den Sklaven eben so einleuchten, als einst den Bürgern die Aussicht, das Regiment der Aristokratie abzuschütteln und selbst regierende Herren zu werden; das eine war ja nur die Nachahmung des andern. Aus der Gleichzeitigkeit des Klinias mit Anaxilas, dem Tyrannen von Rhegium, erhellt, dass die Unternehmung noch in die Lebenszeit des Anaxilas und folglich auch noch in die des Pythagoras fiel, und zwar offenbar noch in die beiden Jahrzehende dieses Zeitraumes, in das noch rüstige Lebensalter des Verbannten, denn es setzt einen noch ungeschwächten Rachedurst, besonders zur Ergreifung eines so extremen Mittels, und eine noch frische, vor keiner Schwierigkeit zurückschreckende Thatkraft voraus; zugleich ist es höchst wahrscheinlich, dass Klinias, der Urheber und Leiter der Unternehmung, — jedenfalls ein sehr scharfsehender Kopf und energischer Charakter, — selbst zur pythagoreischen Aristokraten-Parthei gehörte, deren Erbitterung wir schon kennen gelernt haben; wenn wir auch in dem mangelhaften Verzeichnisse der Schüler des Pythagoras bei Jamblich keinen Krotoniaten Klinias erwähnt finden.[1553] Sehr lang kann also das erste demokratische Regiment in Kroton nicht gedauert haben; wohl schwerlich mehr als ein paar Olympiaden. Wie lang nun ihrerseits diese Tyrannis bestand, wird uns nicht gesagt; sie kann aber bei der fort-

während politischen Gährung und dem endlichen allgemeinen Siege der Demokratie ebenfalls nicht von grosser Dauer gewesen, sondern muss wohl bald wieder durch eine demokratische Reaktion gestürzt worden seyn, da, einer anderen alten Nachricht zu Folge, [1554] später durch die Vermittlung des achäischen Mutterlandes eine Versöhnung zwischen den verbannten Pythagoreern und den Krotoniaten stattfand, nachdem Deimachos unb Theages, die uns wohl bekannten Häupter der beiden Partheien, jener der Pythagoreer, dieser der Demokraten, Beide gestorben waren, und durch ihre beiderseitigen persönlichen Gesinnungen, ihre Erbitterung und Feindschaft, der Versöhnung kein Hinderniss mehr in den Weg legten. Es ist also klar, dass hier die beiden Partheien: die pythagoreische und die demokratische, einander wieder gegenüberstehen, und dass unter den Krotoniaten die demokratische Parthei verstanden ist, dass diese wieder im Besitze von Kroton sich befindet, die Tyrannis des Klinias also nothwendig wieder gestürzt haben musste, und zwar, wie es scheint, unter der Führung des Theages, da dieser bei den Krotoniaten eine so einflussreiche Stellung hatte. Ein solches Schwanken der politischen Zustände nach einem so gänzlichen Umsturze aller früheren, geschichtlich überlieferten Verhältnisse liegt aber ganz in der Natur der Dinge.

Diese und ähnliche unaufhörlich an einem oder dem anderen Orte sich erneuenden Vorgänge, in welche Pythagoras grösstentheils seine eigenen Anhänger verflochten sah, mussten ihn auf's Tiefste erschüttern, da er in denselben schwerlich etwas Anderes erblicken konnte, als die Fruchtlosigkeit seiner Bemühungen zur geistigen und sittlichen Erhebung seiner Zeitgenossen und die drohende Vernichtung aller seiner Lebensmühen. Nicht minder sorgenerregend mussten ihm bei diesen Zuständen der inneren Zerrüttung und der kleinstaatischen Zersplitterung Griechenlands die Angriffe eines so furchtbaren Feindes,

wie des Perser-Reiches erscheinen, dessen Macht und Grösse er aus dem unglücklichen Schicksale Aegyptens, aus der gänzlichen Unterjochung Joniens, seines engeren Vaterlandes, und seiner Vaterstadt Samos, und endlich aus seinen eigenen Anschauungen durch seinen langjährigen Aufenthalt im Lande selbst, in Babylon, besser als irgend Jemand kannte. Denn wenn auch die Perserkriege von uns jetzt als die glänzendste und unsterblichste Epoche der griechischen Geschichte mit den Gefühlen einer begeisterten Bewunderung betrachtet werden, wenn auch die Griechen selbst nach dem glücklichen Ausgange der schweren Kämpfe diese Zeit mit gerechtem Stolze als ihre glorreichste feierten, so konnten doch diese erst durch den Erfolg hervorgebrachten Gefühle unmöglich auch die der Zeitgenossen und an den Kämpfen Betheiligten seyn; Sie konnten unter dem Druck einer ganz ungewissen Zukunft diese Kämpfe nur mit Angst und Besorgniss durchleben, da ein für die Griechen glücklicher Ausgang durchaus nicht wahrscheinlich, und im Gegentheile nur die allgemeine Unterjochung vorauszusehen war. Dies mussten also auch die Gefühle des Pythagoras seyn. Gleichzeitig mit dem Sturze seiner Parthei in Kroton und dem Wanken der gesammten bisherigen Staatsordnung in Grossgriechenland, welche den Einbruch seines persönlichen Unglückes: seine Vermögens-Beraubung und seine Verbannung herbeiführten, sah er nicht minder die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von ganz Griechenland erschüttert, denn nach dem ersten, wenn auch durch Stürme vereitelten Zuge des Darius gegen Griechenland (493 v. Chr.) hatte doch die Mehrzahl der griechischen Staaten: alle Inseln des Archipels und die meisten Städte des griechischen Festlandes, seiner Aufforderung sich zu unterwerfen Folge geleistet, — so wenig Nationalgeist war vorhanden, — und nur noch Sparta, und das am meisten, wegen seiner Vertreibung des Hippias und seiner Theilnahme am jonischen Aufstande, bedrohte Athen widerstanden. Aber

glücklicher Weise wurde diese schmachvolle Unterwerfung abgewandt: der zweite Kriegszug des Darius unter Datis und Artaphernes, geführt von dem vertriebenen Hippias, wurde von den vereinigten Spartanern und Athenern unter Miltiades durch die Schlacht bei Marathon (29. Sept. 490) vereitelt, und ein versuchter Ueberfall von Athen abgewehrt. So war also dieser erste Sturm glücklich überstanden. Es war jedoch vorauszusehen, dass eine Macht wie Persien es nicht bei einem ersten und noch dazu fehlgeschlagenen Versuche würde bewenden lassen; ein wiederholter, noch furchtbarerer Kriegszug stand also zu erwarten. In der That machte bald nach des Darius Tode (486 v. Chr.) sein Nachfolger Xerxes nicht allein ausgedehnte Rüstungen, sondern schloss auch mit den Karthagern ein Bündniss zu gleichzeitigem Angriff auch von ihrer Seite. Als daher Xerxes mit seinen ungeheueren Heeresmassen über den Hellespont zog und in das griechische Festland einrückte, landeten zugleich die Karthager in Sicilien, und nur das Genie zweier grosser Männer, des Gelon und des Themistokles, rettete die auch jetzt noch nicht einigen Griechen aus dieser doppelten Gefahr. Der ewig ruhmwürdige Kampf und Opfertod des Leonidas mit seinen 300 Spartanern und 700 Thespiern am Engpasse der Thermopylen gegen die zahllose persische Landmacht, gleichzeitig mit dem Seetreffen bei Artemision auf Euböa gegen die persische Flotte (am 6. Juli 480 v. Chr.), und die, nach Einäscherung von Athen (am 20. Juli) von Themistokles mit List und Gewalt halb erzwungene, aber siegreich durchgefochtene Seeschlacht bei Salamis (23. Sept. 480) zwang den Xerxes zur Rückkehr. Zu gleicher Zeit, ja, wenn man den nicht ganz wahrscheinlichen Angaben der Griechen glauben will, sogar an demselben Tage (dem 23. Sept.), schlugen in Sicilien die verbündeten Heere des Gelon und Theron am Himera die Karthager unter Hamilkar so vollständig, dass nur wenige entrinnen konnten um dies National-Unglück in Karthago zu verkünden.

Obgleich zwar der Krieg mit Persien noch fortdauerte, — im Herbste des folgenden Jahres (den 25. Sept. 479 v. Chr.) lieferten die verbündeten Athener und Spartaner den Persern ein siegreiches Landtreffen unter Aristides und Pausanias bei Platäa, und gleichzeitig eine eben so siegreiche Seeschlacht bei Mykale unter Themistokles, — so war doch die drohende Gefahr einer Unterjochung für immer beseitigt; die Griechen konnten wieder aufathmen und sich der neu gewonnenen Freiheit und ihrer so unerwartet erworbenen Heldengrösse freuen. In der That verbrachten die Griechen und insbesondere die lebenslustigen Sikelioten diese erste Zeit des allgemeinen Friedens nach Besiegung der Perser und Karthager, wie Diodor berichtet,[597] in einem wahren Freudenrausche „mit „Festversammlungen und Kampfspielen und Opferfeiern „und was nur sonst zur Glückseligkeit gehört."

Wie weit die unteritalischen Griechen von dieser allgemeinen Freude berührt wurdem, lässt sich nicht sagen, da sie weder an den Kämpfen gegen die Perser noch an denen gegen die Karthager Theil genommen hatten, und ihre eigenen heimischen Zustände wohl schwerlich zu dem Jubel der übrigen Griechen stimmten. Denn die eingeborenen Bewohner des italischen Binnenlandes, den eingewanderten Griechen von jeher feindlich: die Japygen, Lukaner, Bruttier, machten sich die Partheikämpfe derselben zu Nutze, um sie ihrerseits anzugreifen, und so hatten sich Diese innerer und äusserer Feinde zugleich zu erwehren.

Auch die Tarentiner waren solchen immer wiederholten Angriffen von Seiten der Landes-Eingeborenen ausgesetzt, und gerade zu Ende dieses Zeitraumes (im Jahr 474 v. Chr.) fand, durch Gränz-Streitigkeiten veranlasst, ein höchst erbitterter Kampf zwischen ihnen und den Japygen Statt,[1555] die Japygen brachten ein Heer von mehr als 100,000 Mann zusammen und obgleich die Tarentiner mit den Rheginern vereinigt stritten, erlitten

sie doch eine solche Niederlage, dass Herodot[1556] dieselbe, trotz der vorausgegangenen vielen und grossen Kriege, die grösste der ihm bekannten hellenischen Niederlagen nennt: von den Rheginern fielen 3000, und die gefallenen Tarentiner, sagt Herodot, waren gar nicht zu zählen. Die regierende Aristokratie, welche viele der Ihrigen in dieser Schlacht verloren hatte,[1557] und nach einem so ungünstigen Ausgange die wohl schon lange gährende Unzufriedenheit des Volkes ausbrechen sah, machte daher dem Volke, wie Aristoteles angibt, sehr bedeutende politische Zugeständnisse,[1558] und vermied durch diese kluge Nachgiebigkeit eine drohende Umwälzung; „sie überliessen „den Armen einen Theil ihrer Güter zum Niessbrauch, also „wahrscheinlich gegen einen mässigen Pacht, — sie machten „alle Staatsämter doppelt, und besetzten den einen Theil „durch Wahl, den andern durch's Loos; durch's Loos, damit „sie auch dem Volke zugänglich wären, durch Wahl, damit „zugleich durch den Eintritt der Fähigsten die Aemter gut „verwaltet würden;“ sie beschränkten zu gleicher Zeit diese Staatsämter auf eine nur kurze Dauer, meistens wohl nur auf ein Jahr, wenigstens wird dies vom Strategen-Amt ausdrücklich berichtet,[1558] offenbar um die Theilnahme an ihnen möglichst allgemein und die etwaige Unfähigkeit der durch's Loos Gewählten möglichst unschädlich zu machen. So verwandelte sich die bisherige aristokratische Verfassung in eine demokratische,[1557] und ein lang dauernder, blühender Wohlstand, trotz des erlittenen grossen Unglückes, war die Folge dieser Reform.[1559]

Diese Zeit der Verfassungs-Veränderung ist es nun offenbar, in welcher sich auch hier in Tarent die Pythagoreer wieder durch ihre Opposition, und zwar gegen die Regierung selbst, gehässig machten. Von irgend einer anderen früheren Begebenheit, welche den Pythagoreern hätte Veranlassung geben können, der Regierung selbst, welche bis dahin ja rein aristokratisch war, als Opposition gegenüber zu treten, haben wir durchaus keine Kunde, es ist also auch nicht wahrscheinlich, dass diese Opposition früher eingetreten sey; jetzt aber, bei dieser Umwandlung der bis dahin bestandenen aristokratischen Regierungsform in eine so vollständig demokratische, jetzt musste sich ihr, wie wir sahen, so hoch gesteigerter politischer Fanatismus wieder regen, und es ist begreiflich, dass sie als unverbesserliche Aristokraten sich jedem Zugeständnisse an das Volk widersetzten, und den Regierenden selbst, von welchen offenbar die Vorschläge zu diesen Zugeständnissen ausgingen, eine hartnäckige Opposition zu machen versuchten (ἐν Τάραντι θέλοντες ἀντιπολιτεύεσθαι τοῖς προεστῶσι).[1560] Auch hier in Tarent traf sie also dasselbe Schicksal, wie in Kroton;[1560] sie wurden verbannt und mussten auswandern und der hochbetagte 96jährige Pythagoras mit ihnen.

Das nahe Metapont nahm sie gastlich auf,[1561] offenbar weil auch hier Pythagoreer waren, welche sich mit der ihre Schule charakterisirenden Anhänglichkeit ihres Lehrers und ihrer Genossen annahmen; denn in dem Schüler-Verzeichnisse des Pythagoras werden zahlreiche Metapontiner genannt. Nach einem uns erhaltenen, dem Pythagoras beigelegten Briefe[1562] hätte auch Hiero, der wenige Jahre zuvor (478 v. Chr.) seinem Bruder Gelo in der Herrschaft über Syrakus nachgefolgt war, dem Pythagoras eine Zuflucht angeboten, da er einen glänzenden Hof hielt, an welchem er die ausgezeichnetsten Geister damaliger Zeit um sich versammelte: einen Aeschylus, den bekannten attischen Tragiker; den bejahrten Simonides, neben dem jüngeren Pindar der bedeutendste Lyriker dieser Zeit; dessen Schwestersohn Bakchylides, ebenfalls einen lyrischen Dichter; den Sohn des Elothales, Epicharmos, einen ehemaligen Zuhörer des Pythagoras, den Gründer der sicilischen Komödie; und Andere. Pythagoras aber, im Gefühle zu der Umgebung dieses üppigen Hofes nicht zu passen, hätte abgelehnt. Wenn auch der Brief schwerlich ächt ist, sondern mehr das Ansehen hat, aus irgend

einem Erzeugnisse der späteren Rhetorenzeit, einer Art Roman in Briefen herzurühren, so zeigt er doch eine genaue und richtige Kenntniss der Lebens- und Zeit-Verhältnisse des Pythagoras, und knüpft sich wohl an eine für uns verlorene historische Tradition an. Pythagoras in seinem hohen Alter konnte unmöglich Lust haben noch neue Verhältnisse anzuknüpfen, und alle seine Wünsche mussten sich darauf beschränken, im Kreise seiner Familie und seiner vertrauteren Schüler endlich die Ruhe zu finden, deren er nach einem so langen und schicksalsvollen Leben bedurfte.

Die politischen Leidenschaften liessen ihn aber diese Ruhe nicht lange geniessen. Zwar sollte man denken, dass die Pythagoreer durch ihre bisherigen Erfahrungen gewitzigt, ihre erfolglosen Bemühungen sich der politischen Zeitströmung entgegen zu stemmen, nun endlich aufgegeben hätten. Mit ihrem Unglücke scheint jedoch auch ihre Hartnäckigkeit gewachsen zu seyn, und sie müssen in Metapont der ihnen verhassten Demokratie ganz in derselben Weise wie in Kroton und Tarent, durch Bildung einer geschlossenen aristokratischen Hetärie entgegengearbeitet haben. Dieser unablässige Widerstand musste aber begreiflicher Weise auch die Erbitterung des Volkes steigern, und über kurz oder lang einen gewaltsamen Ausbruch derselben herbeiführen. Ein solcher Ausbruch trat denn auch nur zu bald ein, und kostete dem Pythagoras selbst das Leben. [1563] Denn nur wenige Jahre später (471 v. Chr.) wurden die Pythagoreer durch einen Volks-Auflauf in ihrem Versammlungshause während einer Zusammenkunft überfallen, das Haus wurde umzingelt und in Brand gesteckt, und Alle, man sagt gegen Vierzig, fanden ihren Tod im Feuer, [1564] mit Ausnahme von nur Zweien: Lysis und Archippus (Hipparch?), [1565] welche durch ihre Jugend begünstigt, — sie waren noch ganz junge Leute, — aus dem Hause entkamen. Es erhellt aus dem Wortlaute der Nachrichten

von selbst, dass dies Unglück nur alle gerade Versammelten betraf, keineswegs aber alle metapontinischen Pythagoreer überhaupt, und noch weniger alle zur Zeit lebenden insgesammt, wie es ein späterer Schriftsteller kopflos übertreibend darstellt, [1566] nach welchem der Untergang der pythagoreischen Schule so vollständig gewesen wäre, dass er auch das Aussterben und Vergessen der pythagoreischen Lehre nach sich gezogen hätte. Die Zahl der Verunglückten aber kommt bei der grossen Menge von Zöglingen, die aus der Schule während ihres nun fast 40jährigen Bestehens hervorgegangen und über ganz Grossgriechenland verbreitet waren, gar nicht in Betracht, und diese Menge wird durch die Mitgliederzahl der Pythagoreer, als einer politischen Parthei, noch bei Weitem überstiegen, da sich ja an die unmittelbaren Zöglinge und Schüler noch ein grosser Anhang von Gleichgesinnten aus der Aristokratie anschloss. Der Tod der Versammelten, so schrecklich er an und für sich ist, war also weit entfernt eine Vernichtung der ganzen pythagoreischen Parthei zu seyn. Auch gegen Pythagoras selbst richtete sich die Volkswuth nicht, — offenbar weil er, auch nach dem Urtheile der Menge, die Schuld seiner Anhänger nicht theilte; denn ihm allein gestattete man den Ausgang aus dem umzingelten Hause, in welchem er der Versammlung beigewohnt hatte. Seine Schüler und Freunde bahnten ihm durch ihren eigenen heldenmüthigen Opfertod den Ausgang aus den Flammen und bezeugten so durch die That ihre hohe Verehrung und Liebe für ihn. Dies berichtet uns Dikäarch, [1567] welchen, wie wir sahen, die Alten selbst, unter die genauesten und zuverlässigsten älteren Berichterstatter rechnen. [1568] „Als das Haus," so erzählt er, „in welchem sie versammelt waren, von dem „Feuer verzehrt wurde, warfen sich seine Genossen selbst „in die Flammen, um ihrem Lehrer einen Durchgang zu „verschaffen, indem sie dem Feuer mit ihren Körpern „einen Damm entgegenstellten, und gleichsam eine Gasse

„bildeten.“ Allein Pythagoras überlebte dies grauenvolle Unglück und seine schreckliche Vereinsamung doch nicht, wenn gleich er in seinen letzten Lebenstagen keineswegs gänzlich verlassen war, sondern sich wenigstens von den sämmtlichen Gliedern seiner Familie und seinen treuen Dienern Aristäos und Zamolxis umgeben sah, die ihn alle überlebten; namentlich seine beiden ältesten Söhne, Mnesarchos und Arimnestos, welche jetzt schon erwachsene junge Männer waren, und leicht an der Versammlung hätten Theil nehmen können, blieben von dem Unglücke verschont, da sie beide später aus der Verbannung nach Kroton zurückkehrten und der Schule vorstanden. Selbst einige, wenn auch vielleicht nur wenige vertrautere Freunde und Schüler waren in seiner Umgebung, denn er legte ihnen, einer andern Nachricht zu Folge,[1569] die Fortsetzung der von ihm gepflegten wissenschaftlichen Forschungen, insbesondere seines Lieblings-Studiums: der mathematischen Musik, noch auf dem Sterbebette an's Herz; ein Beweis, wie ihn die Liebe zur Wissenschaft, welche ihn sein ganzes Leben beseelt hatte, noch bis zu seinem letzten Odemzuge erfüllte, obgleich ihn das jetzige Unglück so niederdrückte, dass es die Ursache seines Todes wurde. Denn Dikäarch fährt fort:[1567] „obgleich „aber Pythagoras aus dem Feuer gerettet war, so zog er „sich doch durch den Gram und Kummer über den Verlust „seiner Freunde den Tod zu.“ Er war jetzt 99 Jahre alt,[1570] und es ist begreiflich, dass seine Kräfte einem solchen Schicksals-Schlage nicht mehr gewachsen waren. Wenn man einer anderen Angabe[1571] Glauben schenken darf, so hätten selbst die Metapontiner bei seinem Tode Theilnahme und Trauer bezeigt; später wenigstens weihten sie sein Haus zu einem Heiligthume der Demeter, und nannten den Platz, auf welchem es stand, das Museum.[1572] Seine Familie aber scheint das griechische Gebiet von Unteritalien ganz verlassen zu haben und nach Rhegion übergesiedelt zu seyn, wo auch die Mehrzahl der übrigen Pythagoreer

sich zusammen fand,[1573] und die Schule, zunächst unter Theano, der Wittwe des Pythagoras, und dann unter eigenen Vorstehern, bis zu ihrer späteren Rückberufung nach Kroton sich einstweilen fort erhielt.

Das war das Ende dieses grossen Mannes.

Es ist jetzt wohl auch dem blödesten Auge klar, welche hohe Stellung Pythagoras in der europäischen Kulturgeschichte einnimmt. Denn Er ist es hauptsächlich, der die Uebertragung der orientalischen Kultur in das Abendland vermittelt, wenn auch Andere: ein Thales, Pherekydes, Berosus, Demokedes der Verpflanzer der zoroastrischen Spekulation nach Griechenland, an diesem grossen Werke Theil nahmen. Die harten Missklänge, in denen das Leben des Pythagoras endet, haben sich längst in die höheren Harmonieen der Geschichte aufgelöst, indem das Geschick die Missgriffe seines guten Willens beseitigte, seine Schule mit den beengenden Fesseln ihrer so wohlgemeinten Organisation zerschlug und der geistigen Entwicklung des griechischen Volkes eine freiere Bahn eröffnete; und er steht nur noch da als der Vater der griechischen Philosophie und Wissenschaft, an dessen geistigem Nachlasse die Griechen sich heranbildeten; deren Werken alsdann die mittelaltrige und moderne Zeit ihrerseits den besten Theil ihres geistigen Besitzthumes verdanken, indem selbst wir zu dem höchsten Aufschwung unserer nationalen Literatur und Philosophie unsere Kräfte aus dem Quell der griechischen Geistesbildung stärkten und verjüngten.

Zu gleicher Zeit wird aber jetzt auch der grossartige kulturgeschichtliche Hintergrund völlig aufgehellt seyn, auf welchem Pythagoras und seine Vorgänger sich bewegten, und der Zusammenhang zwischen dem Orient und dem Abendland, die Verpflanzung der alten mehrtausendjährigen orientalischen Bildung und Wissenschaft in das junge aufblühende Griechenland, wird trotz der bis jetzt herrschend gewesenen Vorurtheile über allen Zweifel

erhaben stehen. Unsere griechisch-Gelehrten, welche griechischer seyn wollen als die Griechen selbst, mögen sich über dieses Zerrinnen ihrer kritischen Traumbilder von einer ureigenen, autochthonischen hellenischen Kultur bei dem von ihnen so viel bewunderten Plato Raths erholen, der, wie wir sahen, die zoroastrische Lehre als eine göttliche Offenbarung enthusiastisch preist und hochhält: und wenn dies nicht genügt, bei dem nüchternen und klarsehenden Aristoteles selbst, der diesen Zusammenhang längst schon erkannt und in seiner Metaphysik [1574] mit trocknen und dürren Worten ausgesprochen hat. Veranlassung hierzu gibt ihm die Erörterung der von ihm wie von dem gesammten Alterthume angenommenen Vorstellungen von einer die ganze Weltkugel umschliessenden Urgottheit, und von der intelligenten geistigen und göttlichen Natur auch der Himmelskörper und ihrer Sphären. Seine im höchsten Grade merkwürdigen Worte lauten: [1574]

„Die Urquelle und das Erste alles Vorhandenen, die das „Weltall umschliessende Urgottheit, an sich selbst ein „Unbewegliches, Ewiges und Einiges, sie muss es seyn, „welche die erste, ewige und stets Eine Bewegung des „Himmelsgewölbes hervorbringt, da jedes Bewegte von „Etwas bewegt werden und jedes erste Bewegende noth„wendig selbst unbewegt seyn muss, eine ewige Bewegung „aber nur von einem Ewigen ausgehen kann, und eine stets „Eine nur von einem Einigen. Wir sehen aber neben diesem „einfachen Umschwunge des Weltalles, der Umdrehung „der Himmelskugel, die wir der ersten unbeweglichen „Wesenheit, der Urgottheit, zuschrieben, andere gleich „ewige und unaufhörliche Bewegungen, die der Planeten; „es muss also auch ein jeder dieser planetarischen Um„schwünge von einer unbeweglichen und ewigen Wesen„heit, einer Gottheit, hervorgebracht werden. Es ist nun „auch eine von den Alten aus grauester Vorzeit den Späte„ren in Form einer religiösen Sage hinterlassene Ueberliefe„rung, dass die Himmelskörper göttliche Wesen seyen,

„und dass eine Urgottheit (τὸ θεῖον) die gesammte Natur „umschliesse. Das Uebrige im religiösen Ideenkreise ist „sagenhafter Zusatz für die gläubige Ueberzeugung der „Menge, zur Befestigung der Gesetze und der allgemeinen „Wohlfahrt: nämlich dass man diese göttlichen Wesen als „menschengestaltig und den übrigen lebenden Wesen ähn„lich darstellt, und was sonst noch hiermit zusammenhän„hängend und verwandt ist. Wenn man nun dies „Letztere ausscheidet, und nur an dem Ersteren „festhält: an der Vorstellung, dass die ersten „Substanzen göttliche Wesen seyen, so wird „man dies wohl für eine göttliche Offenbarung „halten müssen. Und da aller Wahrscheinlich„keit nach jede wissenschaftliche Disciplin „(τέχνη) und jeder philosophische Ideenkreis (φιλο„σοφία) schon mehrmals, so weit es möglich war, „entdeckt worden und wieder untergegangen ist, „so möchten auch diese Ansichten von der „Gottheit und den göttlichen Wesen auf die „Gegenwart gekommene Ueberreste jener alten „wissenschaftlichen Ideenkreise seyn. Nur auf „diese Weise werden uns die überlieferten Vorstellungen „unserer Väter und der Vorzeit verständlich."

Wenn man die zurückhaltende und behutsam limitirende Weise kennt, mit welcher Aristoteles gewohnt ist allgemeine Behauptungen aufzustellen, so wird man gestehen, dass diese Aeusserung in seinem Munde nicht blos im höchsten Grade überrascht, sondern auch auf der Wagschale einer ruhig prüfenden Forschung ein sehr bedeutendes Gewicht hat. Die von ihm behauptete Herkunft der griechischen Spekulation und des griechischen Volksglaubens aus älteren, der früheren Vorzeit angehörigen, also offenbar nicht griechischen und ausländischen Ideenkreisen, wird aber durch das vorliegende Werk als die strengste geschichtliche Wahrheit nachgewiesen und über allen Zweifel erhoben.

So scheidet denn der Verfasser von dem Leser mit dem Gefühle eine der schwierigsten und dornenvollsten, aber auch der frucht- und ergebnissreichsten Untersuchungen in der höheren Kulturgeschichte mit strengster Gewissenhaftigkeit und straffester Anspannung aller seiner Kräfte, trotz mannichfaltiger und nicht geringer Hindernisse, beharrlich durchgeführt zu haben. Wie von einer Warte aus auf den durchschrittenen Weg zurückschauend, bedauert er die mühselige langjährige Wanderung durch so manches öde und reizlose Gebiet der literärischen Forschung nicht, da es ihm vergönnt war auf dem Trümmerfelde der alten Wissenschaft ausgedehnte und folgenreiche Entdeckungen an's Licht zu fördern, deren Ergebnisse schon jetzt einen unmittelbaren Einfluss auf die höchsten und wichtigsten wissenschaftlichen Fragen des gegenwärtigen Ideenkampfes ausüben, zu dessen Entscheidung beizutragen diese ganze Arbeit unternommen ist. Den ersten Theil seiner früher aufgestellten These: den Zusammenhang der ältesten griechischen Philosophie und Wissenschaft mit der ägyptischen Wissenschaft und Spekulation, hat der Verfasser hiermit bewiesen; von dem zweiten Theile derselben: dem Zusammenhange der nun folgenden griechischen Denk-Entwicklung mit dem persisch-zoroastrischen Ideenkreise hat der Verfasser ebenfalls schon einige Grund-Akkorde angeschlagen, und denkt dies Thema, wenn ihm Gottes allmächtige Fügung Leben und Kraft fristet, im unmittelbaren Verlaufe dieses Werkes eben so unwiderleglich durchzuführen.

GESCHICHTE

UNSERER

ABENDLÄNDISCHEN PHILOSOPHIE.

ENTWICKLUNGSGESCHICHTE

UNSERER

SPEKULATIVEN, SOWOHL PHILOSOPHISCHEN ALS RELIGIÖSEN IDEEN
VON IHREN ERSTEN ANFÄNGEN BIS AUF DIE GEGENWART.

VON

DR. EDUARD RÖTH,

ORDENTLICHEM ÖFFENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT
ZU HEIDELBERG.

ZWEITER BAND.

GRIECHISCHE PHILOSOPHIE.
DIE ÄLTESTEN JONISCHEN DENKER UND PYTHAGORAS.

NOTEN.

MANNHEIM.
VERLAGSBUCHHANDLUNG VON FRIEDRICH BASSERMANN.
1858.

Noten.

Noten 1 — 11.

1) Ovid. Fast. IV, 395 sq.

2) Wie jener Trabant des Alexander Pheräus: barbarus compunctus notis Threiciis. Cic. de Offic. II, 7, 25, vgl. Herodot V, 6; Athenaeus XII, 524, d.

3) Athenaei deipnosoph. VI, 271, b.

4) Wachsmuth hellen. Alterthumskunde I, § 9 u. 10. Apollodori bibliotheca l. II. Niebuhr's Vorträge über alte Geschichte I, p. 238 sqq.

5) Ottfr. Müller Archäologie der Kunst p. 26 sq. Kugler's Kunstgeschichte p. 132 sqq.

6) Operations carried on at the pyramids of Gizeh in 1837 by colonel Howard Vyse, Lond. 1840; und Journal des savans, Märzheft von 1844, p. 159 sqq.

7) Vgl. das Bild der Eurynome zu Phigalia in Arkadien bei Pausanias VIII, 41, 4.

8) Kugler's Kunstgeschichte p. 157.

9) Franzius elementa epigraphices graec. p. 15 und die dort citirten Stellen. Niebuhr's Zustimmung s. in seinen Vorträgen über alte Geschichte I, p. 219, Note.

10) Herodot V, 58—61.

11) Herodot I, 57.

12) Herodot I, 56 u. 57.

13) Niebuhr's Vorträge über alte Geschichte I, p. 259.

14) Im ersten Bande p. 337.

15) Pausanias IX, 30, 5 u. 27, 2.

16) Herodot IV, 35; vgl. Pausan. VIII, 21, 2; IX, 27, 2.

17) Pausan. IX, 27, 2.

18) Pausan. I, 22, 7; IV, 1, 5.

19) Herodot VII, 6.

20) Herodot VIII, 96; IX, 43.

21) Wie auch Ottfr. Müller in seiner Geschichte der griech. Literatur p. 41 hervorhebt. Vergl. Bode's Untersuchungen über Orpheus im 1ten Bande seiner Geschichte der hellenischen Dichtkunst, 1ter Abschnitt: die orphische Vorzeit.

22) Wie ebenfalls O. Müller, griech. Literaturgesch. p. 42, mit allem Recht gegen Lobeck festhält.

23) S. Heraklits Fragmente, gesammelt von Schleiermacher, Fragm. 70, p. 524: *οὐτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν* (bei Clem. Alex. cohort. ad gent. II, p. 30).

24) Bode Gesch. der hell. Dichtkunst. I, p. 114, Note 2.

25) Diodor IV, 25; Pausan. VI, 28.

26) Suidas s. voce Orpheus. Ein späteres Gedicht desselben Titels schreibt Suidas theils dem Herodicos von Perinth zu, theils einem jüngeren Orpheus von Kamarina oder von Kroton, — denn Beide sind ja wohl Eine Person, — der am Hofe des Pisistratus lebte (*ὃν Πεισιστράτῳ συνεῖναι τῷ τυράννῳ Ἀσκληπιάδης φησὶν ἐν τῷ ἕκτῳ βιβλίῳ τῶν γραμματικῶν*). Das Gedicht des älteren Orpheus könnte dabei nachgeahmt oder überarbeitet worden seyn.

27) Diodor III, 67.

28) Hesiod. Werke u. Tage v. 185, 232.

29) Homers 14tes Epigramm.

30) Ilias, 6ter Gesang, v. 168 sqq.

31) Pausanias IX, 16.

32) Franzius elem. epigr. gr. p. 15.

33) Herodot IV, 152.

34) Ottfr. Müllers Archäologie der Kunst p. 38.

35) Strab. XVII, p. 801. Herod. II, 178 und 154.

36) O. Müller's griechische Literaturgesch. I, p. 300.

37) Herodot I, 163.

38) Suid. s. v. *Ἀριστέας*; Herod. IV, 13—15; Paus. I, 24, 6; V, 7, 4.

39) Herodot IV, 13.

40) Herodot II, 152—154.

41) Herodot II, 178.

42) Herodot V, 29.

43) Athenaeus liber I, sectio 4 med.

44) Diog. Laert. I, 1, sect. 9, §. 35:

Οὔ τι τὰ πολλὰ γ' ἔπη φρονίμην ἀπεφήνατο δόξαν,
Ἕν τι μάτευε σοφόν, ἕν τι κεδνὸν αἱρεῖ.

45) Plutarch. septem Sapient. convivium.

46) Plat. Hipparch. p. 228, C.

47) Aesop in Aegypten von J. Zündel, Prof. in Lausanne. Bonn 1846.

48) Plinius hist. nat. XXX, 2.

49) Diodor I, 69 u. 81; Herodot II, 109.

50) Aristotel. metaphys. I, 1, 23: *Διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τεχναὶ συνέστησαν· ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος.*

51) Theonis Smyrnaei liber de astronomia ed. Martin. p. 270, unten: *Μακροῖς χρόνοις ταύτας (τὰς τῶν πλανωμένων κινήσεις) τηρήσαντες διὰ τὸ εὐφυὲς τῆς χώρας αὐτῶν, Βαβυλώνιοι καὶ Χαλδαῖοι καὶ Αἰγύπτιοι, προθύμως ἀρχάς τινας καὶ ὑποθέσεις ἀνεζήτουν, αἷς ἐφαρμόζοι τὰ φαινόμενα, δι' οὗ καὶ τὰ εὑρημένα πρόσθεν ἐπικρίνειν καὶ τὰ μέλλοντα προλήψεσθαι φέροντες, οἱ μὲν ἀριθμητικάς τινας, ὥσπερ Χαλδαῖοι, μεθόδους, οἱ δὲ καὶ γραμμικάς, ὥσπερ οἱ Αἰγύπτιοι, πάντες μὲν ἀνευ φυσιολογίας ἀτελεῖς ποιούμενοι τὰς μεθόδους, δέον ἅμα καὶ φυσικῶς περὶ τούτων ἐπισκοπεῖν. ὅπερ οἱ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἀστρολογήσαντες ἐπειρῶντο ποιεῖν, τὰς παρὰ τούτων λαβόντες ἀρχάς, καὶ τῶν φαινομένων τηρήσεις, καθὰ καὶ Πλάτων ἐν τῷ Ἐπινομίῳ μηνύει.*

52) Herodot II, 36. Plato de legib. V, p. 747.

53) Plato de legibus VII, p. 819.

54) Strabo, l. XVII, c. 1, p. 447 ed. Tauchnitz.

55) Herodot I, 170; Diog. Laert. I, 22. und Menag. ad h. l.

56) Herodot I, 146.

57) Apollodor bei Diog. Laert. I, 37; Clintonis fasti Hellenici p. 3 zum J. 560 v. Chr.

58) Herodot I, 170.

59) Clinton. fast. hellen. p. 7 zum J. 546 vor Chr. Diog. Laert. I, 38 gibt sein Lebensalter auf 90 Jahre an, und als seine Todeszeit die Olymp. 58, d. i. 548 — 545 vor Chr. Ebenso die *ἱστοριῶν συναγωγή* bei Scaliger p. 347. Eusebius dagegen nimmt als Todesjahr Ol. 57, 3 an (Chronic. p. 127, *χρονικὸς κάνων* p. 163) und eine Lebensdauer von 91 Jahren. Die Angabe Lucians (Macrob. c. 18), Solon, Thales und Pittakus hätten jeder 100 Jahre gelebt, ist offenbar nur eine ungefähre; jene scheint zu klein, diese zu gross. Da aber Thales nach der Angabe Herodots (I, 75; 170) noch bei dem Einfall der Perser in Kleinasien lebte, so ist das Jahr 545 v. Chr. und die Lebensdauer von 95 Jahren wohl eine der Wahrheit nahe kommende Mittelzahl.

60) Herodot V, 28.

61) Strab. XVII, p. 801. Herod. II, 178 u. 154.

62) Diogen. Laert. I, 27: *Οὐδείς τε αὐτοῦ καθηγήσατο, πλὴν ὅτ' εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν τοῖς ἱερεῦσι συνδιέτριψεν.* Clemens Alexandr. stromata l. I, p. 129: *Μόνοις οὗτος (Θαλῆς) δοκεῖ τοῖς τῶν Αἰγυπτίων προφήταις συμβεβληκέναι,* und etwas weiter: *Θαλῆς δὲ, Φοίνιξ ὢν τὸ γένος, καὶ τοῖς Αἰγυπτίων προφήταις συμβεβληκέναι εἴρηται.* Jamblich. Vit. Pyth. s. 12, p. 34: *προετρέψατο (ὁ Θαλῆς) τὸν Πυθαγόραν εἰς Αἴγυπτον διαπλεῦσαι καὶ τοῖς ἐν Μέμφιδι καὶ Διοσπόλει μάλιστα συμβαλεῖν ἱερεῦσι, παρὰ γὰρ ἐκείνων καὶ ἑαυτὸν ἐφωδιάσθαι ταῦτα, δι' ἃ σοφὸς παρὰ τοῖς πολλοῖς νομίζεται.* Diog. Laert. I, 24: *Παρά τε Αἰγυπτίων γεωμετρεῖν μαθόντα (Θαλῆν) φησὶ Παμφίλη κ. τ. λ.* Diog. Laert. I, 27: *Ὁ δὲ Ἱερώνυμος καὶ ἐκμετρῆσαί φησιν τὰς πυραμίδας ἐκ τῆς σκιᾶς* etc. (Cf. Plinius histor. natur. XXXVI, 17. Plutarch. conviv. sept. sapient. c. 2.)

63) Plutarch de placit. philos. I, 3: *Φιλοσοφήσας (ὁ Θαλῆς) ἐν Αἰγύπτῳ, ἦλθεν εἰς Μίλητον πρεσβύτερος.*

64) Herodot I, 74. Eudemus apud Clem. Alex. Strom. I, p. 302, A.

65) Themist. Oratio XXVI, p. 317, b. *Θαλῆς δὲ ὕστερον καὶ πρὸς γήρᾳ φύσεώς τε ἥψατο πρῶτος καὶ ἀνέβλεψεν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἄστρα ἐξήτασε καὶ προεφήτευσεν ἐν κοινῷ ἅπασι Μιλησίοις ὅτι νὺξ ἔσοιτο ἐν ἡμέρᾳ κ. τ. λ.*

66) Cicero de Divinat. I, 50. Plin. Hist. nat. II, 9: Apud Graecos autem investigavit (sc. rationem defectus solis) primus omnium Thales Milesius, Olympiadis XLVIII anno quarto, praedicto solis defectu, qui Alyatte rege factus est, urbis conditae anno CLXX (genauer im Jahre Roms 169).

67) Diog. Laert. I, 22.

68) Diog. Laert. I, cap. 7, sect. 27 sqq.

69) Diog. Laert. I, sect. 29.

70) Herodot V, 28.

71) Herodot I, 29.

72) Herodot I, 75; Diog. Laert. I, 38.

73) Diog. Laert. I, 25.

74) Herodot I, 170.

74a) Diog. Laert. I, 39.

75) Aristot. Ethic. Nic. l. VI, c. 7, s. 5.

75a) Aristotel. politica I, c. 4, p. 22 ed. Tauchn.; eben so Hieronymus Rhodius bei Diog. Laert. I, 26. Cic. de divin. l. I, c. 49, s. 111.

76) Strab. l. XIV, c. 1, s. 7. Diog. Laert. I, 23.

76a) Diog. Laert. I, 24: *παρά τε Αἰγυπτίων γεωμετρεῖν μαθόντα* etc.

77) Plato Theaet. p. 174 a; Diog. Laert. I, 8, 34.

78) Diog. Laert. I, 6, 27. *τάς τε ὥρας τοῦ ἐνιαυτοῦ φασὶν αὐτὸν εὑρεῖν καὶ εἰς τριακοσίας ἑξήκοντα πέντε ἡμέρας διελεῖν.*

79) Diog. Laert. I, 3, 24: *Πρῶτος δὲ καὶ τὴν ἀπὸ τροπῆς ἐπὶ τροπὴν πόροδον εὗρε.*

80) Denn das wird ja doch wohl der Sinn der ursprünglichen Nachricht seyn, aus welcher Diogenes Laertius (I, 3, 24) die Notiz macht: *πρῶτος δὲ καὶ τὴν ὑστέραν τοῦ μηνὸς τριακάδα εἶπε* —, denn der erste Gebrauch des 30tägigen Monats oder gar des Wortes selbst kann doch nicht dem Thales zugeschrieben werden, da er schon bei Hesiod vorkommt.

80a) Platon. Epinomis p. 987: *Παλαιὸς γὰρ δὴ τόπος (βάρβαρος) ἔθρεψε τοὺς πρώτους ταῦτα (τὰ ἀστρονομικὰ) ἐννοήσαντας, διὰ τὸ κάλλος τῆς θερινῆς ὥρας, ἣν Αἴγυπτός τε καὶ Συρία ἱκανῶς κέκτηται'... ὅθεν καὶ πανταχόσε καὶ δεῦρ' ἐξήκει βεβασανισμένα χρόνῳ μυριετεῖ τε καὶ ἀπείρῳ.*

81) Ottfr. Müller's Geschichte der griechischen Literatur I, p. 436.

82) Plutarch de placit. philos. II, 12.

83) Diog. Laert. I, 3, 24 u. 25: *Παρά τε Αἰγυπτίων γεωμετρεῖν μαθόντα, φησὶ Παμφίλη, πρῶτον καταγράψαι ἐπὶ ἡμικυκλίου τὸ τρίγωνον ὀρθογώνιον.... Οὗτος προήγαγεν ἐπὶ πλεῖστον ἃ φησι Καλλίμαχος ἐν τοῖς ἰάμβοις Εὔφορβον εὑρεῖν τὸν Φρύγα, οἷον σκαληνὰ τρίγωνα, καὶ ὅσα γραμμικῆς ἔχεται θεωρίας.* Aehnliche einfache Sätze von Thales erwähnt Proclus in Euclid. p. 19; 44 oben; 67 unten; 79 unten; 92.

84) Diog. Laert. I, 2, 23. *καὶ κατά τινας μὲν σύγγραμμα κατέλιπεν οὐδέν.* Vgl. Themist. orat. XXVI, 317, B; Simpl. de anim. 8, a. Alex. in Metaph. I, 3, p. 21. Galen. in Hipp. de nat. hom. I, 25.

85) Diog. Laert. I, 2, 23: *κατά τινας δὲ δύο μόνα συνέγραψε, περὶ τροπῆς καὶ ἰσημερίας,* und nun fehlt der Titel der zweiten Schrift, welche keine andere als die kurz vorher erwähnte *ναυτικὴ Ἀστρολογία* seyn kann, von der er sagt, sie werde dem Samier Phokos zugeschrieben: *ἡ γὰρ εἰς αὐτὸν ἀναφερομένη ναυτικὴ Ἀστρολογία Φώκου λέγεται εἶναι τοῦ Σαμίου.* (Vgl. Simplic. phys. 6, a, med.) Beide Schriften waren Gedichte von beschränktem Umfang, denn die Zahl ihrer Verse wird auf 200 angegeben: Diog. Laert. I, 8, 34: *τὰ δὲ γεγραμμένα ὑπ' αὐτοῦ φησὶ Λόβων ὁ Ἀργεῖος εἰς ἔπη τείνειν διακόσια.* Plutarch. (de Pyth. orac. p. 402 E führt daher den Thales geradezu unter den philosophischen Lehrdichtern auf: *Πρότερον μὲν ἐν ποιήμασιν ἐξέφερον οἱ φιλοσόφοι τὰ δόγματα καὶ τοὺς λόγους, ὥσπερ Ὀρφεὺς καὶ Ἡσίοδος καὶ Παρμενίδης καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Θαλῆς.*

86) Daher heisst des Eudemus Geschichte der Astronomie: *ἡ περὶ τῶν ἀστρολογουμένων ἱστορία* (Diog. Laert. I, 23). Daher heissen in der oben angeführten Stelle des Theo Smyrnaeus die griechischen Astronomen *οἱ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἀστρολογήσαντες;* daher Thales selbst *ἀστρολόγος*, Sternkundiger. (Diog. Laert. I, 34)

87) Kallimachus bei Diog. Laert. I, 2, 23.

88) Diog. Laert. I, 8, 34 in der Aufschrift einer dem Thales gesetzten Bildsäule: *Ἐπιγεγράφθαι δ' αὐτοῦ ἐπὶ τῆς εἰκόνος τάδε· Τόνδε Θαλῆν Μίλητος Ἰὰς θρέψασ' ἀνέδειξεν Ἀστρολόγον πάντων πρεσβύτατον σοφίᾳ.*

88 a) Diese nur von Galen (in Hippocr. de humor. I, 1, s. 7) erwähnte Schrift (*περὶ ἀρχῶν*?) spricht z. B. von den vier Elementen und nennt sie: *τὰ πολυθρύλλητα τέτταρα.*

89) Diog. Laert. I, 6, 27: *Ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο;* Aristot. metaph. I, 3, s. 7; *Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαυτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας* (der Naturphilosophie) *ὕδωρ εἶναί φησιν* (sc. *ἀρχὴν τῶν πάντων*); ebenso Justin. Martyr Cohort. ad Gr. p. 7. *Θαλῆς ἀρχὴν τῶν πάντων ὕδωρ εἶναι λέγει.* Plutarch de plac. I, 3; Stob. Ecl. phys. I, p. 290. Cic. acad. quaest. IV, 37. Thales ex aqua dixit constare omnia. Simplic. phys. 105, b, med.: *οἱ μὲν ἕν τι στοιχεῖον ὑποτιθέντες τοῦτο ἄπειρον ἔλεγον τῷ μεγέθει, ὥσπερ Θαλῆς μὲν ὕδωρ.*

90) Cicero de nat. Deor. I, 10. Thales Milesius aquam dixit esse initium rerum, Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret.

91) Stob. ecl. phys. I, 378: *Θαλῆς καὶ ἕτεροι φυσικοὶ τὸ κενὸν ὡς ὄντως κενὸν ἐπέγνωσαν* nach der älteren Canterschen Lesart, und nicht wie Heeren will *ἀπέγνωσαν*. Denn die Annahme des leeren Raumes ist das Aeltere und Naturgemässere, und erst die mit dem Begriffe des leeren Raumes verbundenen Schwierigkeiten führen bei den Späteren zur Leugnung desselben.

92) In einem ihm beigelegten Apophthegma. Diog. Laert. I, 9, 35: *Πρεσβύτατον τῶν ὄντων θεός. ἀγέννητον γάρ;* vgl. Clem. Strom. V, 594 D. *τί ἐστι τὸ θεῖον; τὸ μήτε ἀρχὴν μήτε τέλος ἔχον.*

93) Athenag. legat. c. 21: *πρῶτος Θαλῆς διαιρεῖ εἰς θεὸν, εἰς δαίμονας, εἰς ἥρωας* s. weiter unten.

94) Galen. hist. philos. c. XXI, 3: *Οἱ ἀπὸ Θάλεω μέσην τὴν γῆν οἴονται εἶναι.*

95) Plutarch de plac. philos. III, 10: *Θαλῆς σφαιροειδῆ τὴν γῆν.* Eben so Galen. hist. phil. c. XXI: *Θαλῆς καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ σφαιροειδῆ τὴν γῆν νομίζουσι.*

96) Aristoteles de Coelo II, c. 13, s. 7. -Seneca quaest. nat. III, 13; VI, 6.

97) Plutarch de placit. phil. II, 24; II, 28; II, 13. Eben so Stob. Eclog. phys. I, c. 27, p. 556, 560; c. 25, p. 506. Ganz unsichere, von den Späteren erst gefolgerte Angaben übergehen wir, wie z. B. Plut. plac. II. 1, 9; Stob. Ecl. phys. I, c. 18, p. 368.

98) Plutarch de plac. phil. II, 3: *Οἱ μὲν ἄλλοι πάντες* (ausser Demokrit und Epikur) *ἔμψυχον τὸν κόσμον καὶ προνοίᾳ διοικούμενον.* Stob. ecl. phys. I, p. 54: *Θαλῆς νοῦν τον κόσμον*

τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ θεῶν πλῆρες· διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θείαν κινητικὴν αὐτοῦ. Cic. de legib. II, 11: Thales ..... (dicit) omnia quae cernerentur Deorum esse plena. Aristot. de anima I, 5, p. 411, 7. καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν (τὴν ψυχὴν) μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. Diog. Laert. I, 6, 27: (Θαλῆς) τὸν κόσμον ἔμψυχον (ὑπεστήσατο) καὶ δαιμόνων πλήρη.

98a) Athenagor. Legat. c. 21: Πρῶτος Θαλῆς διαιρεῖ, ὡς οἱ τὰ ἐκείνου διαιροῦντες ἀκριβοῦντες μνημονεύουσιν, εἰς θεὸν, εἰς δαίμονας, εἰς ἥρωας. ἀλλὰ θεὸν μὲν τὸν νοῦν τοῦ κόσμου ἄγει, δαίμονας δὲ οὐσίας νοερὰς ψυχικάς, καὶ ἥρωας τὰς κεχωρισμένας ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων. Eben so Galen. hist. philos. c. VIII in fine: Θαλῆς μὲν καὶ Πλάτων καὶ Πυθαγόρας καὶ πρὸς τούτοις οἱ Στωικοὶ γιγνώσκουσιν ὁμοίους εἶναι (τοὺς δαίμονας καὶ ἥρωας, also Beides geistige Wesen) καὶ τούτους (τοὺς δαίμονας) οὐσίας ψυχικάς, τοὺς δὲ ἥρωας ψυχὰς κεχωρισμένας τῶν σωμάτων, τὰς μὲν ἀγαθὰς τῶν τὸν βίον διαγόντων ἄριστα τῶν ἀνθρώπων, κακὰς δὲ τῶν πονηρῶν.

99) Diog. Laert. I, 3, 24: Ἔνιοι δὲ καὶ αὐτὸν πρωτον εἰπεῖν φασὶν ἀθανάτους τὰς ψυχάς.

100) Herodot II, 123.

101) Z. B. Cicero tuscul. quaest. I: Pherecydes Syrus primus dixit animos hominum esse sempiternos; wogegen Suidas ausdrücklich berichtet: πρῶτον τὸν περὶ τῆς μετεμψυχώσεως λόγον εἰσηγήσασθαι

102) Justin. Martyr. cohort. ad Gr. p. 7. Θαλῆς ἀρχὴν τῶν ὄντων ὕδωρ εἶναι λέγει· ἐξ ὕδατος γάρ φησι τὰ πάντα εἶναι, καὶ εἰς ὕδωρ ἀναλύεσθαι τὰ πάντα. Eben so Plut. plac. phil. I, 3.

103) Plut. conviv. sept. sap. c. 15. init. Ὡς δὲ Θαλῆς λέγει· τῆς γῆς ἀναιρεθείσης σύγχυσιν τὸν ὅλον ἔξειν κόσμον.

104) Diog. Laert. II, 1.

105) Einer Nachricht zufolge, dass Anaximander im zweiten Jahre der 58sten Olymp., d. h. 547 v. Chr., 64 Jahre alt gewesen sey: Diog. Laert. II, 2: Ὅς (Ἀπολλόδωρος ὁ Ἀθηναῖος) καί

φησιν αὐτὸν ἐν τοῖς Χρονικοῖς, τῷ δευτέρῳ ἔτει τῆς πεντηκοστης ὀγδόης Ὀλυμπιάδος ἐτῶν εἶναι ἑξήκοντα τεσσάρων· καὶ μετ' ὀλίγον τελευτῆσαι, ἀκμάσαντά πη μάλιστα κατὰ Πολυκράτην τὸν Σάμου τύραννον. Der Polykrates, mit welchem Anaximanders Blüthe gleichzeitig gesetzt wird, ist jener ältere, welcher zu den Zeiten des Krösus herrschte (von 570 ungefähr bis 532 vor Chr.). Suidas sub voce Ἴβυκος: (Ἴβυκος) εἰς Σάμον ἦλθεν, ὅτε αὐτῆς ἦρχε Πολυκράτης ὁ τοῦ τυράννου πατήρ· χρόνος δὲ οὗτος ὁ ἐπὶ Κροίσου, Ὀλυμπιὰς νδ'. Eben so Plin. hist. nat. II, 8.

106) Sext. Emp. adv. Math. IX, 360. Pyrrh. III, 30. Orig. philos. c. VI. Suidas s. v. Ἀναξίμανδρος. Strab. XIV, 1, 7, p. 635. Simpl. Phys. f. 6 a, med.

107) Simplic. de Coelo f. 151. Euseb. pr. ev. I, 8. Cicero quaest. acad. II, 37.

107a) Aelian. Var. Hist. III, 17.

108) Diog. Laert. II, 2.

109) Suidas s. v. Ἀναξίμανδρος: καὶ ὅλως γεωμετρίας ὑποτύπωσιν ἔδειξε.

110) Plin. hist. nat. II, 6: Obliquitatem Signiferi intellexisse Anaximander Milesius traditur primus, Olympiade quinquagesima octava. Simplic. de coelo 115 nach Eudem; vgl. unten Note 139.

111) Diog. Laert. II, 1. Euseb. praep. ev. X, 14, 11. cfr. Herod. II, 109.

112) Diog. Laert. II, 2. Strabo I, p. 7.

113) Strabo I, p. 7: Τοὺς πρώτους (γεωγράφους) δύο φησὶν Ἐρατοσθένης· Ἀναξίμανδρόν τε Θαλοῦ γεγονότα γνώριμον καὶ πολίτην καὶ Ἑκαταῖον τὸν Μιλήσιον· τὸν μὲν οὖν ἐκδοῦναι πρῶτον γεωγραφικὸν πίνακα· τὸν δὲ Ἑκαταῖον καταλιπεῖν γράμμα, πιστούμενον ἐκείνου εἶναι ἐκ τῆς ἄλλης αὐτοῦ γραφῆς. Danach wäre also die Angabe des Suidas zu berichtigen (sub v. Ἀναξίμανδρος): ἔγραψε περὶ φύσεως, γῆς περίοδον, περὶ τῶν ἀπλανῶν, καὶ σφαῖραν, καὶ ἄλλα τινά. Vgl. Diog. Laert. II, 3.

114) Herodot V, 49.

115) Suidas l. l. s. v. Ἀναξίμανδρος.

116) Strabo l. l. I, 1, p. 7.

117) Themist. orat. XXVI, p. 317. Hard. ἐθάρρησε πρῶτος ὧν ἴσμεν Ἑλλήνων λόγον ἐξενεγκεῖν περὶ φύσεως συγγεγραμμένον. Vgl. Diog. Laert. II, 3.

118) Plinii hist. nat. l. l. II, 6.

119) Diog. Laert. II, 2. S. Note 105. Vgl. Ottfr. Müller's griech. Literaturgesch. I, p. 438.

120) Aristot. phys. ausc. III, c. 4, s. 7: *Εὐλόγως δὲ καὶ ἀρχὴν αὐτὸ (τὸ ἄπειρον) τιθέασι πάντες .... καὶ τοῦτο εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥσπερ φησὶν ὁ Ἀναξίμανδρος, καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων. Ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον* erscheinen als Worte Anaximanders nach der Angabe der Alten: Origen. philos. c. 6: *οὗτος (Ἀναξίμανδρος) μὲν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοὔνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς.* Ganz übereinstimmend Simplic. in phys. f. 6: *τῶν δὲ ἓν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον (τὸ στοιχεῖον) λεγόντων Ἀναξίμανδρος μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος, Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητής, ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς· λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους.*

120 a) Simplic. Schol. in Aristot. 505, a, 15 wird Anaximander ausdrücklich unter Denen genannt, welche die Welt für begränzt hielten. Von *ἀπείροις κόσμοις* ist bei Anaximander nur im Sinne unzähliger aufeinander folgender, successive entstehender und wieder vergehender, aber räumlich immer beschränkter Weltkugeln die Rede.

121) Origenes philos. c. 6. heisst es weiter: *ταύτην (τὴν ἀρχὴν) δ' ἀίδιον εἶναι καὶ ἀγήρω, ἣν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους.* Die ersten Prädikate bezeichnen die zeitliche Unendlichkeit; die letzteren die räumliche Unendlichkeit, als welche alle denkbaren Welten immer umfasst und in sich einschliesst. Cf. Aristot. de coelo III, 5.

122) Aristot. phys. ausc. l. III, c. 4, sect. 7: *Εὐλόγως δὲ καὶ ἀρχὴν αὐτὸ (τὸ ἄπειρον) τιθέασι πάντες .... τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· .... ἔτι δὲ καὶ ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον, ὡς*

ἀρχή· διὸ οὐ ταύτης ἀρχὴ, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ, καὶ περιέχειν ἅπαντα, καὶ πάντα κυβερνᾷν, ὡς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥσπερ φησὶν ὁ Ἀναξίμανδρος, καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων. Vergl. Simpl. z. d. St. fol. 107: *τοιοῦτον γὰρ Ἀναξίμανδρος τὸ .... ἄπειρον ἀρχὴν ἐτίθει .... εἰ δὲ καὶ περιέχειν ἔλεγον καὶ κυβερνᾷν, οὐδὲν θαυμαστόν· τὸ μὲν γὰρ περιέχειν ὑπάρχει τῷ ὑλικῷ αἰτίῳ, ὡς διὰ πάντων χωροῦντι, τὸ δὲ κυβερνᾷν, ὡς κατὰ τὴν ἐπιτηδειότητα αὐτοῦ τῶν ἀπ' αὐτοῦ γινομένων*, obgleich diese letzte Erklärung schief ist, da sie aus der beschränkten und mangelhaften Auffassungsweise des Simplicius vom Unendlichen hervorgeht, das ihm ein blosses *ὑλικὸν αἴτιον μεταξὺ πυρὸς καὶ ἀέρος* ist, eine dem Anaximander ganz fremde Ansichtsweise, die auch schon von andern Erklärern des Alterthums verworfen wurde, wie z. B. von Porphyrius: Simplic. in phys. fol. 32. Vgl. Diog. Laert. II, 1.

123) Hermiae Irris. c. 4: *Ἀλλ' ὁ πολίτης αὐτοῦ (του Θαλοῦ) Ἀναξίμανδρος τοῦ ὑγροῦ πρεσβυτέραν ἀρχὴν εἶναι λέγει τὴν ἀίδιον κίνησιν, καὶ ταύτῃ τὰ μὲν γεννᾶσθαι, τὰ δὲ φθείρεσθαι.* (Dass die ewige Bewegung älter seyn solle, als die Urmaterie, *τὸ ὑγρόν*, das Wasser, wird wohl nur auf Rechnung des Hermias zu setzen seyn.) Eben so Simpl. phys. fol. 9 b: *ἄπειρόν τινα φύσιν ἀρχὴν ἔθετο, ἧς τὴν ἀίδιον κίνησιν αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν ὄντων γενέσεως ἔλεγεν (Ἀναξίμανδρος).* Eben so Orig. philos. I, p. 11. Dass aber auf diese Weise das *ἄπειρον* nothwendig den Begriff eines *νοῦς* neben dem der Urmaterie in sich einschliessen müsse, das bemerkt schon Theophrast bei Simplic. phys. f. 33: *γράφει δὲ (Θεόφραστος) οὕτως ἐν τῇ φυσικῇ Ἱστορίᾳ .... εἰ δέ τις τὴν μίξιν τῶν ἀπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτῷ λέγειν, τήν τε τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν, ὥστε φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ.* Dadurch aber gerade, dass man im Anaximandrischen *ἄπειρον* einseitiger Weise nur den materiellen Bestandtheil in's Auge fasst, das *ἄπειρον* nur als Urmaterie betrachtet und die nothwendigen übrigen Bestandtheile desselben: Geist, Raum, Zeit, welche doch auch ausdrücklich überliefert werden, ganz übersieht, dadurch macht man sich erst alle die Schwierigkeiten und Widersprüche, mit deren

Beseitigung die älteren und neueren Darsteller sich erfolglos abmühen.

124) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 2. (p. 223 Tauchn.) *Ἔτι οὐδὲν κωλύει μίαν τινὰ οὐσίαν τὸ πᾶν μορφεύειν* (statt *μορφὴν*), *ὡς καὶ ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ ὁ Ἀναξιμένης λέγουσιν· ὁ μὲν ὕδωρ εἶναι φάμενος τὸ πᾶν, ὁ δὲ ἀέρα.* Dass hier nur von der materiellen Substanz des Weltalls die Rede ist, erhellt aus dem Zusammenhang.

125) In der eben angeführten Stelle des Hermias. Siehe Note 123.

126) Plutarch. plac. III, 16: *Ἀναξίμανδρος τὴν θάλασσάν φησιν εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον.*

127) Aristot. metaphys. l. XII, c. 2. Nachdem Aristoteles erklärt hat, dass die Dinge nicht blos aus einem Nicht-Seyenden, sondern auch aus einem Seyenden, nämlich einem potentiell, aber nicht aktuell Seyenden, entstünden, fährt er fort: *καὶ τοῦτο* (ein solches potentiell Seyendes) *ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἓν καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου.* Vgl. Aristot. phys. I, 4, init.: *Ὡς δὲ οἱ φυσικοὶ λέγουσι, δύο τρόποι εἰσίν. Οἱ μὲν γὰρ ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον, ἢ τῶν τριῶν τι* (nämlich Feuer, Luft oder Wasser), *ἢ ἄλλο, ὅ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον, ἀέρος δὲ λεπτότερον, τἆλλα γεννῶσι, πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες· οἱ δὲ ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι, καὶ ὅσοι δὲ ἕν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥςπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τὰ ἄλλα.* Dass aber Anaximander schon in alle die Detail-Begriffe eingegangen sei, welche seine Erklärer des Breiteren diskutiren, ist höchst unwahrscheinlich und offenbar eine Uebertragung später erst gezogener Folgerungen.

128) Plut. bei Euseb. praep. ev. I, 8, 2: *Ἀναξίμανδρον .... τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς.* Simpl. phys. fol. 32, b: *ἕτερος δὲ τρόπος· κατὰ ἔκκρισιν· ἐνούσας γὰρ τὰς ἐναντιότητας ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ἀπείρῳ, ὄντι ἀσωμάτῳ* (noch ungestaltet, denn dies und nicht immateriell ist der Sinn dieses Ausdrucks) *ἐκκρίνεσθαί φησιν Ἀναξίμανδρος.* Simplic. phys. f. 6 b: *καὶ ταὐτά φησιν ὁ Θεόφραστος παραπλησίως τῷ Ἀναξιμάνδρῳ λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν· ἐκεῖνος γάρ φησιν ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα.*

129) Simplic. in phys. f. 6: *οὗτος* (*Ἀναξίμανδρος*) *δὲ οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως.* Und fol. 9 b: *ἧς* (*τῆς ἀρχῆς*) *τὴν ἀΐδιον κίνησιν αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν ὄντων γενέσεως ἔλεγεν.* Eben so Aristot. in der oben Note 126 angeführten Stelle phys. ausc. I, 4.

130) Plutarch ap. Euseb. pr. ev. I, 8: *φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοι ἀϊδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι, καί τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφῦναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι, ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν. ἥστινος ἀπορραγείσης καὶ εἰς τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας.* Origen. philosoph. c. 6: *τὰ δὲ ἄστρα γίνεσθαι κύκλον πυρὸς ἀποκριθέντα τοῦ κατὰ τὸν κόσμον πυρός, περιληφθέντα δ' ὑπὸ ἀέρος.*

131) Plut. plac. III, 16: *Ἀναξίμανδρος τὴν θάλασσάν φησιν εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον, ἧς τὸ μὲν πλεῖον μέρος ἀνεξήρανε τὸ πῦρ, τὸ δὲ ὑπολειφθὲν διὰ τὴν ἔκκαυσιν μετέβαλεν.* Vgl. Alexand. in Meteorol. II, 1 init p. 91 a, unten.

132) Diog. Laert. II, 1: *μέσην δε τὴν γῆν κεῖσθαι κέντρου τάξιν ἐπέχουσαν, οὖσαν σφαιροειδῆ.*

133) Plut. ap. Euseb. pr. ev. I, 8: *ὑπάρχειν δέ φησι τῷ μὲν σχήματι τὴν γῆν κυλινδροειδῆ, ἔχειν δὲ τοσοῦτον βάθος, ὅσον ἂν εἴη τρίτον πρὸς τὸ πλάτος.* Origen. philosoph. c. 6 B: *τὸ δὲ σχῆμα αὐτῆς τροχὸν* (Scheibe, statt des sinnlosen *ὑγρὸν*) *στρόγγυλον κίονι λίθῳ παραπλήσιον· τῶν δὲ ἐπιπέδων ᾧ μὲν ἐπιβεβήκαμεν, ὃ δὲ ἀντίθετον ὑπάρχει.* Ebenso Plut. plac. phil. III, 10.

134) Theo Smyrn. de astronom. c. 40: *Ἀναξίμανδρος δὲ ὅτι ἐστὶν ἡ γῆ μετέωρος καὶ κεῖται* (statt *κινεῖται*) *περὶ τὸ τοῦ κόσμου μέσον.* (p. 324 in edit. Martin.)

135) Aristot. de coelo II, 13: *εἰσὶ δέ τινες οἳ διὰ τὴν ὁμοιότητά φασιν αὐτὴν μένειν, ὥςπερ τῶν ἀρχαίων Ἀναξίμανδρος*

μᾶλλον γὰρ μὲν οὐθὲν ἄνω ἢ κάτω ἢ εἰς τὰ πλάγια φέρεσθαι προσήκει τὸ ἐπὶ τοῦ μέσου ἱδρυμένον καὶ ὁμοίως πρὸς τὰ ἔσχατα ἔχον· ἅμα δ'ἀδύνατον εἰς ταναντία ποιεῖσθαι τὴν κίνησιν, ὥστε ἐξ ἀνάγκης μένειν. Orig. philos. c. 6: τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπ' οὐδενὸς κρατουμένην, μένουσαν διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν.

136) Plut. plac. V, 19: Ἀναξίμανδρος ἐν ὑγρῷ γεννηθῆναι τὰ πρῶτα ζῷα, φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι· προβαινούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἀποβαίνειν ἐπὶ τὸ ξηρότερον καὶ περιρρηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ ἐπ' ὀλίγον χρόνον μεταβιῶναι.

137) Plutarch. sympos. VIII, 8, s. 4. ἐκ τῆς ὑγρᾶς τὸν ἄνθρωπον οὐσίας φῦναι δόξαντες ..... ἐπιεικέστερον Ἀναξιμάνδρου φιλοσοφοῦντες· οὐ γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐκεῖνος ἰχθῦς καὶ ἀνθρώπους, ἀλλ' ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπους ἀποφαίνεται, καὶ τραφέντας ὥσπερ οἱ παλαιοί, καὶ γενομένους ἱκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν, ἐκβληθῆναι τηνικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι etc.

138) Stobaei eclog. phys. p. 510.

139) a. Galen. hist. phil. c. XIII, D: Ἀναξίμανδρος ὑπὸ τῶν κύκλων καὶ τῶν σφαιρῶν, ἐφ' ὧν ἕκαστος βέβηκε, φέρεσθαι (τοὺς ἀστέρας). Eben so wörtlich übereinstimmend Plut. de plac. philosoph. II. ιϛ'.

b. Origen. philos. c. 6. B.: τὰ δὲ ἄστρα γίνεσθαι κύκλον πυρὸς, ἀποκριθέντα τοῦ κατὰ τὸν κόσμον πυρὸς, περιληφθέντα δ'ὑπὸ ἀέρος. ἐκπνοὰς δ'ὑπάρξαι τόπους τινὰς αἐρώδεις, καθ' οὓς φαίνεται τὰ ἄστρα. διὸ καὶ ἐπιφρασσομένων τῶν ἐκπνοῶν τὰς ἐκλείψεις γίνεσθαι. τὴν δὲ σελήνην ποτὲ μὲν πληρουμένην φαίνεσθαι, ποτὲ δὲ μειουμένην κατὰ τὴν τῶν πόρων ἐπίφραξιν ἢ ἄνοιξιν.

c. Galen. hist. phil. c. 15, F.: Ἀναξίμανδρος ἴδιον ἔχειν αὐτῆν (τὴν σελήνην) φῶς εἴρηκεν, ἀραιότερον δέ πως.

d. Plutarch de plac. phil. II: κέ. Ἀναξίμανδρος κύκλον (σελήνης) εἶναι ἐννεακαιδεκαπλασίονα τῆς γῆς, ὥσπερ τὸν τοῦ ἡλίου πλήρη πυρός· ἐκλείπειν δὲ κατὰ τὰς ἐπιστροφὰς τοῦ τροχοῦ. ὅμοιον γὰρ εἶναι ἁρματείῳ τροχῷ κοίλην ἔχοντα τὴν ἀψῖδα καὶ πλήρη πυρὸς, ἔχοντι μίαν ἐκπνοήν.

e. Ibidem κά: Ἀναξίμανδρος τὸν μὲν ἥλιον ἴσον τῇ γῇ εἶναι, τὸν δὲ κύκλον, ἀφ' οὗ τὴν ἐκπνοὴν ἔχει, καὶ ἐφ' οὗ φέρεται, ὀκτωκαιεικοσαπλασίονα τῆς γῆς. Denn in dem vorhergehenden Abschnitt κ' berichtet er auch von der Sonnensphäre nach Anaximander: κύκλον (ἡλίου) ἁρματείου τροχοῦ τὴν ἀψῖδα παραπλήσιον ἔχειν κοίλην πλήρη πυρός. ἧς κατά τι μέρος ἐκφαίνειν διὰ στομίου τὸ πῦρ, ὥσπερ διὰ πρηστῆρος αὐλοῦ. καὶ τοῦτ' εἶναι τὸν ἥλιον.

f. Origen. philos. c. 6, C.: εἶναι δὲ τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου ἑπτακαιεικοσαπλασίονα τοῦ (emend.) τῆς σελήνης· καὶ ἀνωτέρω (statt des sinnlosen ἀνωτάτω: nämlich höher als der Mond) μὲν εἶναι τὸν ἥλιον, ἀνωτάτω (statt des ganz befremdenden κατωτάτω, da es schwer denkbar ist, wie Jemand die Fixsternwölbung als die unterste, der Erde nächste, und Mond und Sonne als über den Fixsternen befindlich betrachten könne) δὲ τὸν (statt τοὺς) τῶν ἀπλανῶν ὀστέρων κύκλον (statt κύκλους). Diese letzten Fehler lassen stark vermuthen, dass der Nachrichtgeber selbst nicht verstand, was er schrieb, sonst hätte er nicht von mehreren Sphären der Fixsterne reden können, da dies eine ganz unerhörte, völlig aus der Luft gegriffene Vorstellung wäre, die in keinem populären Ideenkreise und noch weniger bei einem Sternkundigen jemals vorhanden war. Demungeachtet wiederholen Plutarch (plac. phil. II, 15) und Stobaeus (Eclog. phys. I, 510) in wörtlicher Uebereinstimmung dieselbe wunderbarliche Reihenfolge; nur dass sie zu der untersten Fixsternwölbung auch noch die der Planeten hinzufügen, wodurch die Sache noch unglaublicher wird. Da Beide offenbar nicht aus eigener Lectüre des Anaximander referiren, sondern ihre Sätze nur älteren ähnlichen Auszügen abschreiben, so muss diese Verwirrung schon alt sein.

140) Origen. philos. c. 6, C.: ἀνέμους δὲ γίνεσθαι τῶν λεπτοτάτων ἀτμῶν τοῦ ἀέρος ἀποκρινομένων καὶ ὅταν ἀθροισθῶσι κινουμένων· ὑετὸν δὲ ἐκ γῆς ἀναδιδομένης ἐκ τῶν ὑφ' ἥλιον· ἀστραπὰς δὲ ὅταν ἄνεμος ἐμπίπτων διϊστᾷ τὰς νεφέλας. Aehnlich Plut. plac. III, 7, 3. Senec. nat. quaest. II, 18, 19.

141) Cic. de nat. deor. I, 10: Anaximandri autem opinio est, nativos esse Deos, longis intervallis orientes occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos. Ebenso Stob. ecl. phys. p. 56: Ἀναξίμανδρος ἀπεφήνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς (die zahllosen Himmelswölbungen) θεούς. Da jede Weltkugel nur Eine Himmelswölbung, Einen Fixsternhimmel hat, so ist der Ausdruck ἀπείρους οὐρανούς gleichbedeutend mit ἀπείρους κόσμους, und muss wie dieser von der Unendlichkeit der Zahl successive verstanden werden. Denn eine un-

endliche Zahl von Himmeln neben einander zugleich existirend ist ein Ungedanke, der dem Alterthum ganz fern liegt.

142) Plut. plac. I, 7: *Ἀναξίμανδρος τοὺς ἀστέρας οὐρανίους θεούς.*

143) Theodor. serm. V, p. 545: *Ἀναξιμένης καὶ Ἀναξίμανδρος .... ἀερώδη τῆς ψυχῆς τὴν φύσιν εἰρήκασιν.*

144) Simpl. in phys. fol. 6: *Ἀναξίμανδρος ἀρχὴν εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς, καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους. „ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν", ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.*

145) Wendt in Tennemann's Geschichte der Philos., 1. Thl., pag. 68, Note.

146) Origen. philos. c. 6: *λέγει δὲ χρόνον, ὡς ὡρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς.*

147) Stob. ecl. phys. I, p. 416: *Ἀναξίμανδρος .... φθαρτὸν τὸν κόσμον.*

148) Aristot. phys. VIII, 1: *ἀλλ' ὅσοι μὲν ἀπείρους τε κόσμους εἶναί φασι, καὶ τοὺς μὲν γίγνεσθαι τοὺς δὲ φθείρεσθαι τῶν κόσμων, ἀεί φασιν εἶναι κίνησιν.* Vgl. Stob. Ecl. phys. l. I, p, 496: *Ἀναξίμανδρος .... ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ κατὰ πᾶσαν περιαγωγήν* (nach einem gänzlichen Kreislaufe). Ebenso Simpl. phys. 257, b, med.

149) Plut. ap. Euseb. praep. evang. I, 8: *Ἀναξίμανδρον τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς. ἐξ οὗ δή φησι τούς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους .... ἀπεφήνατο δὲ τὴν φθορὰν γίνεσθαι καὶ πολὺ πρότερον τὴν γένεσιν ἐξ ἀπείρου αἰῶνος ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτων;* vgl. Note 120.

150) Suidas s. v. *Φερεκύδης: ἐζηλοτύπει δὲ τὴν Θάλητος δόξαν.*

151) Suidas s. v. *Φερεκύδης: Φερεκύδης, Βάβιος, Σύριος· ἔστι δὲ νῆσος μία τῶν Κυκλάδων ἡ Σύρα, πλησίον Δήλου. γέγονε δὲ κατὰ τὸν τῶν Λυδῶν βασιλέα Ἀλυάττην· ὡς συγχρονεῖν τοῖς ζ' σοφοῖς, καὶ τετέχθαι περὶ τὴν μέ Ὀλυμπιάδα. διδαχθῆναι δὲ ὑπ' αὐτοῦ Πυθαγόραν λόγος· αὐτὸν δὲ οὐκ ἐσχηκέναι καθηγητήν, ἀλλ' ἑαυτὸν ἀσκῆσαι, κτησάμενον τὰ Φοινίκων ἀπόκρυφα βιβλία. πρῶτον δὲ συγγραφὴν ἐξενεγκεῖν πεζῷ λόγῳ τινὲς ἱστοροῦσιν· ἑτέρων τοῦτο εἰς Κάδμον τὸν Μιλήσιον φερόντων· καὶ πρῶτον τὸν περὶ τῆς μετεμψυχώσεως λόγον εἰσηγήσασθαι. ἐζηλοτύπει δὲ τὴν Θάλητος δόξαν· καὶ τελευτᾷ ὑπὸ πλήθους φθειρῶν. ἔστι δὲ ἅπαντα, ἃ συνέγραψε, ταῦτα· Ἑπτάμυχος, ἤτοι Θεοκρασία, ἢ Θεογονία. ἔστι δὲ Θεολογία ἐν βιβλίοις δέκα, ἔχουσα θεῶν γένεσιν καὶ διαδόχους.* Lucian. Macrobii s. 22: *Καὶ Φερεκύδης ὁ Σύριος ὁμοίως (ἔζησεν ἔτη) ὀγδοήκοντα καὶ πέντε.*

152) Joseph. contr. Apion. I, p. 1034 (Euseb. pr. ev. l. X, 7, p. 478): *Ἀλλὰ μὴν καὶ τοὺς περὶ τῶν οὐρανίων τε παρ' Ἕλλησι καὶ θείων πρώτους φιλοσοφήσαντας, οἷον Φερεκύδην τὸν Σύριον, καὶ Πυθαγόραν, καὶ Θάλητα, πάντες συμφώνως ὁμολογοῦσιν Αἰγυπτίων καὶ Χαλδαίων* (Pythagoras nämlich) *γενομένους μαθητὰς, ὀλίγα συγγράψαι, καὶ ταῦτα τοῖς Ἕλλησιν εἶναι δοκεῖ πάντων ἀρχαιότατα.* Cf. Georg. Cedren. synops. histor. I, p. 94 B: *ὡς Ἕλληνες ἱστοροῦσι καὶ Φερεκύδης ὁ Τύριος* (leg. *Σύριος*) *καὶ Πυθαγόρας ὁ Σάμιος, καὶ Ἀναξαγόρας ὁ Κλαζομένιος, καὶ Πλάτων ὁ Ἀθηναῖος πρὸς τούτους (Αἰγυπτίους) ἐξεδήμησαν, θεολογίαν καὶ φυσιολογίαν ἀκριβεστέραν μαθήσεσθαι παρ' αὐτῶν ἐλπίσαντες.*

153) Strabo. I, p. 18 A. B: *Ὡς δ' εἰπεῖν, ὁ πεζὸς λόγος μίμημα τοῦ ποιητικοῦ ἐστι· πρώτιστα γὰρ ἡ ποιητικὴ κατασκευὴ παρῆλθεν εἰς τὸ μέσον καὶ εὐδοκίμησεν. εἶτα ἐκείνην μιμούμενοι, λύσαντες τὸ μέτρον, τ'ἄλλα δὲ φυλάξαντες τὰ ποιητικὰ, συνέγραψαν οἱ περὶ Κάδμον, καὶ Φερεκύδην, καὶ Ἑκαταῖον.*

154) Suidas s. v. *Ἱστορῆσαι: Ἑκαταῖος Μιλήσιος πρῶτος ἱστορίαν πεζῶς ἐξήνεγκε, συγγραφὴν δὲ* (eine wissenschaftliche Abhandlung) *Φερεκύδης· τὰ γὰρ Ἀκουσιλάου νοθεύεται.* Vergl. Diogen. Laert. I, 116: *Τοῦτόν* (Φερεκύδην) *φησι Θεόπομπος πρῶτον περὶ φύσεως καὶ θεῶν Ἕλλησι γράψαι.* Plinius und Apulejus nennen den Pherekydes geradezu den ersten Prosaiker: Hist. nat. VII, 56: Prosam orationem condere Pherecydes Syrius instituit, Cyri regis aetate, historiam Cadmus Milesius. Apul. Flor. 2, p. 352: Quin etiam Phe-

recydes, Syro ex insula oriundus, qui primus versuum nexu repudiato conscribere ausus est passis verbis, soluto loquutu etc.

155) Porphyr. de antr. Nymph. c. 31: *Καὶ τοῦ Συρίου Φερεκύδου μυχοὺς, καὶ βόθρους, καὶ ἄντρα, καὶ θύρας, καὶ πύλας λέγοντος, καὶ διὰ τούτων αἰνιττομένου τὰς τῶν ψυχῶν γενέσεις καὶ ἀπογενέσεις.*

156) Diogen. Laert. I, c. 11, sect. 119: *Σώζεται δὲ τοῦ Συρίου τό τε βίβλιον, ὃ συνέγραψεν, οὗ ἡ ἀρχή· Ζεὺς μὲν καὶ χρόνος ἐν χάει* (statt *εἰς ἀεὶ* oder *εἷς ἀεί*, wie Andere lesen, ohne einen bessern Sinn zu erhalten) *καὶ χθὼν ἦν. Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῇ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοῖ.*

157) Hermias de irris. gentil. c. 12: *Φερεκύδης μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον, Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν Χρόνον. Ὁ μὲν αἰθὴρ τὸ ποιοῦν, ἡ μὲν γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα.* Aehnlich Probus ad Virgil. ecl. 6, 31: Plane trinam esse mundi originem ... consentit et Pherecydes ... *Ζῆνα*, inquit, *καὶ Χθόνα καὶ Κρόνον*, ignem, terram ac tempus significans; et esse aethera (dasselbe was er vorher ignis nannte, die geistige Lebenskraft, Zeus) qui regat terram, qua regatur tempus, in qua universa pars moderetur. Dass diese Dreizahl der Urprincipien von den späteren Neuplatonikern herrühre und von ihnen vielfach auf die älteren Nachrichten verfälschend übertragen worden sey, wurde schon im ersten Band (pag. 37 Noten) bei Gelegenheit des orphischen Urgottheitsbegriffes nachgewiesen.

158) Stob. ecl. phys. I, pag. 26: Dindorf. poet. scenic. gr. ἀποσπ. p. 119:

Ὁρᾷς τὸν ὑψοῦ τόνδ' ἄπειρον αἰθέρα
καὶ γῆν πέριξ ἔχονθ' ὑγραῖς ἐν ἀγκάλαις;
τοῦτον νόμιζε Ζῆνα, τόνδ' ἡγοῦ θεόν.

159) Wie z. B. von den Pythagoräern angegeben wird. Diog. Laert. VIII, s. 28: *Εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος ..... ἀθάνατόν τε εἶναι αὐτὴν, ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπέσπασται (ὁ αἰθήρ) ἀθάνατόν ἐστι.*

160) Achilles Tatius, isagog. ad Arat. phaenom. c. 3, p. 123: *Θαλῆς ὁ Μιλήσιος καὶ Φερεκύδης ὁ Σύριος ἀρχὴν τῶν ολων τὸ*

ὕδωρ ὑφιστῶσιν. Ebenso Scholiast. ad Hes. theog. 116, p. 239: *Φερεκύδης ὁ Σύριος καὶ Θαλῆς ὁ Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ ὕδωρ φασὶν εἶναι.* Aehnlich Tzetzes ad Lycophr. 145, ad verb. δηναιᾶς Ἀλός, i. e. *παλαιᾶς Θαλάσσης: παλαιὰν τὴν Θάλασσαν λέγει διὰ τὸ πρῶτον εἶναι στοιχεῖον, κατὰ Φερεκύδην καὶ Θαλῆν.*

161) Sext. Empir. pyrrhon. hypotypos. III, c. 4: *Φερεκύδης μὲν ὁ Σύριος γῆν εἶπε τὴν πάντων εἶναι ἀρχήν.* Idem adv. phys. IX, c. 5, s. 360: *Φερεκύδης ὁ Σύριος γῆν ἔλεξε πάντων εἶναι ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον.* In diesen Angaben wird, wie oben Note 157. *γῆ* offenbar als synonym mit *χθονίη* betrachtet.

162) S. den ersten Theil dieses Werkes p. 251 u. Note 295.

163) S. den I. Theil, Note 166.

164) S. oben Note 157.

165) In der oben angeführten Stelle des Achill. Tatius (isag. ad Arat. phaenom. c. 3): *Θαλῆς ὁ Μιλήσιος καὶ Φερεκύδης ὁ Σύριος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ ὕδωρ ὑφιστῶσιν,* fährt er fort: *ὃ δὴ καὶ χάος καλεῖ ὁ Φερεκύδης,* (das Wort χάος kam also bei Pherekydes vor) *ὡς εἰκὸς τοῦτο ἐκλεξάμενος παρὰ τοῦ Ἡσιόδου, οὕτω λέγοντος* (theog. 116): *ἤτοι μὲν πρώτιστα χάος γένετο.* (Auch diese Vermuthung hat ihre Richtigkeit, denn bei Hesiod findet sich das Wort allerdings zuerst gebraucht; nur nicht in der von Achilles Tatius angenommenen Bedeutung Wasser, die dem gesammten Alterthume völlig fremd ist, sondern in der ihm einzig und allein zukommenden Bedeutung Kluft, Abgrund, von *χαίνω*, klaffen. Wenn also Tatius fortfährt: *παρὰ γὰρ τὸ χεῖσθαι ὑπολαμβάνει τὸ ὕδωρ χάος ὠνομάσθαι,* so ist offenbar die dem Wort bei Pherekydes zugeschriebene Bedeutung eben so falsch und grundlos, als die angegebene Etymologie.)

166) Es bedarf kaum der Nachweisung, wie leicht die Corruption aus der richtigen Textes-Lesart entstehen konnte; denn auch paläographisch liegen sich beide sehr nahe. Denn in *ΕΓ ΧΑΕΙ* (statt *ἐν χάει*, wie die Alten sprachen und schrieben, s. Buttm. ausführliche Sprachlehre, § 25, Anmerkung 4) konnte bei eingetretenem Verbleichen der Schrift ein Abschreiber auch den Zügen nach leicht *ΕΙΣΑΕΙ* zu lesen glauben.

167) Damascius de prim. princ. ed. Kopp. p. 384 (ex Eudemo): *Φερεκύδης δὲ ὁ Σύριος Ζῆνα* [loco ζῶντα] *μὲν εἶναι ἀεὶ καὶ Χρόνον* [loco Χθόνον] *καὶ Χθονίαν. (τὰς τρεῖς πρώτας ἀρχὰς, τὴν μίαν φημὶ πρὸ τῶν δυοῖν καὶ τὰς δύο μετὰ τὴν μίαν.* Dies ist also ein Beispiel von dem Einflusse des späteren neuplatonischen Dreieinigkeits-Dogma's zur Verfälschung der alten speculativen Gottheitslehre, wovon früher die Rede war.) *τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ (τὴν τριπλῆν οἶμαι φύσιν τοῦ νοητοῦ,* ebenfalls wieder neuplatonische Weisheit!) *· ἐξ ὧν ἐν πέντε μύχοις διῃρημένων πολλὴν ἄλλην γενεὰν συστῆναι θεῶν τὴν πεντέμυχον* [loco *πεντέμψυχον*, quod habet liber] *καλουμένην (ταὐτὸν δὲ ἴσως εἰπεῖν τὴν πεντέκοσμον).*

168) Proclus in Plat. Timaeum fol. 155. *Καὶ ὁ Φερεκύδης ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστὰς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἤγαγε, καὶ ταυτότητα πᾶσιν ἐνέσπειρε καὶ ἕνωσιν τὴν δι' ὅλων διήκουσαν.*

169) S. die oben angeführte Stelle des Damascius.

170) Hesiod. theogon. v. 719.

171) Clement. Alexandr. stromat. l. VI. p. 641 u. 642: *Ἰσίδωρός τε, ὁ Βασιλείδου υἱὸς ἅμα καὶμ αθητὴς, ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν προφήτου Παρχὼρ ἐξηγητικῶν* (also in dem Kommentar eines ägyptischen, wahrscheinlich alexandrinischen Griechen und Philosophen zur Erklärung einer wahrscheinlich theologischen Schrift eines ägyptischen Oberpriesters Parchor) *ὧδέ πως γράφει· Καὶ γάρ μοι δοκεῖ τοὺς προσποιουμένους φιλοσοφεῖν, ἵνα μάθωσι τί ἐστιν ἡ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φάρος· καὶ πάντα ὅσα Φερεκύδης ἀλληγορήσας ἐθεολόγησεν λαβὼν ἀπὸ τῆς τοῦ Χὰμ προφητείας.* Und hierzu Clement. Alexandr. stromat. VI, pag. 621 A: *Φερεκύδης ὁ Σύριος λέγει· Ζὰς ποιεῖ φάρος μέγα τε καὶ καλὸν καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλλει γῆν* (das Land) *καὶ ὠγῆνον* (jonische Form für *ὠκεανόν*, Nil) *καὶ τὰ ὠγήνου δώματα* (die Wohnungen des Nil, Aegypten).

172) Diogen. Laert. I, 119: *Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο γῇ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοῖ,* lauten die Worte der Pherekydischen Schrift. (*γέρας*, das Ehrengeschenk, meistens ein Prachtgewand, das der Gastfreund dem Gastfreunde schenkte; hier also jenes *πεποικιλμένον φάρος*, jenes bunte Gewand, das Zeus über die Erde breitete.)

173) Maximus Tyrius dissert. XXIX, p. 304: *Ἀλλὰ καὶ τοῦ Συρίου τὴν ποίησιν σκόπει, καὶ τὸν Ζῆνα, καὶ τὴν Χθονίην καὶ τὸν ἐν τούτοις Ἔρωτα καὶ τὴν Ὀφιονέως γένεσιν καὶ τὴν θεῶν μάχην, καὶ τὸ δένδρον καὶ τὸν πέπλον.* Vgl. Euseb. praep. ev. I, 10, p. 27: *Παρὰ Φοινίκων δὲ καὶ Φερεκύδης λαβὼν τὰς ἀφορμὰς ἐθεολόγησε περὶ τοῦ παρ' αὐτῷ λεγομένου Ὀφιωνέως θεοῦ καὶ τῶν Ὀφιωνιδῶν* (die im Götterkampfe auf der Seite des Ophion stehenden guten Gottheiten und Dämonen).

174) Celsus bei Origen. contr. Cels. VI. p. 303: *θεῖόν τινα πόλεμον αἰνίττεσθαι τοὺς παλαιοὺς (οὐ μόνον) Ἡράκλειτον . . . . . (ἀλλὰ καὶ) Φερεκύδην . . . . μυθοποιεῖν* (statt *μυθοποιΐαν*) *στρατείαν στρατείᾳ παραταττομένην, καὶ τῆς μὲν ἡγεμόνα Κρόνον διδόναι, τῆς ἑτέρας δὲ Ὀφιονέα· προκλήσεις τε καὶ ἀμίλλας αὐτῶν ἱστορεῖ, συνθήκας τε αὐτοῖς γίγνεσθαι, ἵν' ὁπότεροι αὐτῶν εἰς τὸν Ὠγῆνον* (den Nil) *ἐμπέσωσι, τούτους μὲν εἶναι νενικημένους, τοὺς δὲ ἐξώσαντας καὶ νικήσαντας τούτους ἔχειν τὸν οὐρανόν.*

175) Schol. Apollon. 2, 1214. *ὅτι ἐπὶ τὸ Κάσιον* (nach Apollodor. I, 6, 3. statt des unrichtigen *τὸν Καύκασον*) *κατέφυγεν ὁ Τυφὼς διωκόμενος, καὶ ὅτι καιομένου τοῦ ὄρους ἔφυγεν ἐκεῖθεν εἰς Ἰταλίαν, ὅπου τὴν Πιθηκοῦσαν αὐτῷ περιῤῥῆφῆναι νῆσον, Φερεκύδης ἐν τῇ θεογονίᾳ ἱστορεῖ.* (Von Sturz, Pherecyd. fragmm. p. 165, ohne Grund dem Logographen zugeschrieben.)

176) Cic. tuscul. disp. I, c. 16: Quod litteris exstet proditum, Pherecydes Syrius primum dixit, animos hominum esse sempiternos. Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras maxime confirmavit.

177) Suidas s. v. *Φερεκύδης* in Note 151: *καὶ πρῶτον τὸν περὶ τῆς μετεμψυχώσεως λόγον εἰσηγήσασθαι.*

178) Odyss. XV, v. 403 sq.:

Νῆσός τις Συρίη κικλήσκεται, εἴ που ἀκούεις,
Ὀρτυγίης καθύπερθεν, ὅθι τροπαὶ ἠελίοιο.

179) Aelian. Var. Hist. IV, 28.

180) Diogen. Laert. I, 117, 119. Jener ältere Pherekydes starb in dem Krieg der Magnesier mit den Ephesiern, dessen Archi-

lochos erwähnt, um die 27. Olympiade, 670 vor Chr. G. (Strabo XIV, p. 647; Clement. Stromat. I, p. 144). Beide, dieser ältere und unser jüngerer Pherekydes, werden schon von Andros aus Ephesus von einander gesondert.

179) Diogen. Laert. IX, 18: *Ξενοφάνης Δεξιοῦ, ἢ, ὡς Ἀπολλόδωρος, Ὀρθομένους, Κολοφώνιος.* Lucian in macrob. s. 20 nennt ihn *Δεξίνου υἱὸν;* Origen. philos. p. 18 und Theodoret. cur. gr. aff. IV, 5, p. 56, stimmen mit Apollodor. Strabo (l. XIV, § 28, pag. 643) nennt ihn unter den berühmten Kolophoniern.

180) Diogen. Laert. IX, 18: *Οὗτος (Ξενοφάνης) ἐκπεσὼν τῆς πατρίδος ἐν Ζάγκλῃ τῆς Σικελίας διέτριβε, καὶ ἐν Κατάνῃ.* Auf Elea, als einen seiner Wohnorte, weist eine Anekdote bei Aristoteles (Rhetor. II, 23, p. 447 c.). Dass er ein näheres Interesse für Elea hatte, beweist eines seiner Gedichte, das die Gründung Elea's, nach Diogen. Laert. IX, 10, in 2000 Versen besang.

181) Clem. Alex. Stromat. I, p. 301, C: *τῆς δὲ Ἐλεατικῆς ἀγωγῆς Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος κατάρχει, ὅν φησι Τίμαιος κατὰ Ἱέρωνα τὸν Σικελίας δυνάστην καὶ Ἐπίχαρμον τὸν ποιητὴν γεγονέναι.* Plutarch. apophthegm. regum. *Ἱέρωνος* IV. p. 175: *Πρὸς δὲ Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον εἰπόντα, μόλις οἰκέτας δύο τρέφειν, Ἀλλ' Ὅμηρος, εἶπεν, ὃν σὺ διασύρεις, πλείονας ἢ μυρίους τρέφει τεθνηκώς.* Scholiast. ad Aristoph. Pac. vs. 696: *ὁ Σιμωνίδης διεβέβλητο ἐπὶ φιλαργυρίᾳ· ὅθεν Ξενοφάνης κίμβικα αὐτὸν προσαγορεύει.*

182) Censorin. de die nat. c. 15, 3: Xenophanes Colophonius major centum annorum fuit. Lucian. in macrob. s. 20 gibt ihm irrthümlich nur ein Alter von 91 Jahren.

183) Diogen. Laert. IX, 19: *Μακροβιώτατός τε γέγονεν, ὥς που καὶ αὐτός φησιν·*

Ἤδη δ' ἑπτά τ' ἔασι καὶ ἑξήκοντ' ἐνιαυτοὶ
Βλησταίζοντες ἐμὴν φροντίδ' ὀν' Ἑλλάδα γῆν.
Ἐκ γενέτης δὲ τότ' ἦσαν ἐείκοσι πέντε τε πρὸς τοῖς
Εἴπερ ἐγὼ περὶ τῶνδ' οἶδα λέγειν ἐτυμῶς.

184) Athen. II, pag. 54 E: *Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος ἐν παρῳδίαις·*

Πὰρ πυρὶ χρὴ τοιαῦτα λέγειν χειμῶνος ἐν ὥρῃ
Ἐν κλίνῃ μαλακῇ κατακείμενον, ἔμπλεον ὄντα,

Πίνοντα γλυκὺν οἶνον, ὑποτρώγοντ' ἐρεβίνθους·
Τίς πόθεν εἶς ἀνδρῶν; πόσα τοι ἔτη ἐστὶ, φέριστε;
Ἡλίκος ἦσθ', ὅθ' ὁ Μῆδος ἀφίκετο; —

185) Dies nämliche Jahr, als das Geburtsjahr des Xenophanes, ergibt sich nämlich auch aus der naheliegenden Emendation einer alten, aber schon von dem Berichterstatter selbst fehlerhaft vorgetragenen Nachricht. Der Autor der Theologumena Arithmeticae (c. 6, p. 40 ed. Ast.) berichtet nämlich bei Gelegenheit einer Berechnung der verschiedenen Palingenesien des Pythagoras: *φ' γὰρ καὶ ιδ' ἔτη ἔγγιστα ἀπὸ τῶν Τρωϊκῶν ἱστορεῖται μέχρι Ξενοφάνους τοῦ φυσικοῦ καὶ τῶν Ἀνακρεόντός τε καὶ Πολυκράτους* (des Aelteren, des Vaters) *χρόνων καὶ τῆς ὑπὸ Ἅρπάγου τοῦ Μήδου Ἰώνων πολιορκίας καὶ ἀναστάσεως, ἣν Φωκαεῖς φυγόντες Μασσαλίαν ᾤκισαν.* Er rechnet also von der Eroberung Trojas, die nach der im späteren Alterthume allgemein üblichen Festsetzung des Eratosthenes 407 Jahre vor der 1. Olympiade, also im Jahre 1183 vor Chr. G. Statt hatte, φιδ' 514 Jahre. Danach fiele das Geburtsjahr des Xenophanes ins Jahr 1183 — 514, d. h. 669 vor Chr. G. Da nun aber alle übrigen mit Xenophanes als gleichzeitig angegebenen Personen und Thatsachen: Polykrates der Aeltere, und der an seinem Hof lebende Anakreon, und die Eroberung von Jonien durch Harpagos den Meder, und die Flucht der Phokäer und ihre Ansiedelung in Massilia, ein volles Jahrhundert später fallen, nicht ins 7., sondern ins 6. Jahrhundert vor Chr. G.; so ist es klar, dass statt φιδ', 514 vielmehr χιδ', 614 gelesen werden muss, wodurch des Xenophanes Geburt ins Jahr 569 vor Chr. (1183 — 614) und sein Leben wirklich mit den angegebenen Synchronismen zusammenfällt. Da die angegebenen Synchronismen die Zahl φιδ' als einen reinen Schreibfehler nachweisen und ihre Berichtigung in χιδ' ohne einen irgend möglichen Widerspruch verlangen, so ist es unbestreitbar, dass der gedankenlose Kompilator diese Zahl χιδ' in seiner Quelle vor sich hatte; obgleich er seine irrthümliche Zahl φιδ', 514, seiner darauffolgenden mystischen Zahlenberechnung zu Grunde legt und in ergötzlicher Weise tiefsinnig über sie faselt. Da die Jahre der Olympiadenrechnung in der Mitte des Sommers beginnen, und demnach nur zur Hälfte in eines unserer in der Mitte des Winters beginnenden Jahre, zur andern Hälfte aber in das nächste darauffolgende unserer Jahre fallen, so ist, bei allgemeinen Jahres-Angaben und so lange nicht ganz bestimmte Monatstage

angegeben sind, eine Differenz von Einem Jahr, wie hier 570 oder 569 vor Chr. nur eine scheinbare, da sowohl die zweite Hälfte des Jahres 570 als die erste des Jahres 569 in dasselbe dritte Jahr der 52. Olympiade hineinfallen. Dies wird hier im Vorübergehen ein für alle Male bemerkt, damit man nicht aus Unkunde des Sachverhältnisses sich an solchen scheinbaren Differenzen stosse. — Aehnliche Schreibfehler entstellen nun auch die gewöhnliche Ueberlieferung vom Geburtsjahre des Xenophanes, welche sich auf die Autorität des Apollodor stützt. Bei Clemens Alexandr. heisst es in der Note 181 schon angeführten Stelle (Strom. I, p. 301, C.): *τῆς δὲ Ἐλεατικῆς ἀγωγῆς Ξενοφάνης κατάρχει, ὅν φησι Τίμαιος κατὰ Ἱέρωνα καὶ Ἐπίχαρμον γεγονέναι* — und sodann weiter: *Ἀπολλόδωρος δὲ (φησὶ) κατὰ τὴν τεσσαρακοστὴν Ὀλυμπιάδα γενόμενον (Ξενοφάνην) παρατετακέναι (τὸν βίον) ἄχρι τῶν Δαρείου τε καὶ Κύρου* (offenbar ein Schreibfehler statt *Ξέρξους*, denn das ist ja wie allbekannt der Nachfolger des Darius) *χρόνων*. Darius herrschte von 522 bis 486, Xerxes von 486 bis 465 vor Chr.; es ist also nicht wahrscheinlich, dass Apollodor das Geburtsjahr des Xenophanes in die 40. Olympiade, d. h. 620 vor Chr. gesetzt habe, und es wird daher vielmehr wahrscheinlich, dass die falsche Lesart *τεσσαρακοστὴν* aus der Verwechslung des Zahlzeichens *μ´* mit *ν´* entstanden sey, und dass nicht *μ´* (*τεσσαρακοστὴν*) sondern *ν´* (*πεντηκοστὴν*), d. h. 580 vor Chr., zu lesen sey. Dann wäre das Geburtsjahr doch wenigstens annähernd richtig, und die Angabe des Apollodor, der, wie das Wort *παρατετακέναι* andeutet, dem Xenophanes ebenfalls eine ungewöhnliche Lebensdauer zuschrieb, würde mit der des Timäos ungefähr stimmen. Denn nach Apollodor hätte dann Xenophanes um zehn Jahre früher, von 580 bis über 480, bis in die Zeiten des Xerxes, gelebt. Ihres verderbten Zustandes wegen war daher diese Ueberlieferung ganz unbrauchbar, und es musste zu den im Texte angewandten Bestimmungsmitteln für die Lebenszeit des Xenophanes gegriffen werden. Das Verderbniss oder der Irrthum in dieser Zeitbestimmung des Apollodor muss übrigens alt seyn, da Sextus Empiricus (adv. math. I, c. 12, s. 257) die Angabe, dass Xenophanes in der 40. Olympiade geboren sey, unter die schwierigeren Streitfragen der Grammatiker zählt.

186) Euseb. praep. ev. XIV, 17, 10., p. 757: *Ξενοφάνης — λέγεται συνακμάσαι τοῖς ἀμφὶ Πυθαγόραν καὶ Ἀναξιμένην* (denn so muss offenbar statt des ganz widersinnigen *Ἀναξαγόραν* gelesen werden). Vergl. pr. ev. X, 14, 14.

187) Diogen. Laert. IX, 18: *Καὶ, ὡς Σωτίων φησὶ, κατ' Ἀναξίμανδρον ἦν.*

188) Diogen. Laert. IX, 18: *Διήκουσε δὲ κατ' ἐνίους μὲν οὐδενός· κατ' ἐνίους δὲ Βότωνος Ἀθηναίου, ἢ ὥς τινες Ἀρχελάου.* Da sich Xenophanes eine Zeit lang zu Athen am Hofe der Pisistratiden aufgehalten zu haben und mit den an diesem Hofe lebenden Gelehrten zusammengekommen zu seyn scheint, so mag dieser Aufenthalt einem späteren Auszügler durch irgend eine Namensverwechslung Anlass zur letzten Notiz gegeben haben. Jener Boton ist ganz unbekannt.

189) Diogen. Laert. IX, 18, 3: *Ἀντιδοξάσαι λέγεται Θαλῆ καὶ Πυθαγόρᾳ, καθάψασθαι δὲ καὶ Ἐπιμενίδου.*

190) Diogen. Laert. IX, 18, 3: *Ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐῤῥαψῴδει τὸ ἑαυτοῦ.*

191) Plutarch de vitios. pudor. c. 5: *Ξενοφάνης, Λάσου τοῦ Ἑρμιονέως μὴ βουλόμενον αὐτῷ συγκυβεύειν δειλὸν ἀποκαλοῦντος, ὡμολογεῖ καὶ πάνυ δειλὸς εἶναι πρὸς τὰ αἰσχρὰ καὶ ἄτολμος.* Nach Herodot VII, 6 war der Lyriker Lasos am Hofe des Hipparch in Athen, wo auch Onomakrit und andere Dichter und Gelehrte lebten, und es ist daher am natürlichsten, die Scene dieser Anekdote an den Hof des Hipparch nach Athen zu verlegen, also in die Zeit von 528 bis 514 vor Chr.

192) Athen. XI, p. 462. Die ausführlicher angezogenen Verse des Gedichtes lauten:

Βῶμος δ' ἄνθεσιν αὐτὸ μέσον πάντη πεπύκασται,
Μολπὴ δ' ἀμφὶς ἔχει δώματα καὶ θαλίη.
Χρὴ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὔφρονας ἄνδρας
Εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι νόοις
Σπείσαντάς τε καὶ εὐξαμένους τὰ δίκαια δύνασθαι
Πρήσσειν· ταῦτα γὰρ ὧν ἐστὶ προχειρότερον .....
Ἀνδρῶν δ' αἰνεῖν τοῦτον, ὃς ἐσθλὰ πιὼν ἀναφαίνει .....
Θεῶν δὲ προμηθείην αἰὲν ἔχειν ἀγαθήν.

193) Athen. XII, p. 526, A, B.

194) Athen. X, s. 6, p. 413 sq. *Ταῦτ' εἴληφεν ὁ Εὐριπίδης ἐκ τῶν τοῦ Κολοφωνίου ἐλεγείων Ξενοφάνους, οὕτως εἰρηκότος·*

Ἀλλ' εἰ μὲν ταχυτῆτι ποδῶν νίκην τις ἄροιτο
Ἢ πενταθλεύων, ἔνθα Διὸς τέμενος
Πὰρ Πίσαο ῥοῇς ἐν Ὀλυμπίῃ, εἴτε παλαίων,
Ἢ καὶ πυκτοσύνην ἀλγινόεσσαν ἔχων,
Εἴτε τὸ δεινὸν ἄεθλον, ὃ παγκράτιον καλέουσιν,
Ἀστοῖσίν κ' εἴη κυδρότερος προσορᾶν,
Καί κε προεδρίην φανερὴν ἐν ἀγῶσιν ἄροιτο,
Καί κεν σῖτ' εἴη δημοσίων κτεάνων
Ἐκ πόλεως, καὶ δῶρον, ὃ οἱ κειμήλιον εἴη·
Εἴτε καὶ ἵπποισιν ταῦτά χ' ἅπαντα λάχοι,
Οὐκ ἔοι ἄξιος, ὥσπερ ἐγώ. Ῥωμης γὰρ ἀμείνων
Ἀνδρῶν ἠδ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη.
Ἀλλ' εἰκῆ μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον
Προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης . . . ,. . .

Πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα ὁ Ξενοφάνης κατὰ τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐπαγωνίζεται, διαβάλλων ὡς ἄχρηστον καὶ ἀλυσιτελὲς τὸ τῆς ἀθλήσεως εἶδος.

195) Aristot. metaph. I, 5, p. 846 c.: *Ξενοφάνης — ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται μαθητής.* Clem. Alex. Strom. I, p. 301 c.: *τῆς Ἐλεατικῆς ἀγωγῆς Ξενοφάνης κατάρχει . . . . . Παρμενίδης τοίνυν Ξενοφάνους ἀκουστὴς γίνεται.* Theophrast. bei Simplic. phys. fol. 6, A: *Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον.* Suidas: *Παρμενίδης, Ἐλεάτης, φιλόσοφος· μαθητὴς γεγονὼς Ξενοφάνους τοῦ Κολοφωνίου.*

196) Scholiast. ad Aristoph. Pac. vs. 696: *Ὁ Σιμωνίδης διεβέβλητο ἐπὶ φιλαργυρίᾳ, ὅθεν Ξενοφάνης κίμβικα αὐτὸν προσαγορεύει.* Es hat also bei den grossen Männern des Alterthums eben so stark „gemenschelt", wie bei uns, und die Zeitgenossen liebten einander, wie bei uns.

197) Diogen. Laert. IX, 20: *Φησὶ δὲ ὁ Φαληρεὺς Δημήτριος ἐν τῷ περὶ γήρως, καὶ Παναίτιος ὁ Στωϊκὸς ἐν τῷ περὶ εὐθυμίας, ταῖς ἰδίαις χερσὶ θάψαι τοὺς υἱεῖς αὐτόν, καθάπερ καὶ Ἀναξαγόραν. Δοκεῖ δὲ πεπάσθαι* (von *πατέομαι*, kosten, speisen = *τετράφθαι*, welches Karsten emendiren will, statt des ganz sinnlosen *πεπρᾶσθαι*; dass aber die Deponentia im Perfect sowohl aktive als passive Bedeutung haben, ist bekannt; s. Matth. gr. Gr. II, p. 931, e; *πεπάσθαι* heisst also hier gespeist, ernährt werden) *ὑπὸ τῶν Πυθαγορικῶν Παρμενίσκου καὶ Ὀρεστάδου, καθά φησι Φαβωρῖνος ἐν ἀπομνημονευμάτων πρώτῳ.* Beide Namen kommen auch bei Jamblich im Verzeichniss der Pythagoriker vor, und von Parmeniscus sagt Athen. XIV, p. 614, er sei ein reicher Metapontiner von vornehmem Geschlecht gewesen, indem er von ihm die bekannte Geschichte erzählt, wie er in der Höhle des Trophonius das Lachen verloren und im Letoon zu Delos wiedergefunden habe.

198) Athen. V, p. 220.

199) Diogen. Laert. VIII, 56: *Ἕρμιππος δέ* (*φησι τὸν Ἐμπεδοκλέα*) *Ξενοφάνους γενονέναι ζηλωτήν· ᾧ καὶ συνδιατρίψαι καὶ μιμήσασθαι τὴν ἐποποιΐαν.* Die dem Empedokles gegebene witzige Antwort des Xenophanes berichtet Diog. Laert. IX, 20: *Ἐμπεδοκλέους δὲ εἰπόντος αὐτῷ, ὅτι ἀνεύρετός ἐστι ὁ σοφὸς, Εἰκότως, ἔφη· σοφὸν γὰρ εἶναι δεῖ τὸν ἐπιγνωσόμενον τὸν σοφόν.*

200) Xenophanes wird von Diogen. Laert. I, 15 sogar zum Schüler des Telauges gemacht und die italische Schule so abgeleitet: *Φερεκύδους* (*διήκουσε*) *Πυθαγόρας, οὗ Τηλαύγης ὁ υἱὸς, οὗ Ξενοφάνης, οὗ Παρμενίδης* etc.

201) So citirt es Stob. Ecl. phys. I, p. 294; ebenso Polluc. Onomast. VI, 46. Plutarch de Pyth. orac. pag. 402, E, nennt den Xenophanes daher mit Orpheus, Hesiod, Thales, Parmenides, Empedokles unter den philosophischen Lehrdichtern.

202) Euseb. can. chron. ad Olymp. 60, a. 2: *Φωκυλίδης καὶ Ξενοφάνης φυσικὸς τραγῳδοποιὸς* (als Physiker und Dithyrambendichter) *ἐγνωρίζετο.*

203) Diogen. Laert. IX, 20: *Ἤκμαζε κατὰ τὴν ἑξηκοστὴν Ὀλυμπιάδα.*

204) Origen. philos. X, 6 sq. p. 312, Mill. *Ὁ δὲ Ξενοφάνης μίξιν τῆς γῆς πρὸς τὴν θάλασσαν γενέσθαι δοκεῖ καὶ τῷ χρόνῳ ἀπὸ τοῦ ὑγροῦ λύεσθαι, φάσκων τοιαύτας ἔχειν ἀποδείξεις· ὅτι ἐν μέσῃ γῇ καὶ ὄρεσιν εὑρίσκονται κόγχαι, καὶ ἐν Συρακούσαις δὲ ἐν ταῖς λατομίαις λέγει εὑρῆσθαι τύπον ἰχθύος καὶ φωκῶν, ἐν δὲ Πάρῳ τύπον ἀφύης ἐν τῷ βάθει τοῦ λίθου, ἐν δὲ Μελίτῃ πλάκας συμπάντων θαλασσίων* etc.

205) Diog. Laert. VIII, s. 36: *Περὶ δὲ τοῦ ἄλλοτε ἄλλον γεγενῆσθαι* (nach der pythagoreischen Palingenesie- und Seelenwanderungslehre) *Ξενοφάνης ἐν ἐλεγείᾳ προσμαρτυρεῖ, ἧς ἀρχή· Νῦν οὖν τ' ἄλλον ἔπειμι λόγον, δείξω δὲ κέλευθον. Ὃ δὲ περὶ αὐτοῦ φησιν, οὕτως ἔχει·*

Καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
Φασὶν ἐποικτεῖραι, καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
Παῦσαι, μηδὲ ῥάπιζ'· ἐπεὶ ἢ φίλου ἀνέρος ἐστὶ
Ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης αἰών.

206) Gesammelt von Karsten: philos. gr. vett. reliquiae, Vol. I^{m}: Xenophanis Colophonii Carmin. reliquias. cont. Bruxellis 1830.

207) In seinem Buche de Xenophane, Zenone et Gorgia in 6 Kapiteln. Es ist in einem sehr verderbten Zustand auf uns gekommen, und in den gewöhnlichen Ausgaben und Handschriften sind die Titel der beiden ersten Abschnitte unrichtig. Die bessern Handschriften, insbesondere die beste derselben, der Leipziger Codex, berichtigen aber diesen Fehler, und nach ihnen betreffen die zwei ersten Kapitel den Zeno, das dritte und vierte den Xenophanes, das fünfte und sechste den Gorgias. Mit diesen so berichtigten Ueberschriften stimmt nun auch der Inhalt, und es ist nicht der mindeste Grund vorhanden, von diesen überlieferten Angaben abzuweichen, und z. B. die ersten Kapitel auf den Melissus, oder das dritte und vierte Kapitel statt auf Xenophanes auf den Zeno zu beziehen etc. Die Schrift selbst ist nicht ausgearbeitet, sondern eine blose Studien-Skizze, ein bei der Lektüre für das Gedächtniss gemachter Auszug, mit beigefügten Einwürfen und Gegengründen, wie sie sich unter dem Lesen einem beurtheilenden Denker aufdrängen; commentarius, sagt Karsten, ex eo genere, quod hypomnematicum dictum, memoriae tantum causa litteris solebat mandari; in his commentariis praesertim antiquiorum opiniones consignare consueverant. De quo genere insignis est locus Ammonii Hermiae *περὶ ἑρμην.* (ed. Ald. 1503) Litt. AA, fol. 2: *ὑπομνηματικὰ δὲ ἐκεῖνα* (συγγράμματα) *καλοῦσιν, ὅσα πρὸς οἰκεῖαν ἀπεσημειοῦντο ὑπόμνησιν. εἰώθεσαν δὲ οἱ παλαιοὶ τὰ τῶν ἀρχαιοτέρων ἀναγινώσκοντες συγγράμματα, ἀποσημειοῦσθαι αὐτῶν τὰς περὶ ἑκάστου πράγματος δόξας καὶ τὰ ἐπιχειρήματα τὰ τούτων κατασκευαστικὰ ..... ὡς ὕλην τῶν οἰκείων συγγραμμάτων.*

208) Aristot. de Xen. Zen. et Gorg. c. 3. (T. I, p. 942 ed. Casaub.) *Ἀδύνατόν φησιν εἶναι, εἴ τι ἔστι, γενέσθαι· τοῦτο λέγων*

ἐπὶ τοῦ θεοῦ. Ἀνάγκη γὰρ, ἤτοι ἐξ ὁμοίων ἢ ἐξ ἀνομοίων γενέσθαι τὸ γενόμενον. Δυνατὸν δὲ οὐδέτερον. Οὔτε γὰρ ὅμοιον ὑφ' ὁμοίου προσήκειν τεκνωθῆναι μᾶλλον ἢ τεκνῶσαι. ταὐτὰ ἅπαντα τοῖς γε ἴσοις ὁμοίως ὑπάρχειν πρὸς ἄλληλα. Οὔτ' ἂν ἐξ ἀνομοίου τὸ ἀνόμοιον γενέσθαι· εἰ γὰρ γίγνοιτο ἐξ ἀσθενεστέρου τὸ ἰσχυρότερον, ἢ ἐξ ἐλάττονος τὸ μεῖζον, ἢ ἐξ χείρονος τὸ κρεῖττον, ἢ τοὐναντίον τὰ χείρω ἐκ τῶν κρειττόνων, τὸ ὂν ἐξ οὐκ ὄντος ἂν γενέσθαι· ὅπερ ἀδύνατον. ἀίδιον μὲν οὖν διὰ ταῦτ' εἶναι τὸν θεόν. Ebenso Theophrast bei Simplic. Comment. in Aristot. phys. fol. 6, A: *Μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν ..... Ξενοφάνην ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος. Ἀγένητον δὲ ἐδείκνυεν (τὸν θεὸν ὁ Ξενοφάνης) ἐκ τοῦ δεῖν τὸ γιγνόμενον ἢ ἐξ ὁμοίου ἢ ἐξ ἀνομοίου γίγνεσθαι· ἀλλὰ τὸ μὲν ὅμοιον ἀπαθές φησιν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον γεννᾷν ἢ γεννᾶσθαι προσήκει τὸ ὅμοιον ἐκ τοῦ ὁμοίου· εἰ δ' ἐξ ἀνομοίου γίγνοιτο, ἔσται τὸ ὂν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. Καὶ οὕτως ἀγένητον καὶ ἀίδιον ἐδείκνυ.* Dagegen sagt Aristot. l. l. c. 4 init.: *Ἔτι οὐδὲν μᾶλλον ὁ θεὸς ἀγένητος, ἢ καὶ τἆλλα πάντα, εἴπερ ἅπαντα ἐξ ὁμοίου ἢ ἀνομοίου γέγονεν· ὅπερ ἀδύνατον.*

209) Arist. de Xenoph., Zen. et Gorg. c. 3, l. l.: *ὁ θεὸς ἁπάντων κράτιστον, ... κράτιστον καὶ βέλτιστον ἁπάντων .... τοῦτο γὰρ θεὸν καὶ θεοῦ δύναμιν εἶναι, κρατεῖν, ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι, καὶ πάντων κράτιστον εἶναι· ὥστε καθὸ μή κρεῖττον κατὰ τοσοῦτον οὐκ εἶναι θεόν ... πεφυκέναι γὰρ θεὸν μὴ κρατεῖσθαι .... θεοῦ φύσις, δεῖν εἶναι κράτιστον.* Diese Sätze kommen bei Aristoteles als Fundamental-Sätze des Beweises für die Einheit Gottes vor; gerade dies spricht aber dafür, dass sie bei Xenophanes schon im Vorausgehenden aufgestellt worden waren; wenigstens fordert dies der logische Zusammenhang. Ebenso Theophrast bei Simpl. l. l.: *τὸ δὲ πάντων κράτιστον καὶ ἄριστον θεός.*

210) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 3, l. l.: *Εἰ δ'ἐστὶν ὁ θεὸς ἁπάντων κράτιστον, ἕνα φησὶν αὐτὸν προσήκειν εἶναι. Εἰ γὰρ δύο, ἢ ἔτι πλείονς εἶεν, οὐκ ἂν ἔτι κράτιστον καὶ βέλτιστον αὐτὸν εἶναι πάντων· ἕκαστος γὰρ ἂν θεὸς τῶν πολλῶν ὅμοιος ὤν, τοιοῦτος εἴη. τοῦτο γὰρ θεὸν καὶ θεοῦ δύναμιν εἶναι, κρατεῖν, ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι· καὶ πάντων κράτιστον εἶναι· ὥστε καθὸ μὴ κρεῖττον κατὰ τοσοῦτον οὐκ εἶναι θεόν. Πλειόνων οὖν ὄντων, εἰ μὲν εἶεν τὰ μὲν ἀλλήλων κρείττονς τὰ δὲ ἥττους, οὐκ ἂν εἶναι θεούς·*

πεφυκέναι γὰρ θεὸν μὴ κρατεῖσθαι. Ἴσων δὲ ὄντων, οὐκ ἂν ἔχειν θεοῦ (statt des gewöhnlichen θεὸν) φύσιν δεῖν εἶναι κράτιστον · τὸ δὲ ἴσον οὔτε χεῖρον οὔτε βέλτιον εἶναι τοῦ ἴσου. Ὥστε εἴπερ εἴη τε καὶ τοιοῦτον εἴη θεός, ἕνα μόνον εἶναι τὸν θεόν · οὐδὲ γὰρ οὐδὲ πάντα δύνασθαι ἂν ἃ βούλοιτο, οὐδὲ ἓν (wie es der Gegensatz zu πάντα erheischt, statt des sinnlosen γὰρ) ἂν δύνασθαι, πλειόνων ὄντων, ἕνα μόνον. (Weiter ist Nichts zu ändern.) Ebenso Theophrast bei Simpl. phys. l. l. Τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης · ὃν ἕνα μὲν δείκνυσιν ἐκ τοῦ πάντων κράτιστον εἶναι · πλειόνων γάρ φησιν ὄντων, ὁμοίως ἀνάγκη ὑπάρχειν πασι τὸ κρατεῖν · τὸ δὲ πάντων κράτιστον καὶ ἄριστον θεός.

211) Siehe Aristoteles l. l.: οὐδὲ γὰρ πάντα δύνασθαι ἄν, ἃ βούλοιτο etc.

212) In den bekannten Versen:

Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραταίνει.
Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.

deren erster bei Simpl. in Arist. phys. fol. 6, der zweite bei Sext. Empir. adv. Mathem. IX, s. 144 erhalten ist. Hiermit stimmt nun auch die Angabe der Alten: Cic. de nat. Deor. I, 11, 28: mente adjuncta omne . . . . . Deum voluit esse. Sext. Pyrrh. I, 225: εἶναι δὲ (τὸν θεὸν) σφαιροειδῆ . . . . καὶ λογικόν. Origen. philos. p. 18: τὸν θεὸν εἶναι . . . . . σφαιροειδῆ καὶ πᾶσι τοῖς μορίοις αἰσθητικόν. Galen. hist. phil. c. 3: ὑπάρχειν θεὸν . . . . . λογικόν.

213) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 4 vers. fin. (p. 679, 20, ed. Didot.; p. 233 ed. Tauchn.): Αὐτὸς (ὁ Ξενοφάνης) γὰρ σῶμα λέγει εἶναι τὸν θεὸν, εἴτε δὲ τόδε τὸ πᾶν, εἴτε τὸ ὂν δήποτε αὐτὸν λέγων (statt der fehlerhaften Worte: εἴτε ὅτι δήποτε αὐτὸς λέγων. Die Emendation ergibt sich aus Sachgründen, denn neben dem τόδε τὸ πᾶν bleibt nur noch der Substanzbegriff: τὸ ὄν, als das durch σῶμα gemeinte Synonym übrig). Ἀσώματος γὰρ ὢν πῶς ἂν σφαιροειδὴς εἴη; Ἐπεὶ δὲ σῶμά ἐστι, τί ἂν αὐτὸν κωλύει κινεῖσθαι ὡς ἐλέχθη (i. e. κυκλωθῆναι); ebenso p. 231, oben: σῶμά γε καὶ ἔχων μέγεθος etc.

214) Platon. Sophist. p. 242, D: τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων διεξέρχεται τοῖς μύθοις.

215) Aristotel. metaphys. I, 5, 986, b. 18: Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην · Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.

216) Simplic. in Arist. phys. f. 6 A: Μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος, ὁμολογῶν, ἑτέρας εἶναι μᾶλλον ἢ τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας τὴν μνήμην τῆς τούτου δόξης · τὸ γὰρ ἓν τουτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης.

217) Bei Sext. Empir. Pyrrh. I, 224:

ὅππη γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι,
εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο · πᾶν δὲ ὂν αἰεὶ
πάντη ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἴσταθ' ὁμοίαν.

218) Sext. Empir. Pyrrh. I, 225: Ἐδογμάτιζε δὲ ὁ Ξενοφάνης παρὰ τὰς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων προλήψεις, ἓν εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσι.

219) Cic. Acad. IV, 37, 118: Xenophanes . . . . unum esse omnia . . . . et id esse deum, neque natum unquam, et sempiternum; ebenso de nat. Deor. I, 11, 28: tum Xenophanes, qui, mente adjuncta, omne praeterea, quod esset infinitum, Deum voluit esse.

220) Galen. hist. phil. c. 3, p. 234: Ξενοφάνην μὲν περὶ πάντων ἠπορηκότα, δογματίσαντα δὲ μόνον, εἶναι πάντα ἓν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεόν.

221) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorgia c. 3. l. l.: Ἕνα δ' ὄντα ὅμοιον εἶναι πάντῃ, ὁρᾷν τε καὶ ἀκούειν τάς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντῃ. Oder wie Diogen. Laert. IX, 19 sagt: σύμπαντά τ' εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν. (Aus dieser Stelle des Lehrgedichtes ist also der in Note 212 citirte und bei Sext. Empir. erhaltene Vers: Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει. Dies ist zugleich ein schlagender und unwidersprechlicher Beweis, dass c. 3 und 4 des Aristotelischen Auszuges aus dem Lehrgedichte des Xenophanes herrühren und dass die Ueberschriften des Leipziger Codex demgemäss richtig sind.) Εἰ γὰρ μὴ, κρατεῖν ἂν καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων τὰ μέρη, θεοῦ ὄντα. ὅπερ ἀδύνατον.

222) Der oben Note 212 schon citirte und bei Simpl. phys. f. 6 erhaltene Vers: *Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόον φρενὶ πάντα κρατ-αίνει*; denn so, *κραταίνει*, muss wohl statt des gewöhnlichen *κραδαίνει* geschrieben werden, da *κραταίνω* eine auch bei Aeschylus vorkommende Nebenform von *κρατύνω*, confirmare, stabilire, gubernare ist, *κραδαίνω* dagegen vibrare, jactare bedeutet, was nicht in den Zusammenhang passt. Eben so Diog. Laert. IX, 19: *ἔφη δὲ καὶ τὰ πολλὰ ἥσσω νοῦ εἶναι.*

223) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 3 (p. 229 oben): *Ἄπειρον γὰρ τὸ μὴ ὂν εἶναι · τοῦτο γὰρ οὔτε μέσον οὔτε ἀρχὴν καὶ τέλος οὔτε ἄλλο μέρος οὐδὲν ἔχειν · τοιοῦτον δὲ εἶναι τὸ ἄπειρον.*

224) Diog. Laert. IX, 2, s. 19.

225) Arist. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 3 (p. 228 unten): *Πάντῃ δ' ὅμοιον ὄντα, σφαιροειδῆ εἶναι · οὐ γὰρ τῇ μὲν, τῇ δ' οὐ τοιοῦτον εἶναι, ἀλλὰ πάντῃ.*

226) Arist. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 4 vers. fin.: *Ἀσώματος γὰρ ὢν (ὁ θεὸς), πῶς ἂν σφαιροειδὴς εἴη;*

227) Arist. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 4, med. (pag. 230 unten): *Ἔτι τοιοῦτος ὢν, διὰ τί σφαιροειδὴς ἂν εἴη, ἀλλ' οὐχ, ἑτέραν τινὰ μᾶλλον ἔχων ἰδέαν, πάντῃ ἀκούει καὶ πάντῃ κρατεῖ*; (so muss durch Streichung der beiden *ὅτι* emendirt werden und dann gibt es einen einfachen und klaren Sinn.) *ὥσπερ ὅταν λέγωμεν τὸ ψιμμύθιον, ὅτι πάντῃ ἐστὶ λευκὸν, οὐδὲν ἄλλο τι σημαίνομεν, ἢ ὅτι ἐν ἅπασιν αὐτοῦ τοῖς μέρεσιν ἐγκέχρωσται ἡ λευκότης. τί δὴ κωλύει οὕτω κἀκεῖ τὸ πάντῃ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ κρατεῖν λέγεσθαι, ὅτι ἅπαν ὃ ἄν τις αὐτοῦ λαμβάνῃ μέρος, τοῦτ' ἔσται πεπονθός; ὥστε* (dies verlangt die logische Konklusion statt des hinkenden *ὥσπερ*) *οὐδὲ τὸ ψιμμύθιον, οὐδὲ τὸν θεὸν ἀνάγκη διὰ τοῦτο εἶναι σφαιροειδῆ.*

228) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 3 (p. 229): *Ἀίδιον δ' ὄντα καὶ ἕνα καὶ σφαιροειδῆ, οὔτ' ἄπειρον, οὔτε πεπερᾶσθαι · ἄπειρον μὲν τὸ μὴ ὂν εἶναι, τοῦτο γὰρ οὔτε μέσον, οὔτε ἀρχὴν καὶ τέλος, οὔτε ἄλλο μέρος οὐδὲν ἔχειν . τοιοῦτον δὲ εἶναι τὸ ἄπειρον. Οἷον δὲ τὸ μὴ ὄν, οὐκ ἂν εἶναι τὸ ὄν. Περαίνειν δὲ πρὸς ἄλληλα, εἰ πλείω εἴεν · τὸ δὲ ἓν οὔτε τῷ οὐκ ὄντι, οὔτε τοῖς πολλοῖς ὁμοιοῦσθαι · ἓν γὰρ οὐκ ἔχει πρὸς ὅ τι περανεῖ.* Eben so

Theophrast. bei Simpl. phys. fol. 6: *Καὶ οὔτε δὲ ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον εἶναι · διότι ἄπειρον μὲν τὸ μὴ ὄν, ὡς οὔτε ἀρχὴν ἔχον μήτε μέσον μήτε τέλος · περαίνει δὲ πρὸς ἄλληλα τὰ πλείω.*

229) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 4 (p. 231 unten): *Ἴσως δὲ ἄτοπον καὶ τὸ προσάπτειν τῷ μὴ ὄντι ἀπειρίαν · οὐ γὰρ πᾶν, εἰ μὴ ἔχει πέρας, ἄπειρον λέγομεν · ὥσπερ οὐδ' ἄνισον οὐκ ἂν φαῖμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν.*

230) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 4 (p. 231 med.): *Ἔτι δὲ σφαιροειδῆ ὄντα ἀνάγκη πέρας ἔχειν. ἔσχατα γὰρ ἔχει, εἴπερ μέσον ἔχει αὐτοῦ τοῦ πλεῖστον ἀπέχειν · μέσον δ' ἔχει, σφαιροειδὲς ὄν, ἐκ τοῦ μέσου ὁμοίως πέριξ* (statt des sinnlosen *πυρὸς* oder der ungenügenden Emendation *πρὸς*) *τὰ ἔσχατα · σῶμα δ' ἔσχατα ἢ πέρατα ἔχειν, οἷον διαφέρει;* ferner p. 232 oben: *Ἔτι τί κωλύει πεπεράνθαι καὶ ἔχειν πέρατα ἓν ὄντα τὸν θεόν; τὸ γὰρ πέρας τινὸς μὲν ἀνάγκη ἴσως εἶναι, οὐ μέντοι πρός τι γε, οὐδὲ ἀνάγκη τὸ ἔχον πέρας πρός τι ἔχειν πέρας · ἀλλ' ἔστι τὸ πεπεράνθαι ἔσχατα ἔχειν · ἔσχατα δ' ἔχον, οὐκ ἀνάγκη πρός τι σχεῖν.*

231) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 4 (p. 231 unten): *Ἔτι* (*οὐκ* wird besser gestrichen, auch wenn man es als fragend auffasst, da der Nachsatz in eine Frage nicht gut passt) *ὂν ἔχοι ὁ θεὸς πέρας εἷς ὤν, ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν · εἰ δὲ ἓν μόνον ἐστὶν ὁ θεὸς, ἓν ἂν εἴη μόνον καὶ τὰ τοῦ θεοῦ μέρη. Εἴη δὴ* (dies fordert der logische Zusammenhang der Schlussfolgerung statt *ἐπειδὴ γὰρ*) *καὶ τοῦτ' ἄτοπον, εἰ τοῖς πολλοῖς συμβέβηκε πεπεράνθαι πρὸς ἄλληλα, διὰ τοῦτο τὸ ἓν μὴ ἔχειν πέρας · πολλὰ γὰρ τοῖς πολλοῖς καὶ τῷ ἑνὶ ὑπάρχει ταὐτὰ, ἐπεὶ καὶ τὸ εἶναι κοινὸν αὐτοῖς ἐστιν.*

232) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 3, vers. fin. (pag. 229 med.): *Τὸ δὴ τοιοῦτον ὂν ἓν ὄν, τὸν θεὸν* (so ist wohl mit Streichung von *εἶναι* statt sonstiger Verbesserungen zu lesen und zu interpungiren), *λέγει οὔτε κινεῖσθαι οὔτε ἀκίνητον εἶναι. Ἀκίνητον μὲν γὰρ εἶναι τὸ μὴ ὄν · οὔτε γὰρ ἂν εἰς αὐτὸ ἕτερον, οὔτε ἐκεῖνο εἰς ἄλλο ἐλθεῖν · κινεῖσθαι δὲ τὰ πλείω ὄντα ἑνός · ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον δεῖν κινεῖσθαι. Εἰς μὲν οὖν τὸ μὴ ὂν οὐδὲν ἂν κινηθῆναι, τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδαμῆ εἶναι . εἰ δὲ εἰς ἄλληλα μεταβάλλοι, πλείω ἂν αὐτὸν εἶναι ἑνός. Διὰ ταῦτα δὴ κινεῖσθαι μὲν ἂν τὰ δύο ἢ πλείω ἑνὸς, ἠρεμεῖν δὲ καὶ ἀκίνητον εἶναι τὸ ὀνδέν. τὸ δὲ ἓν οὔτε ἀτρεμεῖν, οὔτε κινεῖσθαι, οὔτε γὰρ τῷ μὴ ὄντι οὔτε τοῖς πολλοῖς ὅμοιον εἶναι.*

233) Theophrast. bei Simplic. phys. fol. 6: *Παραπλησίως δὲ καὶ κίνησιν ἀφαιρεῖ καὶ τὴν ἠρεμίαν. ἀκίνητον μὲν γὰρ εἶναι τὸ μὴ ὄν· οὔτε γὰρ ἂν εἰς αὐτὸ ἕτερον, οὔτε αὐτὸ πρὸς ἄλλο ἐλθεῖν. κινεῖσθαι δὲ τὰ πλείω τοῦ ἑνός, ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον μεταβάλλειν· ὥστε καὶ ὅταν ἐν ταὐτῷ μένειν λέγῃ καὶ μὴ κινεῖσθαι,*

αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδὲν
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ,

οὐ κατὰ τὴν ἠρεμίαν τὴν ἀντικειμένην τῇ κινήσει μένειν αὐτόν φησιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀπὸ κινήσεως καὶ ἠρεμίας ἐξῃρημένην.

234) Cic. Academ. II, 23.

235) Athen. XIV, 632, D.

236) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 4 (p. 232 med.): *Καὶ ἔτι ἆρα γε οὐ ταὐτὸ ἄν τι ὑπολάβοι τὸ μὴ κινεῖσθαι, καὶ τὸ ἀκίνητον εἶναι· ἀλλὰ τὸ μὲν ἀπόφασιν τοῦ κινεῖσθαι, — ὥσπερ τὸ μὴ ἴσον, ὅπερ καὶ κατὰ τοῦ μὴ ὄντος ἀληθές. — Τὸ δὲ ἀκίνητον τῷ ἔχειν, πῶς ἤδη λέγεσθαι* (s. Note 229), *ὥσπερ τὸ ἄνισον, καὶ ἐπὶ τῷ ἐναντίῳ τοῦ κινεῖσθαι, τῷ ἠρεμεῖν· ὡς καὶ σχεδὸν αἱ ἀπὸ τοῦ ἀ ἀποφάσεις ἐπὶ ἐναντίοις λέγονται. Τὸ μὲν οὖν μὴ κινεῖσθαι ἀληθὲς ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος· τὸ δὲ ἠρεμεῖν οὐχ ὑπάρχει τῷ μὴ ὄντι· ὁμοίως δὲ οὐδὲ ἀκίνητον εἶναι σημαίνει ταὐτὸν (τῷ ἠρεμεῖν), ἀλλ' ὅμως* (statt *οὕτως*) *ἐπὶ τῷ ἠρεμεῖν αὐτῷ χρῆται καί φησι τὸ μὴ ὂν ἠρεμεῖν, ὅτι οὐκ ἔχει μετίβασιν.*

237) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 4 (p. 232 unten): *Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς ἄνω εἴπομεν, ἄτοπον ἴσως, εἴ τι τῷ μὴ ὄντι προσάπτομεν, τοῦτο μὴ ἀληθὲς εἶναι κατὰ τοῦ ὄντος εἰπεῖν, ἄλλως τε κἂν ἀπόφασις ᾖ τὸ λεχθέν, ὧν καὶ τὸ μὴ κινεῖσθαι, μηδὲ μεταβαίνειν ἐστίν. πολλὰ γὰρ ἂν, καθάπερ καὶ ἐλέχθη, ἀφαιροῖτο τῶν ὄντων κατηγορεῖν. οὐδὲ γὰρ ἂν πολλὰ ἀληθὲς εἰπεῖν εἴη μὴ ἕν, εἴπερ τὸ μὴ ὂν ἐστι μὴ ἕν.*

238) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 4 (p. 232 med.): *Πάλιν περὶ τοῦ ἀκίνητον εἶναι τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, ὅτι καὶ τὸ ὂν κινεῖται, ἴσως ὁμοίως τοῖς ἔμπροσθεν ἄτοπον.* p. 233: *Ἔτι εἰ καὶ διὰ τοῦτο μὴ κινεῖται ὁ θεός τε καὶ τὸ ἕν, ὅτι τὰ πολλὰ κινεῖται τῷ εἰς ἄλληλα ἰέναι, τί κωλύει καὶ τὸν θεὸν κινεῖσθαι; εἰς ἄλλο οὐδαμῶς, οὐχ ὅτι ἀκίνητος* (so ist zu interpungiren und zu emendiren), *ἀλλ' ὅτι εἰς μόνος θεός. Εἰ δὲ καὶ αὐτὸς* (sc. *ἀκίνητος*), *τί κωλύει, εἰς ἄλληλα κινουμένων τῶν μερῶν αὐτοῦ, κυκλωθῆναι;* (so ist zu emendiren). *Οὐ γὰρ δὴ τὸ τοιοῦτον ἓν, ὥσπερ ὁ Ζήνων, πολλὰ εἶναί φησι* (statt *φύσει*); *αὐτὸς γὰρ σῶμα λέγει εἶναι τὸν θεὸν, εἴτε δὲ τόδε τὸ πᾶν εἴτε τὸ ὄν* (so ist zu emendiren; s. oben Note 213) *δήποτε αὐτὸν λέγων· . . . . . ἐπεὶ δὲ σῶμά ἐστι, τί ἂν αὐτὸν κωλύει κινεῖσθαι ὡς ἐλέχθη;* (i. e. *κυκλωθῆναι*).

239) Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 3 in fin.: *Κατὰ πάντα δὲ οὕτως ἔχειν τὸν θεὸν, ἀΐδιόν τε καὶ ἕνα, ὅμοιόν τε καὶ σφαιροειδῆ ὄντα, οὔτε ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον, οὔτε ἠρεμεῖν οὔτε κινητὸν εἶναι.*

240) Clem. Alex. Strom. V, p. 601, C:

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
Οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα.

καὶ πάλιν:

Ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι — —
Τὴν σφετέρην ἐσθῆτά τ' ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.

καὶ πάλιν:

Ἀλλ' εἴτοι χεῖράς γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες
Ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
Καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
Τοιαῦθ', οἷόνπερ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ἕκαστον,
Ἵπποι μέν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοῖα.

An die letzten beiden Bruchstücke schliesst sich ein anderes an, das sich bei Sextus Empir. adv. Mathemat. IX, 193, findet:

Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε,
Ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστὶ,
Κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

und selbst wieder durch ein anderes bei demselben Empir. adv. Mathem. I, 289, ergänzt wird:

Οἳ πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
Κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Weitere Bruchstücke verrathen sich durch Styl und Rhythmus in der aufgelösten Prose des Theodoret (Graec. affect. curat. Serm. III, p. 49, Sylb.): *Εἶτα σαφέστερον κομῳδῶν (ὁ Ξενοφάνης) τήνδε τὴν ἐξαπάτην ἀπὸ τοῦ χρώματος τῶν εἰκόνων διελέγχει τὸ ψεῦδος· τοὺς μὲν γὰρ Αἰθίοπας μέλανας καὶ σιμοὺς γράφειν ἔφησε τοὺς οἰκείους θεούς, ὁποῖοι δὴ καὶ αὐτοὶ πεφύκασι· τοὺς δέ γε Θρᾷκας γλαυκούς τε καὶ ἐρυθρούς, καὶ μέντοι καὶ Μήδους*

καὶ Πέρσας σφισὶν αὐτοῖς ἐοικότας καὶ Αἰγυπτίους ὡσαύτως αὐτοὺς διαμορφοῦν πρὸς τὴν οἰκείαν μορφήν. Aus diesen unter einander gewürfelten Versbrocken ergänzt sich zuvörderst der mangelhafte erste Vers mit einem Schlusse und einem sich anschliessenden zweiten Verse:

Ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι, ὁποῖοι
Λὴ καὶ αὐτοὶ πεφύασιν ἐοικότας ἄν σφισιν αὐτοῖς.

Dann stellen sich zwei andere Verse, durch Gedanken und Rhythmus mit einander verbunden, zunächst heraus:

Θρᾷκες μὲν γλαυκοὺς καὶ ἐρυθροὺς, Αἰθίοπες δὲ
Σιμοὺς καὶ μέλανάς τε θεοὺς γράφουσιν ἑαυτῶν.

Was dann noch übrig bleibt, bildet mit einer kleinen Ergänzung auch noch zwei Verse:

Μῆδοι καὶ Πέρσαι καὶ Αἰγύπτιοι (ἰδὲ καὶ ἄλλοι)
Ὡσαύτως αὐτοῖς μορφὴν μορφοῦσιν ὁμοίην,

so dass also diese ganze Stelle des Xenophaneischen Lehrgedichtes nach gehöriger Zusammenordnung der einzelnen Fragmente folgende Gestalt erhält:

Ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι, ὁποῖοι
Λὴ καὶ αὐτοὶ πεφύασιν, ἐοικότας ἄν σφισιν αὐτοῖς,
Τὴν σφετέρην ἐσθῆτα τ' ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.
Θρᾷκες μὲν γλαυκοὺς καὶ ἐρυθροὺς, Αἰθίοπες δὲ
Σιμοὺς καὶ μέλανάς τε θεοὺς γράφουσιν ἑαυτῶν,
Μῆδοι καὶ Πέρσαι καὶ Αἰγύπτιοι ἠδὲ καὶ ἄλλοι
Ὡσαύτως αὐτοῖς μορφὴν μορφοῦσιν ὁμοίην.
Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρος θ' Ἡσίοδός τε
Οἳ πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
Ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστὶ,
Κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.
Ἀλλ' εἴτοι χεῖράς γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες
Ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
Καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
Τοιαῦθ', οἷόνπερ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ἕκαστος,
Ἵπποι μέν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοῖα.

241) Aristot. Rhetor. II, 23, pag. 446 C: *Ξενοφάνης ἔλεγεν, ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει, μὴ εἶναί ποτε τοὺς θεούς.*

242) Aristot. Rhetor. l. l. p. 447, C: *Ξενοφάνης Ἐλεάταις ἐρωτῶσιν, εἰ θύσουσι τῇ Λευκοθέᾳ καὶ θρηνήσουσιν ἢ μή, συνεβούλευεν, εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνουσι, μὴ θρηνεῖν, εἰ δ' ἄνθρωπον, μὴ θύειν.* Plutarch bezieht die Aeusserung auf den Osirisdienst, auf den sie allerdings auch passt, aber offenbar nur durch diese Analogie verleitet, da ein Aufenthalt des Xenophanes in Aegypten sonst nicht erwähnt wird und bei den Lebensverhältnissen des Xenophanes in der That auch nicht wahrscheinlich ist: Amator. p. 763 D: *Ξενοφάνης Αἰγυπτίους ἐκέλευσε τὸν Ὄσιριν, εἰ θνητὸν νομίζουσι, μὴ τιμᾷν ὡς θεὸν, εἰ δὲ θεὸν ἡγοῦνται, μὴ θρηνεῖν.* Eben so de Is. et Osir. p. 379 B.

243) Plutarch. plac. philos. II, 4, 3: *Ξενοφάνης ἀγέννητον καὶ ἀΐδιον καὶ ἄφθαρτον τὸν κόσμον.* Ebenso Stob. Ecl. phys. *Ξενοφάνης, Παρμενίδης, Μέλισσος ἀγέννητον καὶ ἀΐδιον καὶ ἄφθαρτον τὸν κόσμον.*

244) Origen. philosoph. p. 18: *Λέγει δὲ ὅτι οὐδὲν γίνεται οὐδὲ φθείρεται οὐδὲ κινεῖται, καὶ ὅτι ἓν τὸ πᾶν ἐστιν ἔξω μεταβολῆς.* Euseb. praep. ev. I, 8, 4: *Ξενοφάνης δὲ .... οὔτε φθορὰν ἀπολείπει, ἀλλ' εἶναι τὸ πᾶν ἀεὶ ὅμοιον.*

245) Diogen. Laert. IX, 19 in fin.: *Ῥωτός τε ἀπεφήνατο ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν.*

246) Origen. philos. p. 18: *Ὁ δὲ Ξενοφάνης μίξιν τῆς γῆς πρὸς τὴν θάλασσαν γενέσθαι δοκεῖ, καὶ τῷ χρόνῳ ὑπὸ τοῦ ὑγροῦ λύεσθαι, φάσκων τοιαύτας ἔχειν ἀποδείξεις· ὅτι ἐν μέσῃ γῇ καὶ ὄρεσιν εὑρίσκονται κόγχαι· καὶ ἐν Συρακούσαις δὲ ἐν ταῖς λατομίαις λέγει εὑρῆσθαι τύπον ἰχθύος καὶ φωκῶν· ἐν δὲ Πάρῳ τύπον ἀφύης ἐν τῷ βάθει τοῦ λίθου· ἐν δὲ Μελίτῃ πλάκας συμπάντων θαλασσίων. ταῦτα δέ φησι γενέσθαι, ὅτε πάντα ἐπηλώθησαν πάλαι, τὸν δὲ τύπον ἐν τῷ πηλῷ ξηρανθῆναι· ἀναιρεῖσθαι δὲ τοὺς ἀνθρώπους πάντας, ὅταν ἡ γῆ κατενεχθεῖσα εἰς τὴν θάλασσαν πηλὸς γένηται· εἶτα πάλιν ἄρχεσθαι τῆς γενέσεως καὶ τοῦτο πᾶσι τοῖς κόσμοις γίνεσθαι κατ' ἀλλήλων.* Ebenso Euseb. pr. ev. I, 8, 4: *ἀποφαίνεται δὲ καὶ τῷ χρόνῳ καταφερομένην συνεχῶς καὶ κατ' ὀλίγον τὴν γῆν εἰς τὴν θάλασσαν χωρεῖν.*

247) Plutarch. de plac. philos. III, 9: *Ξενοφάνης (τὴν γην λέγει) ἐξ ἀέρος δὲ καὶ πυρὸς συμπαγῆναι (ἐξ in der Bedeutung*

von ὑπὸ beim Passiv ist bekannter Sprachgebrauch, besonders des Herodot und der Jonier; ἐξ bedeutet also nicht aus, sondern durch: durch Luft und Feuer ist die Erde dicht gemacht worden, aus dem flüssigen in den starren Zustand übergegangen; dass die Erde aus Luft und Feuer verdichtet seyn sollte, wäre im Ideenkreis des Xenophanes ein Unsinn.)

248) Diog. Laert. IX, 19: *Φησὶ δὲ τέτταρα εἶναι τῶν ὄντων στοιχεῖα.*

249) Denn das ist ja doch wohl der richtige Sinn der bei Origen. philos. pag. 99 vorkommenden Nachricht: *Οὗτος (ὁ Ξενοφάνης) τὴν θάλασσαν ἀλμυρὰν ἔφη, διὰ τὸ πολλὰ μίγματα συρρέειν ἐν αὐτῇ*, denn dass hier auf die eben besprochene Auflösung der ganzen Erde im Meere angespielt werde, und nicht auf ein blosses Zusammenfliessen von allerlei Unrath, — was an sich ein kindischer Gedanke ist — leuchtet von selbst ein.

250) Auf die im Texte auseinandergesetzte Weise begreift sich daher die Angabe der Alten: Diog. Laert. IX, 19 (vgl. Stob. Ecl. phys. I, 496, und Theodoret. cur. gr. affect. IV, 15, p. 58): *Φησὶ δὲ (Ξενοφάνης) κόσμους (εἶναι) ἀπείρους* (unendlich an Zahl) *ἀπαραλλάκτους δέ*; an diesem letzten Worte ist gar Nichts zu ändern, wie man bisher aus Mangel an Verständniss versucht hat; denn durch die Auseinandersetzung im Texte wird nun klar, wie eine unendliche Zahl von irdischen Neubildungen, also allerdings für das Menschengeschlecht eine unendliche Zahl von Welten, stattfinden könne, die aber dem Wesen nach unverändert und immer dieselben sind (*ἀπαράλλακτοι*), weil die Weltkugel selbst, die Gottheit, immer unverändert dieselbe bleibt.

251) Sext. Empir. adv. Mathem. X, 313, Origen. philos. X, 6. f. (p. 312 Mill.):

Πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα.

252) Simplic. in phys. Arist. I, p. 258 E, und Philopon. ad eund. loc. D. fol. I, A, beide aus Porphyr schöpfend. Simplicius nennt irrthümlich Anaximenes statt Xenophanes; dieser Irrthum, der ubrigens sowohl aus dem Inhalt als aus der rhythmischen Form leicht zu erkennen war, wird aber von Philoponus berichtigt, dessen genaueres Referat so lautet: *Ὁ Πορφύριός φησι τὸν Ξενοφάνην τὸ*

ξηρὸν καὶ τὸ ὑγρὸν δοξάσαι ἀρχὰς, τὴν γῆν λέγω καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ ὑπὸ αὐτοῦ παρατίθεται τοῦτο δηλοῦσαν·

Γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ὅσσα φύονται ἠδὲ γίνονται.

253) Sext. Emp. adv. Mathem. l. l.; Stob. Ecl. phys. I, pag. 294: *Ξενοφάνης ἀρχὴν τῶν πάντων εἶναι τὴν γῆν· γράφει γὰρ ἐν τῷ περὶ φύσεως·*

Ἐκ γαίης τε τὰ πάντα, καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ.

Der Streit: ob Xenophanes Einen oder zwei Grundbestandtheile der Dinge, Erde allein, oder Erde und Wasser, angenommen habe (die Stellen der Alten zählt Karsten, Xenoph. reliq. p. 146, auf), ist also völlig müssig, da den obigen Stellen zu Folge beide Angaben völlig identisch sind.

254) Wie der Sophist Sabinus (unter Hadrian) ganz richtig folgert (bei Galen in Hippocr. de nat. hom. I, s. 1. T. III, p. 98, F.), obgleich Galen ihn deswegen hart anlässt: *Κακῶς δὲ καὶ τῶν ἐξηγητῶν ἔνιοι κατεψεύσαντο Ξενοφάνους, ὥσπερ καὶ Σαβῖνος, ὡδί πως γράψας αὐτοῖς ὀνόμασιν· „Οὔτε γὰρ πάμπαν ἀέρα λέγω τὸν ἄν-„θρωπον, ὥσπερ Ἀναξιμένης, οὔτε ὕδωρ, ὡς Θαλῆς, οὔτε γῆν, οἱ „ἔν τινι Ξενοφάνης“. οὐδαμόθεν γὰρ εὑρίσκεται ὁ Ξενοφάνης ἀποφηνάμενος οὕτως.* Allein hierin irrt sich Galen, wie das obige Fragment des Xenophanes (s. 251) beweist.

255) Die verschiedenen Stellen s. bei Karsten Xenoph. rell. pag. 146.

256) Achill. Tat. Isag. ad Arat. in Petav. Doctr. Temp. III, pag. 96:

Γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω πὰρ ποσσὶν ὁρᾶται
Αἰθέρι προσπλάζον, τὰ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἱκάνει.

Vgl. Aristot. de Coelo II, 12, 294, a, 21: *οἱ μὲν γὰρ ... ἄπειρον τὸ κάτω τῆς γῆς εἶναί φασιν, ἐπ' ἄπειρον αὐτὴν ἐῤῥιζῶσθαι λέγοντες.* Der Ausdruck *ἐς ἄπειρον*, den schon Empedokles tadelt, ist natürlich im populären Sinn und nicht wörtlich zu nehmen, da ja die Weltkugel selbst endlich ist; vergl. Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 2, 976, a, 32.

257) Stob. Ecl. phys. I, p. 522: *Ξενοφάνης ἐκ νεφῶν πεπυρωμένων εἶναι τὸν ἥλιον*, oder wie Theophrast in seiner Physik genauer berichtet: *ἐκ πυριδίων μὲν τῶν συναθροιζομένων ἐκ τῆς ὑγρᾶς*

ἀναθυμιάσεως, συναθροιζόντων δὲ τὸν ἥλιον. Stob. I, 27, p. 550: Ξενοφάνης νέφος εἶναι τὴν σελήνην πεπιλημένον. Theodoret. IV, p. 59: καὶ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην Ξενοφάνης νέφη εἶναι πεπυρωμένα φησίν. Plutarch. in Strom. bei Euseb. pr. ev. I, 8, pag. 23: Τὸν δὲ ἥλιόν φησι καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα ἐκ τῶν νεφῶν γίγνεσθαι. Plutarch. plac. III, 2, 12: περὶ κομητῶν καὶ διαττόντων (Sternschnuppen) καὶ τῶν τοιούτων. Ξενοφάνης πάντα τὰ τοιαῦτα νεφῶν πεπυρωμένων συστήματα ἢ κινήματα. Stob. ecl. phys I, 30, p. 592: Ξενοφάνης ἀστραπὰς γίγνεσθαι λαμπρυνομένων τῶν νεφῶν κατὰ τὴν κίνησιν. Idem I, 25, p. 514: τοὺς δ' ἐπὶ τῶν πλοίων φαινομένους οἷον ἀστέρας, οὓς καὶ Διοσκούρους καλοῦσί τινες, νεφέλια εἶναι κατὰ τὴν πλοίων κίνησιν πυρὶ λάμποντα (nach Karstens Emendation). Dieselbe Erklärung des Regenbogens hat sich noch in des Xenophanes eigenen Worten erhalten; Eustath. ad Il., λ, 27, pag. 827, l. 59:

Ἦρι τ' Ἶριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε
Πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι.

Man sieht, Xenophanes hat seiner Hypothese eine grosse Ausdehnung gegeben. Die zahlreichen Parallelstellen zu diesen Nachrichten sehe man bei Karsten, Xenoph. rell. p. 146 sqq.

258) Achill. Tat. Isag. in Arat. c. 11, p. 133: Ξενοφάνης δὲ λέγει τοὺς ἀστέρας ἐκ νεφῶν συνεστάναι ἐμπύρων καὶ σβέννυσθαι καὶ ἀνάπτεσθαι ὡσεὶ ἄνθρακας· καὶ ὅτε μὲν ἅπτονται, φαντασίαν ἡμᾶς ἔχειν ἀνατολῆς, ὅτε δὲ σβέννυνται, δύσεως. Origen. philos. l. l. τὸν δὲ ἥλιον ἐκ μικρῶν πυριδίων ἀθροιζομένων γίνεσθαι καθ' ἑκάστην ἡμέραν. Ebenso Plutarch. plac. II, 13.

259) Stob. ecl. phys. I, 534: Ὁ δ' αὐτὸς τὸν ἥλιον εἰς ἄπειρον μὲν προϊέναι, δοκεῖν δὲ κυκλεῖσθαι διὰ τὴν ἀπόστασιν. Ebenso Plutarch. plac. II, 24 in fin.

260) Plutarch. plac. II, 24: Ξενοφάνης κατάσβεσιν (εἶναι λέγει ἡλίου ἔκλειψιν)· ἕτερον δὲ πάλιν πρὸς ταῖς ἀνατολαῖς γίνεσθαι. Und etwas weiter: κατά τινα δὲ καιρὸν ἐμπίπτειν τὸν δίσκον εἴς τινα ἀποτομὴν τῆς γῆς οὐκ οἰκουμένην ὑφ' ἡμῶν, καὶ οὕτως ὥσπερ κενεμβατοῦντα ἔκλειψιν ὑπομένειν. Ebenso Stob. ecl. I, p. 534.

261) Origen. phil. l. l.: (Ξενοφάνης) ἀπείρους εἶναι ἡλίους καὶ σελήνας. Wenn Plutarch. plac. l. l. berichtet: Ξενοφάνης πολλοὺς εἶναι ἡλίους καὶ σελήνας κατὰ κλίματα τῆς γῆς καὶ ἀποτομὰς καὶ ζώνας, so ist dies wohl nur eine unrichtige Interpretation.

262) Sext. Empir. adv. Mathem. VII, 49 und 110; VIII, 326.

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται
Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
Αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

263) Plutarch Sympos. IX, p. 746:

Ταῦτα δεδόξασται μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι.

264) Stob. Ecl. I, p. 224, und Florileg. XXIX, s. 41:

Οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν,
Ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

265) Diogen. Laert. IX, 72: Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ξενοφάνης, καὶ Ζήνων ὁ Ἐλεάτης καὶ Δημόκριτος κατ' αὐτοὺς (τοὺς Πυῤῥωνείους) σκεπτικοὶ τυγχάνουσιν.

266) Aristot. de arte poët. c. 25. Aristoteles stellt die verschiedenen Standpunkte der dichterischen Darstellung auf; zuerst den der Jdeal-Schilderung, wie die Dinge seyn sollen (οἷα δεῖ); dann den der Wirklichkeit, wie die Dinge sind (οἷοί εἰσι); zuletzt den der herrschenden Meinung (ὅτι οὕτω φασίν), wie man glaubt. Als Beispiele des Ersteren gibt er die Charakter-Schilderungen des Sophokles; er schildere die Menschen so wie sie seyn sollen; als Beispiele des Zweiten die Charakter-Schilderungen des Euripides; er schildere die Menschen wie sie seyen; als Beispiele des Dritten die gewöhnlichen Vorstellungen von den Göttern: Οἷον τὰ περὶ θεῶν. Ἴσως γὰρ οὔτε βέλτιον οὕτω λέγειν (τὰ περὶ θεῶν), οὔτε ἀληθῆ, ἀλλ' ἔτυχεν, ὥσπερ Ξενοφάνης (λέγει). ἀλλ' οὖν (statt des gewöhnlichen οὐ) φασὶ τάδε. (Es ist nun einmal die herrschende Meinung, der herrschende Glaube so. Weiter ist nichts zu ändern.)

267) Didymus bei Stob. Ecl. phys. II, 1, 17; p. 14: Ξενοφάνους πρώτου λόγος ἦλθεν εἰς τοὺς Ἕλληνας, ἄξιος γραφῆς, ἅμα παιδείᾳ (mit wirklicher wissenschaftlicher Einsicht, wissenschaftlicher Bildung; nicht παιδιᾷ, denn in des Xenophanes Aeusserung ist kein Spass und Scherz) τάς γε τῶν ἄλλων τόλμας ἐπιπλήττοντος, καὶ τὴν αὐτοῦ παρίστωντος εὐλάβειαν, ὡς ἄρα θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν,

δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

268) Diogen. Laert. IX, 20: Φησὶ δὲ Σωτίων πρῶτον αὐτὸν εἰπεῖν ἀκατάληπτ' εἶναι τὰ πάντα, πλανώμενος. Eben so Sext. Empir.

adv. Mathem. VII, s. 49: *Ξενοφάνης μὲν κατά τινας εἰπὼν πάντα ἀκατάληπτα, ἐπὶ ταύτης ἐστὶ τῆς φορᾶς.* Origen. philos. c. 14: *Οὗτος ἔφη πρῶτος ἀκαταληψίαν εἶναι πάντων.* Diese und ähnliche Angaben sind aus einer unbegründeten Verallgemeinerung der im Texte angeführten Xenophaneischen Stelle entstanden.

269) Wie schon Sext. Empir. adv. Mathem. VII, s. 110, richtig unterscheidet: *Ξενοφάνης δὲ κατὰ τοὺς ὡς ἑτέρως* (als oben s. 49) *αὐτὸν ἐξηγουμένους, φαίνεται μὴ πᾶσαν κατάληψιν ἀναιρεῖν· ἀλλὰ τὴν ἐπιστημονικήν τε καὶ ἀδιάπτωτον, ἀπολείπειν δὲ τὴν δοξαστήν. τοῦτο γὰρ ἐμφαίνει τὸ, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται. ὥστε κριτήριον γίνεσθαι κατὰ τοῦτον τὸν δοξαστὸν λόγον, τουτέστι, τὸν τοῦ εἰκότος ἀλλὰ μὴ τὸν τοῦ παγίου ἐχόμενον.*

270) Galen. phil. hist. c. 3, p. 234, rechnet nämlich Demokrit und Xenophanes zu den zugleich dogmatischen und skeptischen Denkern, die er eine eigene mittlere Klasse bilden lässt: *τοὺς δὲ κατὰ μικτὴν αἵρεσιν μετειληλυθότας ὑπάρχειν (Δημόκριτον καὶ) Ξενοφάνην, περὶ πάντων μὲν ἠπορηκότα, δογματίσαντα δὲ μόνον τὸ εἶναι πάντα ἓν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεόν.* Die Auffassung des Aristokles bei Euseb. pr. ev. XIV, 17, 1: *Οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν· τοιαῦτα γάρ τινα πρότερον μὲν Ξενοφάνης καὶ Παρμενίδης καὶ Ζήνων καὶ Μέλισσος ἔλεγον, ὕστερον δ' οἱ περὶ Στίλπωνα καὶ τοὺς Μεγαρικούς*, trägt eine von dem Verfahren des Xenophanes hergeleitete, aber erst in seiner Schule ausgebildete Ansichtsweise ohne Grund schon auf diesen selbst über.

271) Diogen. Laert. IX, 19: *Πρῶτός τε ἀπεφήνατο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστι, καὶ ἡ ψυχὴ πνεῦμα.*

272) Sext. Empir. adv. Mathem. VII, 14: *Τῶν δὲ διμερῆ τὴν φιλοσοφίαν ὑποστησαμένων Ξενοφάνης μὲν ὁ Κολοφώνιος τὸ φυσικὸν ἅμα καὶ λογικὸν, ὡς φασί τινες, μετῆρχετο.*

273) Origen. philos. c. 7 in fin.: *Οὗτος (Ἀναξιμένης) ἤκμασε περὶ ἔτος πρῶτον τῆς πεντηκοστῆς ὀγδόης Ὀλυμπιάδος.* Suidas: *Γέγονεν ἐν τῇ νή* (statt *νέ*) *Ὀλυμπιάδι ἐν τῇ Σάρδεων ἁλώσει, ὅτε Κῦρος ὁ Πέρσης Κροῖσον καθεῖλεν.* Die Emendation *νή Ὀλυμπιάς*, 58. Olymp., statt *νέ Ὀλ.*, 55. Olymp., wird durch den beigefügten Synchronismus der Eroberung von Sardes ausser allen Zweifel gesetzt,

denn Sardes wurde im Jahre 546 v. Chr., im 3. Jahr der 58 Olymp., durch Kyros eingenommen. Durch die Beifügung dieses Synchronismus erhellt, dass *νέ* nur ein Schreibfehler ist. Die Angaben des Origenes und des Suidas stimmen also mit einander überein. Denn *γέγονεν* bedeutet nicht: er wird geboren, sondern: er war schon geboren, er lebte, und ist also allerdings mit *ἤκμασε* in so fern synonym, dass *ἤκμασε* zur genaueren, *γέγονεν* aber zur allgemeineren Lebensbezeichnung bei einem angegebenen Zeitpunkte dient.

274) Simplic. de coelo p. 151 (schol. in Arist. 514, a, 33): *Ἀναξιμένης δὲ ἑταῖρος Ἀναξιμάνδρου καὶ πολίτης.* Euseb. pr. ev. X, 14, p. 504, a: *Ἀναξιμάνδρου δὲ γνώριμος ἐγένετο Ἀναξιμένης Εὐρυστράτου Μιλήσιος.* Simplic. in phys. fol. 6: *Ἀναξιμένης Εὐρυστράτου Ἀναξιμάνδρου ἑταῖρος.*

275) Diog. Laert. II, s. 3: *Καὶ γεγένηται μὲν (ὁ Ἀναξιμένης), καθά φησιν Ἀπολλόδωρος, τῇ πεντηκοστῇ* (statt *ἑξηκοστῇ*) *τρίτῃ ὀλυμπιάδι· ἐτελεύτησε δὲ περὶ τὴν Σάρδεων ἅλωσιν.*

276) Diogen. Laert. II, s. 3: *Ἀναξιμένης Εὐρυστράτου Μιλήσιος ἤκουσεν Ἀναξιμάνδρου.* Cic. acad. II, 37, 118: Ejus (Anaximandri) auditor Anaximenes. In den Diadochen-Reihen der Späteren wird daher Anaximenes als Anaximanders Nachfolger bezeichnet. Clem. Strom. I, 301, A; Theodoret. gr. aff. cur. II, 9, pag. 22.

277) Plin. hist. nat. II, 78: Umbrarum hanc rationem et quam vocant gnomonicen invenit (?) Anaximenes Milesius, Anaximandri discipulus, primusque horologium, quod appellant sciothericon, Lacedaemone ostendit. Was hier als Erfindung des Anaximenes dargestellt wird, kann nur die Vervollkommnung einer Anaximandrischen Erfindung gewesen seyn, da andere Nachrichten die erste Errichtung von Gnomonen und ihre Verwendung als Sonnenuhren, gerade mit Bezug auf Sparta, dem Anaximander zuschreiben.

278) Athen. I, s. 4: *Ἦν δὲ καὶ βιβλίων κτῆσις αὐτῷ ἀρχαίων Ἑλληνικῶν τοσαύτη, ὡς ὑπερβάλλειν πάντας τοὺς ἐπὶ συναγωγῇ τεθαυμασμένους, Πολυκράτην τε τὸν Σάμιον καὶ Πεισίστρατον τὸν Ἀθηναίων τυραννήσαντα.*

279) Es wird uns zwar unmittelbar Nichts von einer solchen Schrift gemeldet; wenn aber Diogenes (II, 3) berichtet, Anaximenes

habe sich des einfachen jonischen Dialektes bedient, und Stobaeus des Anaximenes eigene Worte anführt, so ist es klar, dass beiden Notizen eine Anaximenische Schrift zu Grunde lag. Der angegebene Inhalt der Schrift ergibt sich aber aus den überlieferten Lehrsätzen.

280) Diogen. Laert. II, s. 3: *Κέχρηται τε γλώσσῃ Ἰάδι ἁπλῇ καὶ ἀπερίττῳ.*

281) Stob. Ecl. phys. I, pag. 296: *Ἀναξιμένης ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήνατο, ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι. Οἷον ἡ ψυχὴ, φησὶν, ἡ ἡμετέρα, ἀὴρ οὖσα, συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει. Λέγεται δὲ συνωνύμως ἀὴρ καὶ πνεῦμα.* Ebenso Plutarch plac. I, 3, 6.

282) Simplic. de coelo, p. 46, m: *Ἀναξιμένης τὸν ἀέρα ἄπειρον ἀρχὴν εἶναι λέγων.* Diogen. Laert. II, 3: *Οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καίτοι ἄπειρον* (statt der fehlerhaften Lesart *καὶ τὸ ἄπειρον*, welche neben der Luft noch ein zweites Ur-Princip: das Uneudliche, aufstellen würde; was bei der zweifellosen Ueberlieferung der übrigen Nachrichten ein so grober Fehler wäre, dass er auch dem sonst kopflosen Diogenes Laertius nicht beigelegt werden kann).

283) Aristot. phys. ausc. III, 6, s. 5 in fin.: *Φασὶν οἱ φυσιολόγοι τὸ ἔξω σῶμα τοῦ κόσμου, οὗ ἡ οὐσία ἀὴρ ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον, ἄπειρον (εἶναι).*

284) Stob. Ecl. phys. I, 56: *Ἀναξιμένης τὸν ἀέρα (θεὸν ἀπεφήνατο).* Tertull. contr. Marc. I, 13: Anaximenes aërem (Deum pronuntiavit). Lactant. Inst. I, 5, 8, 18: Cleanthes et Anaximenes aethera dicunt esse summum Deum. Vergl. Cic. de nat. Deor. I, 10.

285) Aristot. metaphys. I, 3, 984, a, 5: *Ἀναξιμένης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστ' ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων.* Plutarch. bei Euseb. praep. ev. I, 8, 3: *Ἀναξιμένην δέ φασι τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν τὸν ἀέρα εἰπεῖν καὶ τοῦτον εἶναι τῷ μεγέθει* (statt *τῷ μὲν γένει*, der gleich anzuführenden Stelle des Simplic. gemäss) *ἄπειρον, ταῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιότησιν ὡρισμένον.* Simplic. in phys. 5, b, unten: *Ἀναξίμανδρον καὶ Ἀναξιμένην ἓν μὲν, ἄπειρον δὲ τῷ μεγέθει τὸ στοιχεῖον ὑποθεμένους.* Simplic. de coelo p. 151 (schol. in Arist. 514, a, 33): *Ἀναξιμένης δὲ ἑταῖρος Ἀναξιμάνδρου καὶ πολίτης ἄπειρον καὶ αὐτὸς*

ὑπέθετο τὴν ἀρχὴν, οὐ μὴν ἔτι ἀόριστον, ἀέρα γὰρ ἔλεγεν εἶναι, οἰόμενος ἀρκεῖν τὸ τοῦ ἀέρος εὐαλλοίωτον πρὸς μεταβολήν.

286) Simpl. Phys. 6, a, unten: *μίαν μὲν τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν φησιν . . . . . οὐκ ἀόριστον δὲ . . . . . ἀλλὰ ὡρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτήν.*

287) Cic. de nat. Deor. I, 10: Anaximenes aëra Deum statuit, eumque (non) gigni, esseque immensum et infinitum et semper in motu. Origen. philos. c. 7: *Ἀναξιμένης ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίγνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων . . . . κινεῖσθαι δὲ ἀεὶ· οὐ γὰρ μεταβάλλειν, ὅσα μεταβάλλει, εἰ μὴ κινοῖτο.* Plutarch ap. Euseb. pr. ev. I, 8: *Ἀναξιμένην δέ φασι τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν τὸν ἀέρα εἰπεῖν, καὶ τοῦτον εἶναι τῷ μεγέθει ἄπειρον . . . . τήν γε μὴν κίνησιν (τούτου) ἐξ αἰῶνος ὑπάρχειν.* Simplic. phys. 6, a, unten: *μίαν μὲν τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν φησιν· οὐκ ἀόριστον δὲ, ἀλλὰ ὡρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτήν· κίνησιν δὲ καὶ οὗτος ἀίδιον ποιεῖ, δι' ἣν καὶ τὴν μεταβολὴν γίνεσθαι.* Durch die angeführten Stellen sind die Eigenschaften der Unendlichkeit und der ewigen Bewegung (esse semper in motu, *ἀεὶ κινεῖσθαι, κίνησις ἐξ αἰῶνος, κίνησις ἀίδιος*) hinlänglich belegt; nur die Ewigkeit der Urgottheit, die sich übrigens logisch und metaphysisch von selbst versteht und von den Berichterstattern selbst offenbar vorausgesetzt wird — denn wenn es bei Stobaeus (Note 281) heisst: *ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνονται καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύονται*, so ist dies ganz dieselbe Auffassung, wie bei Anaximander, von den inneren Begriffs-Gründen ganz abgesehen, — diese Ewigkeit ist nur indirect durch die Ewigkeit der Selbstbewegung (*κίνησις ἐξ αἰῶνος, ἀίδιος*) nachgewiesen, weil die einzige Stelle, die des Cicero, welche sie dem Zusammenhange nach hätte enthalten sollen, durch ein arges Missverständniss gerade das Gegentheil aussagt: eumque gigni, statt des oben angegebenen: eumque non gigni. Dies Missverständniss muss aber schon von dem referirenden Epikuräer herrühren, den Cicero in seiner Schrift de natura Deorum übersetzt, da er seine Widerlegung der Anaximenischen Sätze darauf gründet. Wie dies Missverständniss entstanden seyn mag, erklärt Krische in seinen Forschungen, I, p. 55.

288) Simplic. phys. 5, b, unten: *Ἀναξίμανδρον καὶ Ἀναξιμένην . . . ἓν μὲν, ἄπειρον δὲ τῷ μεγέθει τὸ στοιχεῖον ὑποθεμένους.*

Ibid. p. 273, b, unten: *ἐν τῷ ἀπείρῳ . . . . . τῷ Ἀναξιμένους καὶ Ἀναξιμάνδρου.*

289) Simplicius (in phys. pag. 39, a, oben) schreibt dieselbe Theorie zwar auch dem Thales zu: *καὶ οἱ ἓν δὲ καὶ κινούμενον τὴν ἀρχὴν ὑποθέμενοι, ὡς Θαλῆς καὶ Ἀναξιμένης, μανώσει καὶ πυκνώσει τὴν γένεσιν ποιοῦντες κ. τ. λ.* Aber dies kann nur eine irrige Folgerung des Simplicius seyn, denn diese Behauptung lässt sich von Thales nicht nachweisen, und hat nach des Simplicius eigenem Bericht das ausdrückliche Zeugniss des Theophrast gegen sich (in phys. f. 32, a, unten): *ἐπὶ γὰρ τούτου μόνου (Ἀναξιμένους) Θεόφραστος ἐν τῇ Ἱστορίᾳ τὴν μάνωσιν εἴρηκε καὶ τὴν πύκνωσιν.* Erst nach Anaximenes sehen wir diese Theorie auch von Anderen, z. B. von Diogenes von Apollonia, angenommen.

290 a) Plutarch ap. Euseb. pr. ev. I, 8: *Ἀναξιμένην δέ φασι τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν τὸν ἀέρα εἰπεῖν, καὶ τοῦτον εἶναι τῷ μεγέθει ἄπειρον, ταῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιότησιν ὡρισμένον· γεννᾶσθαι δὲ πάντα κατά τινα πύκνωσιν τούτου καὶ πάλιν ἀραίωσιν· τήν γε μὲν κίνησιν ἐξ αἰῶνος ὑπάρχειν.*

290 b) Plutarch de prim. frig. s. 7: *καθάπερ Ἀναξιμένης ὁ παλαιὸς ᾤετο, μήτε τὸ ψυχρὸν ἐν οὐσίᾳ μήτε τὸ θερμὸν ἀπολείπωμεν, ἀλλὰ πάθη κοινὰ τῆς ὕλης ἐπιγινόμενα ταῖς μεταβολαῖς· τὸ γὰρ συστελλόμενον αὐτῆς καὶ πυκνούμενον ψυχρὸν εἶναί φησι, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ χαλαρὸν (οὕτω πως ὀνομάσας καὶ τῷ ῥήματι) θερμόν.* Weniger deutlich bei Origen. phil. I, 12.

290 c) Simpl. in phys. f. 32: *οἱ μὲν ἐκ τοῦ ὑλικοῦ ἑνὸς γεννῶσι τὰ ἄλλα μανότητι καὶ πυκνότητι· ὡς Ἀναξιμένης ἀραιούμενον μὲν τὸν ἀέρα πῦρ γίνεσθαί φησι, πυκνούμενον δὲ ἄνεμον, εἶτα νέφος, εἶτα ἔτι μᾶλλον ὕδωρ, εἶτα γῆν, εἶτα λίθους, τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων.* Ebenso Origen. philos. c. 7: *Ὅταν δὲ εἰς τὸ ἀραιότερον διαχυθῇ, πῦρ γίνεσθαι, μέσως δὲ ἐπὰν εἰς ἀέρα πυκνούμενον, ἐξ ἀέρος νέφος ἀποτελεσθῇ κατὰ τὴν πίλησιν* (statt πόλησιν), *ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, ἐπὶ πλεῖον πυκνωθέντα γῆν, καὶ εἰς τὸ μάλιστα πυκνώτατον λίθους, ὥστε τὰ κυριώτατα τῆς γενέσεως ἐναντία εἶναι θερμόν τε καὶ ψυχρόν.* Cic. Acad. II, 37, 118: Gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex his omnia.

291) Plutarch. plac. II, γ′: Οἱ μὲν ἄλλοι (ausser Demokrit und Epikur) *πάντες ἔμψυχον τὸν κόσμον καὶ προνοίᾳ διοικούμενον.*

292) Origen. philos. c. 7 (s. Note 186): *ἐξ οὗ* (*τοῦ ἀέρος*) *καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίγνεσθαι.* August. de civit. Dei VIII, 2: qui (Anaximenes) omnes rerum causas infinito aëri dedit; nec Deos negavit aut tacuit; non tamen ab ipsis aërem factum, sed ipsos ex aëre ortos credidit.

293) Plutarch. ap. Euseb. pr. ev. I, 8, p. 22, d: *πιλουμένου δὲ τοῦ ἀέρος, πρώτην γεγενῆσθαι λέγειν τὴν γῆν, πλατεῖαν μάλα· διὸ καὶ κατὰ λόγον αὐτὴν ἐποχεῖσθαι τῷ ἀέρι. καὶ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα τὴν ἀρχὴν τῆς γενέσεως ἔχειν ἐκ γῆς.* Origen. philos. c. 7: *γεγονέναι δὲ τὰ ἄστρα ἐκ γῆς διὰ τὸ τὴν ἰκμάδα ἐκ ταύτης ἀνίστασθαι, ἧς ἀραιουμένης τὸ πῦρ γίνεσθαι, ἐκ δὲ τοῦ πυρὸς μετεωριζομένου τοὺς ἀστέρας συνίστασθαι.*

294) Plutarch. plac. III, 10: *Ἀναξιμένης τραπεζοειδῆ* (*τὴν γῆν*). Euseb. pr. ev. I, 8. 3; Arist. de coel. II, 13, p. 294.

295) Plut. plac. II, 22: *Ἀναξιμένης πλατὺν, ὡς πέταλον, τὸν ἥλιον.* Stob. ecl. phys. I, c. 26, pag. 524: *Ἀναξιμένης πύρινον ὑπάρχειν τὸν ἥλιον ἀπεφήνατο· . . . . . πλατὺν δ'εἶναι τῷ σχήματι.*

296) Stob. eccl. phys. I, c. 25, pag. 510: *Ἀναξιμένης πυρίνην μὲν τὴν φύσιν τῶν ἀστέρων, παρέχειν* (neben sich haben) *δέ τινα καὶ γεώδη σώματα, συμπεριφερόμενα τούτοις, ἀόρατα.* (Es scheint fast, als hätte der Berichterstatter diese Nachricht selbst erst aus zweiter Hand und gebe sie wieder, ohne sich etwas Bestimmtes dabei denken zu können.) *ἥλων δὲ δίκην καταπεπηγέναι τὰ ἄστρα τῷ κρυσταλλοειδεῖ.* (Das ist also jener unsichtbare erdartige Körper, auf dem die Sterne angeheftet sind. Die Sterne sind die Planeten, denn die Fixsterne sind nicht an einem durchsichtigen Krystallhimmel, sondern an dem undurchsichtigen ehernen letzten und äussersten Himmelsgewölbe befestigt; ἄστρα und ἀστέρες sind also vollkommen gleichbedeutend gebraucht. Daher findet sich denn auch bei Galen., hist. phil. c. 13, dieselbe Angabe von den ἀστέρες berichtet: *Ἀναξιμένης ἥλων* [statt *ἥλιον*] *δικὴν καταπεπῆχθαι τῷ κρυσταλλοειδεῖ* (*τοὺς ἀστέρας.*) Ebenso Plut. de plac. philos. II, ιδ′, dasselbe wie bei Stob. ebenfalls von den ἀστέρες. Aehnlich Origen. philos. c. 7: *εἶναι δὲ καὶ γεώδεις φύσεις ἐν τῷ τόπῳ τῶν ἀστέρων συμφερομένας ἐκείνοις.* Vgl. Galen. hist philos. c. 13: *Ἀναξίμανδρος ὑπὸ τῶν κύκλων καὶ τῶν σφαιρῶν, ἐφ' ὧν ἕκαστος βέβηκε, φέρεσθαι* (*τοὺς ἀστέρας*).

297) Galen. hist. phil. c. 12: *Ἀναξιμένης τὴν περιφορὰν τὴν ἐξωτάτην γηΐνην εἶναι.* Ganz ebenso lautete die Angabe bei Plut. de plac. phil. II, *ια΄*, ehe die neueren Herausgeber das sinnlose *ἐξωτάτω τῆς γῆς* aus Stob. ecl. phys. I, c. 24, p. 500, hineinemendirten, das vielmehr auch dort nach der obigen Lesart bei Galen berichtigt werden muss, da dies der einzige Sinn ist, der im Zusammenhang Statt finden kann.

298) Galen. hist. phil. c. 13: *Ἀναξιμένης ὁμοίως ὑπὸ* (statt des sinnlosen *ἐπὶ*) *τὴν γῆν καὶ περὶ αὐτὴν στρέφεσθαι τοὺς ἀστέρας.* Ganz gleichlautend auch Plut. de placit. philos. II, *ις΄*: *Ἀναξιμένης ὁμοίως ὑπὸ τὴν γῆν καὶ περὶ αὐτὴν στρέφεσθαι τοὺς ἀστέρας.* Dagegen Stob. nach der oben angeführten Stelle (I, c. 25, p. 510) sinnlos fortfährt: *Οὐχ ὑπὸ τὴν γῆν δὲ, ἀλλὰ περὶ αὐτὴν στρέφεσθαι τοὺς ἀστέρας.* Man sieht, dass Stobaeus excerpirend gedankenlos Etwas hinschrieb, was ihm nicht recht klar war. Den Gipfel des Unsinns aber ersteigt die Sache bei Origen. philos. c. 7, indem er, eine Erklärung versuchend, folgende Verballhornung macht: *οὐ κινεῖσθαι δὲ ὑπὸ γῆν τὰ ἄστρα λέγει* (*Ἀναξιμένης*) *καθῶς ἕτεροι ὑπειλήφασιν, ἀλλὰ περὶ γῆν ὡςπερεὶ περὶ τὴν ἡμετέραν κεφαλὴν στρέφεται τὸ πιλίον· κρύπτεσθαί τε τὸν ἥλιον οὐχ ὑπὸ γῆν γενόμενον, ἀλλ' ὑπὸ τῶν τῆς γῆς ὑψηλοτέρων μερῶν σκεπώμενον καὶ διὰ τὴν πλείονα ἡμῶν αὐτοῦ γενομένην ἀπόστασιν*, wobei ältere Dichter-Vorstellungen mit nur halbverdauter Gelehrsamkeit eingemengt werden.

299) Stob. ecl. phys. I, c. 52, p. 796: *Ἀναξιμένης ἀερώδη* (*τὴν ψυχὴν ἀπεφήνατο*) und des Anaximenes eigene Worte in Note 184.

300) Stobaeus eclog. phys. I, c. 21, p. 416: *Ἀναξιμένης φθαρτὸν τὸν κόσμον.* Idem I, pag. 496: *Ἀναξίμανδρος, Ἀναξιμένης, Ἀρχέλαος κ. τ. λ. ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ κατὰ πᾶσαν περιαγωγήν.* Aehnlich Theodoret. gr. aff. cur. IV, 15. p. 48. Im Ganzen dasselbe sagt auch Simplic. phys. 257, b: *Ὅσοι ἀεὶ μέν φασιν εἶναι τὸν κόσμον* (?) *οὐ μὴν τὸν αὐτὸν ἀεί, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον κατά τινας χρόνων περιόδους, ὡς Ἀναξιμένης τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Διογένης.* Die Ewigkeit der Welt kann Anaximenes nicht gelehrt haben.

301) Strab. geogr. l. XIV, c. 1 (Samus), p. 171 (Tauchn.): *Ἐπὶ τούτου* (*Πολυκράτους*) *Πυθαγόραν ἱστοροῦσι φυομένην ἰδόντα τὴν τυραννίδα, ἐκλιπεῖν τὴν πόλιν, καὶ ἀπελθεῖν εἰς Αἴγυπτον καὶ Βαβυλῶνα, φιλομαθίας χάριν· ἐπανιόντα δ' ἐκεῖθεν, ὁρῶντα ἔτι συμμένουσαν τὴν τυραννίδα, πλεύσαντα εἰς Ἰταλίαν, ἐκεῖ διατελέσαι τὸν βίον.*

302) Justin. histor. l. XX, c. 4.

303) Cic. de fin. bon. et malorum l. V, c. 29: Cur ipse Pythagoras et Aegyptum lustravit, et Persarum Magos adiit? etc.

304) Cic. de fin. bon. et mal. l. V, c. 2.

305) Isocrat. Busiris. s. 11: *Ἔχοι δ' ἄν τις πολλὰ καὶ μεγάλα περὶ τῆς ὁσιότητος αὐτῶν* (*τῶν Αἰγυπτίων*) *διελθεῖν, ἣν οὔτε μόνος οὔτε πρῶτος ἐγὼ τυγχάνω καθεωρακώς, ἀλλὰ πολλοὶ καὶ τῶν ὄντων καὶ τῶν προγεγενημένων, ὧν καὶ Πυθαγόρας ὁ Σάμιος εἷς ἐστιν· ὃς ἀφικόμενος εἰς Αἴγυπτον καὶ μαθητὴς ἐκείνων γενόμενος, τήν τε ἄλλην φιλοσοφίαν πρῶτος εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐκόμισε, καὶ περὶ τὰς θυσίας τε καὶ τὰς ἁγιστείας τὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιφανέστερον τῶν ἄλλων ἐσπούδασεν.*

306) Es wird zu besserer Uebersicht dienlich seyn, wenn alle literärischen Nachweisungen in Einer Note vereinigt, und daher zu diesem Behufe die einzelnen Citate mit eigenen Nummern versehen werden.

1) Beckmann de Pythagoreorum reliquiis. Berol. 1844.

2) Die Schriften des Parmenides und Zeno z. B. sind solche Streitschriften.

3) Damastes, Schüler des Hellanikus, schrieb nach Suidas (s. v.) noch vor dem peloponnesischen Kriege ein Buch *περὶ ποιητῶν καὶ σοφιστῶν*, d. h. von den Dichtern und Weisen oder Lehrern, das Wort in seiner bei den älteren Griechen einzig gebrauchten und unverdrehten Bedeutung genommen, nach welcher also auch Pythagoras unter der Zahl dieser *σοφιστῶν* mit inbegriffen war; gibt ihm doch noch Herodot (IV, 95) diesen Namen: *Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ.*

4) *Πυθαγόρης* bei Diog. Laert. IX, 46; ebenso s. 38: *καὶ αὐτοῦ τοῦ Πυθαγόρου μέμνηται, θαυμάζων αὐτὸν ἐν τῷ ὁμωνύμῳ συγγράμματι.*

5) Plat. Phaed. p. 61: *τί δαί, ὦ Κέβης; οὐκ ἀκηκόατε σύ τε καὶ Σιμμίας περὶ τῶν τοιούτων* (*δογμάτων*), *Φιλολάῳ*

συγγεγονότες; . . . . ἀλλὰ μὴν κἀγὼ ἐξ ἀκοῆς περὶ αὐτῶν λέγω (Socrates). Man denkt sich den Sokrates und die Sokratiker gewöhnlich viel zu ungelehrt; sehr mit Unrecht, denn auch Antisthenes schrieb schon gleich Damastes und Jon eine Schrift über die ältere Philosophie: περὶ τῶν σοφιστῶν (Diogen. Laert. VI, 16).

6) Diogen. Laert. VIII, 8: Ἴων δὲ ὁ Χῖος ἐν τοῖς τριαγμοῖς φησὶν αὐτὸν (Πυθαγόραν) ἕνια ποιήσαντα (Einiges dichtend, also Gedichte) ἀνενεγκεῖν εἰς Ὀρφέα; idem I, s. 120:

Ἴων δ' ὁ Χῖος περὶ αὐτοῦ (τοῦ Φερεκύδου) φησίν·
Ὡς ὁ μὲν ἠρρέη τε κεκασμένος ἠδὲ καὶ αἰδοῖ,
Καὶ φθίμενος ψυχῇ τερπνὸν ἔχει βίοτον.
Εἴπερ Πυθαγόρης ἐτίμως ὁ σοφὸς περὶ πάντων
Ἀνθρώπων γνώμας εἰδε καὶ ἐξέμαθεν.

7) Euseb. pr. ev. X, 3, d: Ἄνδρωνος γὰρ ἐν τῷ Τρίποδι περὶ Πυθαγόρου τοῦ φιλοσόφου τὰ περὶ τὰς προρρήσεις ἱστορηκότος, etc. Andron war ein Ephesier, Pythagoras war also sein Landsmann; den Namen Tripus hatte die Schrift offenbar von jenem Dreifusse, der, als „dem Weisesten" bestimmt und dem Thales zugeschickt, die Benennung der sieben Weisen veranlasste; denn die Schrift handelte hauptsächlich von den sieben Weisen; sie war also eine der ältesten zur Geschichte der Philosophie.

8) Clemens Alex. Strom. I, p. 300; Theodoret. cur. gr. aff. p. 7, 42.

9) z. B. Cratinus, Mnesimachus und Aristophon bei Diog. Laert. s. 37 sq.

10) Nach Suidas s. v. Ἀναξίμανδρος schrieb er eine συμβόλων Πυθαγορείων ἐξήγησιν.

11) Diog. Laert. V, 25: περὶ τῶν Πυθαγορείων. ibid.: πρὸς τοὺς Πυθαγορείους. Jambl. V. Pyth. s. 31: Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς περὶ τῆς Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας. Simpl. de coel. p. 505, 24: ἐν τῷ περὶ τῶν Πυθαγορικῶν. Diogen. Laert. VIII, s. 34: ἐν τῷ περὶ τῶν Κυάμων. — Diogen. Laert. V, s. 25: Πρὸς τὰ Ἱλιμαίωνος. — Diog. Laert. l. l.: Περὶ τῆς Ἀρχύτου φιλοσοφίας α', β', γ'; ibid.: τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων α'.

12) Diog. Laert. V, s. 86: Ἀλλὰ καὶ τῶν Πυθαγορείων διήκουσε. Ibid. s. 87, wird unter seinen zahlreichen Schriften auch eine περὶ Πυθαγορείων aufgeführt; in seiner Schrift περὶ ἄπνου, d. h. die im Alterthume berühmte Kur einer Scheintodten durch Empedokles, gibt Heraklides die aus Cicero bekannte Unterredung des Pythagoras mit Leon, dem Tyrannen von Phlius. Diogenes Laertius selbst nennt V, 86, seine Schriften συγγράμματα κάλλιστά τε καὶ ἄριστα; minder günstig aber urtheilt Timäus, der bekannte sicilische Geschichtschreiber: Diogen. Laert. VIII, 72: Ἀλλὰ διὰ παντός ἐστιν Ἡρακλείδης τοιοῦτος παραδοξολόγος, und Cicero de nat. Deor. I, s. 34, sagt, jedoch aus dem Munde eines Gegners der platonischen Schule, eines Epikuräers: Ex eadem Platonis schola Ponticus Heraclides puerilibus fabulis refersit libros, et (Deum) tum mundum, tum mentem divinam esse putat etc. Der Vorwurf der pueriles fabulae geht also dem Zusammenhang gemäss auch auf die Lehrsätze; es sind daher beide ungünstigen Urtheile nur cum grano salis anzunehmen.

13) Plutarch non posse suav. vivi sec. Epic. c. 10: βίους ἀνδρῶν Ἀριστόξενος ἔγραψεν. Von diesem Werke machten also die Biographien des Pythagoras und der Pythagoreer einen Theil aus: Diog. Laert. I, s. 118: Ἀριστόξενος ἐν τῷ περὶ Πυθαγόρου καὶ τῶν γνωρίμων αὐτοῦ. Porphyr. V. P. s. 59: Ἀριστόξενος ἐν τῷ περὶ τοῦ Πυθαγόρου βίου; aus des Aristoxenus Sammlung Πυθαγορικῶν ἀποφάσεων gibt Stobaeus in seinem Florilegium mehrfache Auszüge. Des Archytas Lebensbeschreibung citirt Athen. XII, c. 64: Ἀριστόξενος ὁ μουσικὸς ἐν τῷ Ἀρχύτα βίῳ; ebenso Diog. Laert. VIII, c. 4, s. 79 sq. Des Xenophilus Leben citirt Valer. Maxim. VIII, c. 13 extr. 3. In der Schrift περὶ ἀριθμητικῆς (bei Stob. in den eclog. I, 1, 6) gab Aristoxenus eine Darstellung der pythagoreischen Zahlenlehre.

14) Diog. Laert. III, s. 40: Δικαίαρχος ἐν πρώτῳ περὶ βίων. Aus diesem biographischen Werke sind also die Nachrichten über Homer, die sieben Weisen, Alkäus, Euripides, Plato etc., welche die Alten aus Dikäarch citiren. Eben daher sind also auch die Nachrichten über Pythagoras, welche Plutarch Sympos. VIII, 2; Gell. IV, c. 11, s. 14; Diogen. Laert. VIII,

s. 40; Porphyr. V. P. s. 18 aus Dikäarch citiren. Die ausführlichen Reden bei Jambl. V. P. s. 37—57 sind also auch aus derselben Schrift des Dikäarch, da sie nur die weitere Ausführung der bei Porphyr. s. 18 kurz erwähnten Nachricht sind.

15) Athen. XV, s. 62: *Κλέαρχος ὁ Σολεὺς οὐδενὸς ὢν δεύτερος τῶν τοῦ σοφοῦ Ἀριστοτέλους μαθητῶν*; und derselbe VIII, 7, citirt: *Κλέαρχος ἐν τοῖς περὶ βίων*. Auch diese bildeten eine grössere Schrift, denn XII, 12, citirt Athenäus das 8. Buch derselben. Unter ihnen war auch eine Lebensbeschreibung des Pythagoras, da Gellius IV, c. 11, s. 14, neben Dikäarch auch den Klearch als Gewährsmänner für die bekannte Erzählung von den Palingenesien des Pythagoras anführt.

16) Des Theophrast *ἀστρολογικῆς ἱστορίας δ'* und seiner *ἀριθμητικῶν ἱστοριῶν α'* führt Diogen. Laert. V, s. 50, im Verzeichniss der Theophrastischen Schriften an; seiner *ἱστορικῶν γεωμετρικῶν δ'* ibid. s. 48; seiner *φυσικῶν δοξῶν ις'* Proclus de aetern. mund. VI, 8, offenbar also dieselbe Schrift, wie die bei Diog. V, s. 46 aufgeführten *περὶ φυσικῶν ιή*. Daneben führt Diog. ibid. auch noch *περὶ φυσικῶν ἱστοριῶν ι'* und *περὶ φυσικῶν ἐπιτομῆς β'* an. Von Eudemus citirt Diog. Laert. I, s. 23: *Εὔδημος ἐν τῇ περὶ τῶν ἀστρολογουμένων ἱστορίᾳ*, bei Gelegenheit der Thaletischen Sonnenfinsterniss; für dieselbe Nachricht citirt Proclus comment. in Eucl. zu l. I, prop. 4: *Εὔδημος ἐν ταῖς γεωμετρικαῖς ἱστορίαις*; dieselbe Geschichte der Geometrie Simplic. comment. in phys. I, comment. 12. Die *Φυσικὰ* des Eudemus citirt Simplicius ebenfalls in derselben Schrift I, comm. 26, und öfters.

17) Athen. X, 4: *Λύκων ὁ Ἰασεὺς ἐν τῷ περὶ Πυθαγόρου*. cf. Jons. hist. philos. IV, 33.

18) Diog. Laert. VII, s. 4, *Πυθαγορικά*, im Schriftenverzeichniss des Zeno.

19) Porphyr. V. P. s. 1: *Κλεάνθης ἐν τῷ ε' τῶν μυθικῶν Σύρον ἐκ Τύρου τῆς Συρίας (εἶναί φησι Πυθαγόραν)*. Diese *Μυθικά* des Kleanthes citirt auch Athenäus XIII, 572 f.; es ist also keine Verwechslung des Kleanthes mit Neanthes anzunehmen.

20) Heraklides Lembus, Sohn des Sarapion, machte Auszüge aus den Werken des Sotion und Satyrus, aus denen uns noch Notizen über Pythagoras erhalten sind: Diog. Laert. VIII, s. 7: *Φησὶ δὲ Ἡρακλείδης ὁ τοῦ Σαραπίωνος ἐν τῇ Σωτίωνος ἐπιτομῇ γεγράφεναι Πυθαγόραν περὶ τοῦ ὅλου ἐν ἔπεσι* etc. Aus *Ἡρακλείδης ἐν τῇ τῶν Σατύρου βίων ἐπιτομῇ* citirt Diog. VIII, 40, die Nachricht von der Bestattung des Pherekydes durch Pythagoras.

21) Nach Diog. Laert. VIII, s. 8, erzählte *Σωσικράτης ἐν διαδοχαῖς* die bekannte Unterredung des Pythagoras mit Leon von Phlius.

22) Des Hippobotus *φιλοσόφων ἀναγραφή* erwähnt Diog. Laert. I, s. 42, und seine Schrift *περὶ αἱρέσεων* im prooem. s. 19; aus dem einen oder dem andern ist also die bei Diog. VIII, s. 43, ohne genauere Bezeichnung aus Hippobotus entlehnte Notiz über des Pythagoras Sohn Telauges. Des Antilochus Geschichte der Italischen Schule vom Zeitalter des Pythagoras bis zum Tode Epikurs, im Ganzen 312 Jahre umfassend, von der 49. bis zur 127. Olympiade, wird nur bei Clem. Alex. Strom. I, 133, erwähnt: *Ἀντίλοχος, ὁ τοὺς ἱστορας πραγματευσάμενος ἀπὸ τῆς Πυθαγόρου ἡλικίας ἐπὶ τὴν Ἐπικούρου τελευτήν*.

23) *Ἕρμιππον ἐν τοῖς βίοις* citirt Diog. Laert. I, s. 33; II, s 13; V, s. 2; die einzelnen Theile dieses sehr grossen Werkes citirt dann Diogenes unter den einzelnen Namen; z. B. in der Schrift über die Mager, über die sieben Weisen, über Isokrates, über die Schüler des Isokrates, über Aristoteles, über Theophrast. Demgemäss gehört also auch seine Schrift über Pythagoras in wenigstens zwei Büchern bei Diog. Laert. VIII, 10: *Ἕρμιππος ἐν δευτέρῳ περὶ Πυθαγόρου*, ebenfalls zu diesem grossen Werke.

24) *Συναγωγὴ ἡρωίδων, ἤτοι Πυθαγορείων γυναικῶν*, Suidas s. v. *Φιλόχορος*.

25) Die Notiz von der pythagoreischen *κατάβασις εἰς ᾅδου*, also offenbar einem pythagoreischen Gedichte, wird Diog. Laert. VIII, s. 21, auf Hieronymus zurückgeführt. Da ebendaselbst s. 57 auch eine Notiz über die Tragödie des Empedokles aus Hieronymus angeführt wird, so scheint das Werk,

aus dem diese Nachrichten entnommen sind, literar-historischer Art gewesen zu seyn; vielleicht die bei Diog. I, 26, II, 14, erwähnten *τῶν σποράδην ὑπομνημάτων β'*.

26) Das Geschichtswerk des Timaeus, eines Zeitgenossen des Agathokles, war ausgedehnt; bei Athen. VII, 22, wird das 13. Buch citirt, und aus dem 10., *Τίμαιος ἐν δεκάτῃ ἱστοριῶν*, wird bei Diog. Laert. VIII, 11, im Leben des Pythagoras ein Fragment aus einer der von Pythagoras in Kroton gehaltenen Reden angeführt, woraus zu erhellen scheint, dass Timaeus diese Reden wie Dikäarch ausführlich mittheilte. Das Leben des Pythagoras scheint demnach ebenfalls ausführlich von Timaeus dargestellt worden zu seyn; denn es werden auch noch sonst (Diog. Laert. VIII, 10; Porphyr. V. P. s. 4) einzelne Notizen aus demselben überliefert. Eben so ausführlich war das Leben des Empedokles darin berücksichtigt.

27) Neben einem grossen Werke über die Geschichte seiner Zeit schrieb Duris auch „Jahrbücher der Samier", *Σαμίων ὧροι;* so werden sie von Athen. XV, 696 (s. 52) genannt. Ebenso citirt sie auch Porphyr. V. P. s. 3: *Δοῦρις ὁ Σάμιος ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν ὡρῶν*. Bei Diogen. Laert. I, s. 119, im Leben des Pherekydes ist also auch *ἐν τῷ β' τῶν ὡρῶν* zu lesen. Diogenes citirt diese Schrift in den Lebensbeschreibungen des Thales, Pittakus, Bias, Kleobulus, Sokrates. Die aus dem Leben des Pythagoras citirten Notizen sind historisch-antiquarischer Art, auf samische Inschriften und Denkmäler gestützt.

28) *Νεάνθης ὁ Κυζικηνὸς περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν* citirt Stephanus von Byzanz in seinem geographischen Wörterbuch s. v. *Κραστός*. Wenn es also bei Diog. Laert. VIII, s. 72, heisst: *Νεάνθης δ' ὁ Κυζικηνὸς ὁ καὶ περὶ τῶν Πυθαγορικῶν εἰπών*, so scheint dies nur derjenige Theil dieses biographischen Werkes zu seyn, der von Pythagoras und den Pythagoreern handelte. Aus Neanthes sind bei Diog. Laert., Clem. Alexandrinus, Theodoret, Jamblich einige Notizen über Pythagoras und die Pythagoreer erhalten.

29) Diog. Laert. VIII, 3, citirt: *Ἀντιφῶν ἐν τῷ περὶ τῶν ἐν ἀρετῇ πρωτευσάντων*, bei einer Nachricht aus des Pythagoras Aufenthalt in Aegypten. Dieselbe Nachricht findet

sich ausführlicher bei Porphyr. V. P. s. 7, unter dem Citat: *ἐν τῷ περὶ βίου τῶν ἐπ' ἀρετῇ πρωτευσάντων*. Man sieht, dass unter beiden Titeln dieselbe Schrift bezeichnet wird, welche Lebensbeschreibungen enthielt.

30) Porphyr. V. P. s. 7: *Εὔδοξος ἐν τῇ ἑβδόμῃ τῆς γῆς περιόδου*.

31) Diogen. Laert. VIII, s. 36: *Φησὶ δὲ καὶ ὁ Ἀλέξανδρος ἐν ταῖς τῶν φιλοσόφων διαδοχαῖς ἐν τοῖς Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν εὑρηκέναι* etc. Die von Clem. Alexandr. Strom. I, p. 304, citirte Schrift *περὶ Πυθαγόρου συμβόλων* wird wohl nur ein Theil jenes grösseren Diadochenwerkes gewesen seyn.

32) Aus der grossen historischen Encyklopädie in 53 Büchern, welche Konstantinus Porphyrogenitus im 10. Jahrhundert zusammenstellen liess, und aus der sich noch drei Bücher: von Gesandtschaften (*περὶ πρεσβειῶν*), über Tugend und Laster (*περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας*) und von Denksprüchen (*περὶ γνωμῶν*) erhalten haben.

33) Simplic. ad Aristot. Phys. fol. 39, a: *γράφει δὲ περὶ τούτων (τῶν ἀρχῶν Πυθαγορικῶν) ὁ Εὔδωρος τάδε* etc. Der genauere Titel der Schrift ist nicht erhalten, und auch das Zeitalter dieses Eudorus lässt sich nur vermuthungsweise festsetzen; vgl. Jons. de script. hist. phil. III, c. 2, s. 4.

34) Clem. Alex. Strom. I, p. 133, 35: *Δίδυμος ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας* etc. Aus der Schrift *περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν Ἀριστοξενίων τε καὶ Πυθαγορείων* hat Porphyr im Commentar zur Harmonik des Ptolemäus eine Stelle erhalten. Den Androkydes citirt Jamblich V. P. s. 145: *Ἀνδροκύδου ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων* etc. In dieser nämlichen Schrift wird er wohl auch über die „Ephesischen Schriftzeichen" gesprochen haben. Clem. Alex. Strom. l. V, p. 242: *Ἀνδροκύδης γοῦν ὁ Πυθαγορικὸς τὰ Ἐφέσια καλούμενα γράμματα, ἐν πολλοῖς δὴ πολυθρύλλητα ὄντα, συμβόλων φησὶ ἔχειν τάξιν.*

35) Die *ἐκλογὴ φιλοσόφων*, die *στρωματεῖς ἱστορικοί*, die Schrift *περὶ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων καὶ τῶν ἀπ' αὐτῶν* sind ganz verloren gegangen, und die noch erhaltenen placita philosophorum: *περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις*

φυσικῶν δογμάτων sind nur ein Auszug der ächten plutarchischen Schrift gleichen Titels. Aber auch in den andern populären Schriften des Plutarch kommen viele und gute Notizen über Pythagoras und seine Lehre vor.

36) Eine Reihe lucianischer Dialoge sind geradezu gegen die Philosophenschulen gerichtet, wie z. B. der Verkauf der Philosophen, βίων πρᾶσις, in welcher verhältnissmässig Pythagoras noch am besten wegkommt.

37) Δειπνοσοφισταί, die „Essgelehrten". Als Sammlung des literarischen und gelehrten Klatsches aus dem Alterthume hat das Werk auch für die Geschichte der Philosophie einen eigenthümlichen Werth.

38) Porphyr. V. P. s. 10: Διογένους δ' ἐν τοῖς ὑπὲρ Θούλην ἀπίστοις τὰ κατὰ τὸν φιλόσοφον ἀκριβῶς διελθόντος etc. Vgl. Phot. biblioth. cod. 156.

39) Die Darstellung des eigenen skeptischen Systems enthalten die Πυῤῥώνειαι ὑποτυπώσεις; die Angriffe auf die Dogmatiker, die Μαθηματικούς — denn diese Bedeutung hat das Wort — geben die Πρὸς τοὺς μαθηματικοὺς ἀντιῤῥητικοὶ (λόγοι) in 10 Büchern.

40) Galen's Schrift περὶ αἱρέσεων τοῖς εἰσαγομένοις (für die Anfänger).

41) Moderatus schrieb nach Stephan. v. Γάδειρα eine Darstellung des pythagoreischen Systems: Πυθαγορικαὶ σχολαί, in 11 Büchern: Porphyr. V. P., s. 48: Μοδέρατος ὁ ἐκ Γαδείρων πάνυ συνετῶς ἐν ἕνδεκα βιβλίοις συναγαγὼν τὸ ἀρέσκον τοῖς ἀνδράσι (τοῖς Πυθαγορικοῖς). Er wird selbst Pythagoreer genannt: Stob. Ecl. phys. I, 1, s. 8: Ἐκ τῶν Μοδεράτου Πυθαγορείου.

42) Ἀπολλώνιος Τυανεύς. Seine Schrift über Pythagoras citirt Porphyr. V. P. s. 2: Ἀπολλώνιος ἐν τοῖς περὶ Πυθαγόρου. Suidas s. v. Ἀπολλώνιος zählt seine Schriften so auf: Συνέταξε δὲ τοσαῦτα· Τελετὰς ἢ περὶ θυσιῶν, διαθήκην, χρησμούς, ἐπιστολάς, Πυθαγόρου βίον. Bei Jamblich V. P. s. 254 sq., ist ein grösseres Bruchstück aus dieser Lebensbeschreibung.

43) Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως βίος. Erst der viel spätere Hierocles von Alexandrien stellte den Apollonius, nach

Augustin. Epist. V, fol. 16, Christo zur Seite; der Verfasser selbst scheint von einer solchen Nebenabsicht völlig frei zu seyn.

44) Sidon. Apollinar. Epist. l. VIII, 3: Apollonii Pythagorici Vitam, non ut Nicomachus senior e Philostrati, sed ut Tascius Victorianus e Nicomachi schedis exscripsit, quia jusseras, misi; quam, dum parere festino celeriter, ejecit in tumultuarium exemplar turbida et praeceps et opica translatio etc.

45) Der Titel des Werkes wird nicht genannt, denn Porphyr. s. 20 und 59, und Jamblich. s. 251 in fin., welche mehrere grosse Bruchstücke aus demselben anführen, nennen nur den Namen des Verfassers Νικόμαχος. Der Inhalt der Bruchstücke beweist aber, dass es eine Lebensbeschreibung des Pythagoras: βίος Πυθαγόρου, war. Die Vergleichung der Parallelstellen bei Porphyr und Jamblich und die Eigenheiten des Styles lassen aber noch eine grössere Zahl von Bruchstücken als nikomachisch erkennen, bei denen gar kein Verfasser genannt ist; so dass die aus Nikomachus herrührenden Stellen in beiden Werken ziemlich bedeutend sind.

46) Διογένους Λαερτίου φιλόσοφος ἱστορία, ἢ περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα.

47) Πορφυρίου Πυθαγόρου βίος; also eine eigentliche Lebensbeschreibung: Vita Pythagorae; das Buch in seinem jetzigen Zustande ist nicht mehr ganz vollständig, Anfang und Schluss fehlen. Das ursprüngliche Werk des Porphyr umfasste aber auch noch mehrere Bücher, zum wenigsten noch ein zweites, welches wohl die Lehre des Pythagoras abhandelte; s. Jons. de script. hist. phil. III, c. 15, 3. Ausserdem hatte Porphyr. nach Eunap. Vit. Sophist. prooem. auch βίους φιλοσόφων geschrieben, die bis auf Plato inclus. gingen, aber verloren sind.

48) Ἰαμβλίχου Χαλκιδέως περὶ τοῦ Πυθαγορείου βίου: De Vita Pythagorica; also eigentlich ein moralischer Tractat, eine Anleitung zur pythagoreischen Lebensweise, nachgewiesen an dem Leben des Pythagoras und den Einrichtungen, Lehren und der Lebensweise seiner Schule. Fromm erbauliche Zwecke sind also mit der Darstellung des geschichtlichen Stoffes verbunden, und bezeichnen auf eine sehr charakteristische Weise den wissenschaftlichen Geist der neuplatonischen Schule. Der

Titel des Gesammtwerkes, zu welchem dieser Tractat über das pythagoreische Leben das erste Buch bildet, lautet nach einem Pariser Codex: *Ἰαμβλίχου Χαλκιδέως περὶ τῆς Πυθαγορικῆς αἱρέσεως λόγοι. α'. Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου. β'. Προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν. γ'. Περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης* (uber die dogmatische Erkenntniss überhaupt). *δ'. Περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς ἐπιστήμης καὶ περὶ γεωμετρίας καὶ περὶ μουσικῆς τῆς παρὰ Πυθαγορείοις.* Diese vier Bücher sind jedes für sich gedruckt; das dritte, lange Zeit ungedruckt, gab Villoison in seinen Anecdotis graec. heraus. Als sechsten Theil dieses Werkes, welcher unter dem Titel Theologumena citirt wird, betrachten Fabricius u. A. (Biblioth. gr. Vol. V, pag. 639) die gewöhnlich, aber mit Unrecht, dem Nikomachus beigelegten *Θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς*. Diese Annahme hat allerdings grosse Wahrscheinlichkeit; denn die übrigen Theile des Werkes Jamblichs sind nicht so vortrefflich, dass man Anstand nehmen könnte, wie Ast in seiner Ausgabe der Theologumena thut, ihm diese Schrift beizulegen, weil sie so erbärmlich sei.

49) *Ἱεροκλέους ὑπόμνημα εἰς τὰ Χρυσᾶ ἔπη τῶν Πυθαγορείων.*

50) *Ἰωάννου Στοβαίου Ἀνθολόγιον ἐκλογῶν, ἀποφθεγμάτων, ὑποθηκῶν;* nach seiner jetzigen Gestalt in zwei Bücher getrennt: das eine *Ἀνθολόγιον*, Florilegium, auch Sermones genannt, ethischen Inhalts; das andere *Ἐκλογαί*, Eclogae physicae, naturwissenschaftlichen Inhaltes.

51) Insbesondere wichtig sind seine „Teppiche", *Στρωματεῖς. Τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς η'.*

52) Insbesondere die ihm gewöhnlich beigelegten *Φιλοσοφούμενα, ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, von denen früher nur das erste Buch bekannt war, zu denen aber nun in den letzten Jahren auch die übrigen sieben Bücher aufgefunden und 1851 zu Oxford von Emm. Miller herausgegeben wurden. Die Untersuchungen über den eigentlichen Verfasser sind noch nicht abgeschlossen.

53) Insbesondere seine Praeparatio evangelica: *Εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως προπαρασκευή*, in 15 Büchern.

54) Theodoreti Episcopi Cyrensis graecarum affectionum curatio: *Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτική.*

55) Unter den von Suidas aufgezählten Schriften des Syrianus würden uns die „von der Theologie des Orpheus" und „von der Uebereinstimmung des Orpheus, Pythagoras und Plato" zu unsern Untersuchungen am meisten interessiren, aber sie sind verloren gegangen, und wir müssen uns mit den in den neuplatonischen Schriften gelegentlich vorkommenden orphischen Citaten begnügen.

56) Neben seinen philosophischen Schriften ist Proklus vorzüglich durch seinen Commentar zum ersten Buch der euklidischen Elemente: *Εἰς τὸ πρῶτον τῶν Εὐκλείδου στοιχείων*, in zwei Büchern, für die alte pythagoreische Mathematik von Bedeutung, da Er und Jamblich fast die Einzigen sind, welche uns geschichtliche Nachrichten über diesen Theil der pythagoreischen Lehre erhalten haben.

57) Insbesondere seine Schrift de primis principiis: *ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν.*

58) In seinen Commentaren zu des Aristoteles Physik, besonders zum ersten Buche, zu dessen Kategorien und Büchern vom Himmel gibt Simplicius auch für die pythagoreische Lehre werthvolle Notizen.

59) Das Werk des Hesychius selbst: *Πίναξ τῶν ἐν παιδείᾳ ὀνομαστῶν*, ist verloren, und nur noch ein Auszug davon übrig: *Περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων σοφῶν.*

60) Der literarische Theil in des Suidas Wörterbuch ist ein Auszug aus dem verloren gegangenen Werke des Hesychius.

307) Clem. Alex. Strom. I, p. 309: *Ἀντίλοχος ὁ τοὺς ἱστορας πραγματευσάμενος ἀπὸ τῆς Πυθαγόρου ἡλικίας ἐπὶ τὸν Ἐπικούρου τελευτὴν, Γαμηλιῶνος δὲ δεκάτῃ ἱσταμένου γενομένην, ἔτη φέρει τὸ πάντα τριακόσια δώδεκα.* Dass aber die Pythagoreer selbst zur italischen Schule gerechnet werden, ist bekannt: Aristot. metaph. I, 5, 987, a, und c. 7, 988, a, unten. Sext. Empir. adv. mathem. X, 284. Orig. philos. c. 2 init. Die italische Schule reicht von Xenophanes, ihrem Stifter, bis zu Epikur. S. Plutarch, placit. philosoph. I, c. 3.

308) Diog. Laert. VIII, s. 47, und s. 12 und 13. Euseb. chron. I, p. 147. Dieser Sieg war bei den Zeitgenossen um so berühmter, weil der langlockige jugendliche Athlete (daher sein Beiname κομήτης, der Lockige), von den Jünglingen ausgewiesen, unter den Männern kämpfte und siegte; es entstand daher das Sprüchwort: ἐν Σάμῳ κομήτης, um etwas ganz Unerwartetes, Unmöglichscheinendes, aber doch Wahres zu bezeichnen. Dieser Ringer (ὁ κομήτης), ein Sohn des Krates (Diogen. Laert. VIII, 49), und ein späterer Athlete Pythagoras, Sohn des Eratokles, und Pythagoras, Sohn des Mnesarchos, der Philosoph, alle Drei Samier, werden nun in diesen Nahrichten unter einander gemengt, aber schon bei andern Alten von einander geschieden, z. B. bei Diogenes Laertius selber: Diog. Laert. VIII, 13; ebenso bei Hesych. s. v. ἐν Σάμῳ κομήτας· ἔνιοι Πυθαγόραν τὸν σοφόν φασι τὴν πυκτικὴν ἀσκῆσαι, καὶ ἀπ' αὐτοῦ τὴν παροιμίαν λέγεσθαι, ἁμαρτάνοντες. Ebenso bei Jamblich. vit. Pythag. s. 25: ..... ὥστε μόνος Σαμίων συναπῆρε Πυθαγόρᾳ, ὁμώνυμος ὢν αὐτῷ, Ἐρατοκλέους δὲ υἱός. τοῦτον δὴ καὶ τὰ ἀλειπτικὰ συγγράμματα φέρεται, ... οὐ καλῶς εἰς Πυθαγόραν τὸν Μνησάρχου τούτων ἀναφερομένων.

309) Jambl. vit. Pyth. s. 35 in einem Fragmente aus Nicomachus: παρεγένετο μὲν εἰς Ἰταλίαν κατὰ τὴν Ὀλυμπιάδα τὴν δευτέραν ἐπὶ ταῖς ἑξήκοντα, καθ' ἣν Ἐρυξίδας ὁ Χαλκιδεὺς στάδιον ἐνίκησεν.

310) Cicero de re public. l. II, c. 15: Quartum jam annum regnante Lucio Tarquinio Superbo (also im Jahre 430 v. Chr. G.), Sybarim et Crotonem et in eas Italiae partes Pythagoras venisse reperitur. Olympias enim secunda et sexagesima eadem Superbi regni initium et Pythagorae declarat adventum. Ebenso Tuscul. I, 16, 38.

311) S. Clint. fast. hell. pag. 10 und 13 zu Olymp. 61, 4 und 62, 2.

312) Porphyr. Vit. Pyth. s. 9: γεγονότα δ' ἐτῶν τεσσαράκοντα, φησὶν ὁ Ἀριστόξενος, καὶ ὁρῶντα τὴν τοῦ Πολυκράτους τυραννίδα συντονωτέραν οὖσαν, ὥστε καλῶς ἔχειν ἐλευθέρῳ ἀνδρὶ τὴν ἐπιστασίαν τε καὶ δεσποτείαν μὴ ὑπομένειν, οὕτως δὴ τὴν εἰς Ἰταλίαν ἄφιξιν ποιήσασθαι.

313) Jamblich. Vit. Pyth. s. 265: αὐτὸν μὲν γὰρ Πυθαγόραν ἀφηγήσασθαι λέγεται ἐνὸς δέοντος ἔτη τεσσαράκοντα, τὰ πάντα βιώσαντα ἔτη ἐγγὺς τῶν ἑκατόν.

314) Diogen. Laert. l. VIII, s. 44: Ὁ γοῦν Πυθαγόρας, ὡς μὲν Ἡρακλείδης φησὶν ὁ τοῦ Σαραπίωνος, ὀγδοηκοντούτης ἐτελεύτα, κατὰ τὴν ἰδίαν ὑπογραφὴν τῶν ἡλικιῶν.

315) Jamblich. Vit. Pyth. s. 252: Νικόμαχος δὲ τὰ μὲν ἄλλα συνομολογεῖ τούτοις· (der Erzählung vom Kylonischen Aufstande) παρὰ δὲ τὴν ἀποδημίαν τοῦ Πυθαγόρου φησὶ γεγονέναι τὴν ἐπιβουλὴν ταύτην. ὡς γὰρ Φερεκύδην τὸν Σύριον, διδάσκαλον αὐτοῦ γενόμενον, εἰς Δῆλον ἐπορεύθη νοσοκομήσων αὐτὸν περιπετῆ γενόμενον τῷ ἱστορουμένῳ τῆς φθειριάσεως πάθει, καὶ κηδεύσων. Ebenso s. 184 und Porphyr. vit. Pyth. s. 55. Diog. Laert. VIII, 40.

316) Porphyr. vit. Pyth. s. 55 und 56: τοὐντεῦθεν δ' οἱ μὲν φασὶ, τῶν ἑταίρων τοῦ Πυθαγόρου συνηγμένων ἐν τῇ Μίλωνος οἰκίᾳ τοῦ ἀθλητοῦ παρὰ τὴν Πυθαγόρου ἀποδημίαν (ὡς γὰρ Φερεκύδην τὸν Σύριον ..... ἐπεπόρευτο νοσοκομήσων ..... καὶ κηδεύσων) πάντας πανταχῆ ἐνέπρησαν αὐτοῦ τε καὶ κατέλευσαν .... Δικαίαρχος δὲ καὶ οἱ ἀκριβέστεροι καὶ τὸν Πυθαγόραν φασὶ παρεῖναι τῇ ἐπιβουλῇ· Φερεκύδην γὰρ πρὸ τῆς ἐκ Σάμου ἀπάρσεως τελευτῆσαι.

317) Plutarch. de genio Socratis s. XIII: Ἐπεὶ γὰρ ἐξέπεσον αἱ κατὰ πόλεις ἑταιρίαι τῶν Πυθαγορικῶν στάσει κρατηθέντων, τοῖς δ' ἔτι συνεστῶσιν ἐν Μεταποντίῳ συνεδρεύουσιν ἐν οἰκίᾳ πῦρ οἱ Κυλώνειοι περιέηνσαν καὶ διέφθειραν ἐν τούτῳ πάντας, πλὴν Φιλολάου καὶ Λύσιδος, νέων ὄντων ἔτι ῥώμῃ, καὶ κουφότητι διωσαμένων τὸ πῦρ· Φιλόλαος μὲν εἰς Λευκανοὺς φυγὼν ἐκεῖθεν ἐσώθη πρὸς τοὺς ἄλλους φίλους ἤδη πάλιν ἀθροιζομένους καὶ κρατοῦντας τῶν Κυλωνείων· Λύσις δὲ ὅπου γέγονεν ἠγνοεῖτο πολὺν χρόνον· πλήν γε δὴ Γοργίας ὁ Λεοντῖνος ἐκ τῆς Ἑλλάδος ἀναπλέων εἰς Σικελίαν, ἀπήγγειλε τοῖς περὶ Ἄρχεσον βεβαίως, Λύσιδι συγγεγονέναι διατρίβοντι περὶ Θήβας. Aus dem Ueberfall der Pythagoreer in Metapont, und nicht in Kroton, wie durch ungenauere Berichterstatter verwechselnd angegeben wird, rettete sich also Lysis. Dies ist für die Zeitrechnung sehr wichtig, denn es macht einen Unterschied von zwanzig Jahren. Dass nun Lysis Lehrer des Epaminondas geworden, wird mehrfach bezeugt: Jamblich. vit Pyth. s. 250 in fin. (in einem Fragmente des Aristoxenus): Ὁ δὲ Λύσις ἀπῆρεν εἰς τὴν Ἑλλάδα καὶ ἐν Ἀχαίᾳ διέτριβε τῇ Πελοποννησιακῇ· ἔπειτα εἰς Θήβας μετῳκίσατο· οὗπερ ἐγένετο Ἐπαμινώνδας ἀκροατής, καὶ

πατέρα τὸν Λύσιν ἐκάλεσεν· ὧδε καὶ τὸν βίον κατέστρεψεν. Ebenso Porphyr. vit. Pyth. s. 56: *Λύσις ἐν Ἑλλάδι ᾤκησεν, Ἐπαμινώνδᾳ τε συγγέγονεν, οὗ καὶ διδάσκαλος γέγονε.* Vgl. Corn. Nep. Epamin. c. 2.

318) Plutarch. de occult. viv. c. IV (p. 274 ed. Tauchn.)

319) Jamblich. vit. Pyth. (in einem Fragmente aus Apollonius) s. 11: *περὶ ὀκτωκαιδέκατον μάλιστα ἔτος γεγονώς . . . . . πρὸς τὸν Φερεκύδην διεπόρθμευσε, καὶ πρὸς Ἀναξίμανδρον τὸν φυσικὸν καὶ πρὸς Θαλῆν εἰς Μίλητον . . . .* s. 13: *ἐξέπλευσεν εἰς τὴν Σιδόνα (καὶ εἰς τὴν Αἴγυπτον).* s. 19: *Δύο δὴ καὶ εἴκοσιν ἔτη κατὰ τὴν Αἴγυπτον διετέλεσεν . . . . ἕως ὑπὸ τῶν τοῦ Καμβύσου αἰχμαλωτισθεὶς εἰς Βαβυλῶνα ἀνήχθη . . . . . ἄλλα τε δώδεκα συνδιατρίψας ἔτη, εἰς Σάμον ὑπέστρεψε περὶ ἕκτον που καὶ πεντηκοστὸν ἔτος ἤδη γεγονώς.*

320) S. Jamblich. vit. Pyth. s. 265. Vgl. Note 213. Tzetzes chiliad. XI, h. 366 in fin.: *Ἐτῶν ὑπάρχων ἑκατὸν, πλὴν ἔτους ἑνὸς μόνου.*

321) Justin. hist. l. XX, c. 4 in fin.: Pythagoras autem cum annos viginti Crotone egisset, Metapontum migravit ibique decessit.

322) Solin. polyhistor. c. 17, p. 77: In Samo nihil nobilius, quam Pythagoras civis, qui mox offensus fastu tyrannico, relicta domo patria, Bruto consule, qui reges urbe exegit, Italiam advectus est.

323) Cornel. Nepot. Epaminondas c. 2: Philosophiae praeceptorem habuit (Epaminondas) Lysim, Tarentinum, Pythagoreum: cui quidem sic fuit deditus, ut adolescens tristem et severum senem omnibus aequalibus suis in familiaritate anteposuerit. Vergl. oben: *καὶ πατέρα τὸν Λύσιν ἐκάλεσεν.*

324) So gibt Aristoxenus z. B. selbst an, dass er die bekannte Erzählung von dem Freundschaftsbunde der Pythagoreer Phintias und Damon zu Korinth aus dem Munde Dionysius des Jüngeren gehört habe. Jamblich vit. Pyth. s. 233 sq. Ebenso werden seine Nachrichten über die inneren Einrichtungen, die Lebensweise und Aehnliches in der pythagoreischen Schule von den letzten Pythagoreern herrühren, die er selbst persönlich gekannt hatte: Diog. Laert. VIII, s. 46: *Τελευταῖοι γὰρ ἐγένοντο τῶν Πυθαγορείων, οὗς καὶ Ἀριστόξενος εἶδε, Ξενόφιλός τε καὶ Φάντων* etc.

325) Porphyr. V. P. s. 7: *Καὶ ταῦτα μὲν σχεδὸν πολλοὺς ἐπιγινώσκειν διὰ τὸ γεγράφθαι ἐν ὑπομνήμασι.* Jamblich. s. 157: *Περὶ δὲ τῆς σοφίας αὐτοῦ μέγιστόν ἐστι τεκμήριον τὰ γραφέντα ὑπὸ τῶν Πυθαγορείων ὑπομνήματα, ἐχόμενα τῆς ἀληθείας, καὶ στρογγύλα μὲν, ἀρχαιοτρόπου δὲ καὶ παλαιοῦ πίνου ὥσπερ τινὸς ἀχειραπτήτου χροῦ προσπνέοντα.*

326) Porphyr. Vit. P. s. 58: *Ὑπομνήματα κεφαλαιώδη συνταξάμενοι, τά τε τῶν πρεσβυτέρων συγγράμματα καὶ ὧν διεμέμνητο συναγαγόντες, κατέλειπεν ἕκαστος οὗπερ ἐτύγχανε τελευτῶν· ἐπισκήψαντες υἱοῖς ἢ θυγατράσιν ἢ γυναιξὶ, μηδενὶ δοῦναι τῶν ἐκτὸς τῆς οἰκίας· αἱ δὲ μέχρι πολλοῦ χρόνου τοῦτο διετήρησαν, ἐκ διαδοχῆς τὴν αὐτὴν ἐντολὴν διαγγέλλουσαι τοῖς ἀπογόνοις.* Dieselbe Angabe wiederholt Jamblich. Vit. Pyth. s. 253.

327) Diog. Laert. VIII, s. 24: *Φησὶ δὲ καὶ ὁ Ἀλέξανδρος ἐν ταῖς τῶν φιλοσόφων διαδοχαῖς, καὶ ταῦτα εὑρηκέναι ἐν Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν;* und ebenso s. 36: *Καὶ ταῦτα μέν φησιν ὁ Ἀλέξανδρος ἐν τοῖς Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν εὑρηκέναι.*

328) Jamblich. Vit. Pyth. s. 262 (in einer ausführlichen Erzählung des Apollonius): *ὡς ἐν τοῖς τῶν Κροτωνιατῶν ὑπομνήμασιν ἀναγέγραπται.*

329) Clement. Alexandr. Stromat. I, p. 300, D: *Πυθαγόρας μὲν οὖν Μνησάρχου, Σάμιος, ὥς φησιν Ἱππόβοτος· ὡς δὲ Ἀριστόξενος ἐν τῷ Πυθαγόρου βίῳ, καὶ Ἀρίσταρχος, καὶ Θεόπομπος, Τυρρηνὸς ἦν· ὡς δὲ Νεάνθης Σύριος ἢ Τύριος· ὥστε εἶναι κατὰ τοὺς πλείστους τὸν Πυθαγόραν βάρβαρον τὸ γένος.* Ebenso Euseb. praep. ev. l. X, c. 4, p. 470, und Theodoret. gr. aff. cur. I, 24, p. 7. *Τυρρηνός* heisst er nach Diog. Laert. VIII, 1, *ἀπὸ μιᾶς τῶν νήσων, ἃς κατέσχον Ἀθηναῖοι Τυρρηνοὺς ἐκβαλόντες.* Porphyr. V. P. s. 10: *Φησὶ δὲ Μνήσαρχον Τυρρηνὸν ὄντα κατὰ γένος τῶν Λῆμνον, Οὔμβρον καὶ Σκῦρον κατοικησάντων Τυρρηνῶν.* Vergl. Plutarch. Sympos. VIII, c. 2. Oder wie Porphyr. Vit. Pyth. s. 2 genauer angibt: *Λέγει δὲ ὁ Κλεάνθης ἄλλους εἶναι, οἳ τὸν πατέρα αὐτοῦ Τυρρηνὸν ἀποφαίνονται, τῶν τὴν Λῆμνον ἀποικησάντων· ἐντεῦθεν δὲ κατὰ πρᾶξιν εἰς Σάμον ἐλθόντα καταμεῖναι, καὶ ἀστὸν γενέσθαι,* oder wie Porphyr. s. 1 aus demselben Kleanthes berichtet: *σιτοδείας δὲ καταλαβούσης τοὺς Σαμίους, προσπλεύσαντα τὸν Μνήσαρχον*

κατ' ἐμπορίαν μετὰ σίτου τῇ νήσῳ καὶ ἀποδόμενον, τιμηθῆναι πολιτείᾳ. Tyrier oder Syrier wird er genannt, weil er auf einer Handelsreise seines Vaters zu Tyrus, oder nach Andern zu Sidon in Syrien, d. h. in Phönikien geboren wurde. Porphyr. Vit. Pyth. s. 1; Jamblich. Vit. Pyth. c. 2, s. 7.

330) Porphyr. Vit. Pyth. s. 5: *Λύκος δ' ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἱστοριῶν καὶ περὶ τῆς πατρίδος ὡς διαφωνούντων τινῶν μνημονεύει . . . . λέγουσι γὰρ αὐτὸν οἱ μὲν οὖν Σάμιον, οἱ δὲ Φλιάσιον, οἱ δὲ Μεταποντῖνον.* Die Angabe, dass Pythagoras von einem Hippasos stamme, der in Folge der dorischen Unruhen im Peloponnes aus Phlius nach Samos ausgewandert sei, findet sich bei Pausanias II, 13; dieselbe Abstammung, aber mit verschiedenem Namen, Diogen. Laert. VIII, s. 1. Und wie Pythagoras ein Metapontiner genannt werden konnte, erklärt sich daraus, dass Pythagoras seine letzten Lebensjahre in Metapont zubrachte und dort starb.

331) Jamblich. Vit. Pyth. s. 5: *Φασὶ τοίνυν Μνήσαρχον καὶ Πυθαΐδα, τοὺς Πυθαγόραν γεννήσαντας, ἐκ ταύτης εἶναι τῆς οἰκίας καὶ τῆς συγγενείας τῆς ἀπ' Ἀγκαίου γεγεννημένης, τοῦ ἀποικίαν στείλαντος.* Porphyr. Vit. Pyth. s. 2: *Ἀπολλώνιος δ' ἐν τοῖς περὶ Πυθαγόρου καὶ μητέρα γράφει Πυθαΐδα ἀπόγονον Ἀγκαίου, τοῦ οἰκιστοῦ τῆς Σάμου.*

332) Pythagoras heisst daher gewöhnlich der Samier, wie z. B. in der oben angeführten Stelle des Isocrates (Busiris s. 11), in derselben Weise, wie Pherekydes der Syrier.

333) Herodot. III, 60: *τρίτον δέ σφι ἐξέργασται νηὸς μέγιστος πάντων νηῶν τῶν ἡμεῖς ἴδμεν.*

334) Herodot. III, 26.

335) Diodor. Sicul. I, 98.

336) Ein Lychnuchos, früher im Museum Nanianum mit der Inschrift: *Πολυκράτες ανεθεκε.* O. Müller, Archäologie der Kunst, p. 69: Franzius elem. epigraph. gr., p. 67: Statua, ad quam inscriptio haec pertinet, unius palmi altitudine, ex aere fusa, priscum Graecorum stylum refert, neque ita dispar est idolis aegyptiacis.

337) Herodot. II, 154.

338) Herodot. II, 181, 182.

339) S. Note 105.

340) Herodot. IV, 95: *Πυθαγόρῃ τῷ Μνησάρχου.* Diogen. Laert. VIII, 6, in einem Fragment des Heraklit: *Πυθαγόρης Μνησάρχου.* Die Form des Namens Mnesarchos steht also, als die richtige, durch alte Gewährsmänner sicher, und die Formen Marmakus (Diog. Laert. VIII, 1) und Demaratus (Justin. XX, 4) beruhen demnach auf unrichtiger Ueberlieferung.

341) Jamblich. Vit. Pyth. s. 9: *βαθεῖα περιουσία;* Porphyr. V. P. s. 10: *βιῶν δ' ἐν ἀφθόνοις.* Diog. Laert. VIII, 1: *Μνήσαρχος δακτυλιόγλυφος.* Tzetz. Chil. XI, h. 366, p. 406: *ὃς Μνήσαρχος ὑπῆρχε τὴν τέχνην μετερχόμενος τὴν δακτυλιογλύφων.* Appul. Florid. II, 15, p. 55: quem (Mnesarchum) comperio inter sellularios artifices, gemmis faberrime sculpendis, laudem magis quam opem quaesisse.

342) Der allbekannte Ring des Polykrates war ein Werk dieses Meisters. Herodot. III, 41.

343) Nach der Angabe des Stoikers Kleanthes bei Porphyr. V. P. s. 1; Jamblich. V. P, c. 2, s. 7; Porphyr. V. P. s. 2; Diog. Laert. VIII, 2.

344) Porphyr. Vit. Pyth. s. 2: *Πλείστος δὲ τοῦ Μνησάρχου εἰς τὴν Ἰταλίαν, συμπλεύσαντα τὸν Πυθαγόραν, νέον ὄντα κομιδῇ.*

345) Athen. l. I, s. 4 med.

346) Jamblich. V. P. s. 9: *Τὸν δὲ παῖδα ποικίλοις παιδεύμασι καὶ ἀξιολογοτάτοις ἐτέτρεφε νῦν μὲν Κρεοφυλίῳ, τὸν δὲ Φερεκύδῃ τῷ Συρίῳ* etc. Der ganze Name ist *Ἑρμόδαμας ὁ Κρεοφύλιος;* Porphyr. V. P. s. 11: *μετὰ τοῦ Ἑρμοδάμαντος μὲν τὸ ὄνομα, Κρεοφυλίου δὲ ἐπικαλουμένου, ὃς ἐλέγετο Κρεοφύλου ἀπόγονος εἶναι, Ὁμήρου ξένον τοῦ ποιητοῦ, (καὶ) ἐγένετο φίλος καὶ διδάσκαλος τῶν ἁπάντων* (sc. *Ἑρμόδαμας Πυθαγόρᾳ*). Die Stellen Porphyr. V. P. s. 1 in fine und s. 15 beziehen sich nicht auf den Jugend-Unterricht des Pythagoras, sondern auf die spätere Zeit seiner Rückkehr in's Vaterland; und die Stelle Diog. Laert. VIII, 2, beruht daher auf einer unrichtigen Verwechslung des Jugend-Unterrichtes mit jenem späteren Zusammenleben nach seiner Rückkehr.

347) Valer. Maxim. VIII, c. 7, s. 2 (extern): Pythagoras derfectissimum opus sapientiae a juventa ingressus, — nihil enim,

quod ad ultimum sui finem perventurum est, non et mature et celeriter incipit, — Aegyptum petiit etc.

348) Jamblich. Vit. Pyth. s. 11: *Ὑποφυομένης δὲ ἄρτι τῆς Πολυκράτους τυραννίδος περὶ ὀκτωκαιδέκατον μάλιστα ἔτος γεγονώς, προορώμενός τε οἷ χωρήσει, καὶ ὡς ἐμπόδιος ἔσται τῇ αὐτοῦ προθέσει καὶ τῇ ἀντὶ πάντων αὐτῷ σπουδαζομένῃ φιλομαθείᾳ, νύκτωρ λαθὼν πάντας, μετὰ τοῦ Ἑρμοδάμαντος μὲν τὸ ὄνομα, Κρεοφυλίου δὲ ἐπικαλουμένου (ὃς ἐλέγετο Κρεοφίλου ἀπόγονος εἶναι, Ὁμήρου ξένου τοῦ ποιητοῦ, [καὶ] ἐγένετο φίλος καὶ διδάσκαλος τῶν ἀπάντων,) μετὰ τοῦτον πρὸς τὸν Φερεκύδην διεπόρθμευσε, καὶ πρὸς Ἀναξίμανδρον τὸν φυσικὸν καὶ πρὸς Θαλῆν εἰς Μίλητον. καὶ παραγενόμενος πρὸς ἕκαστον αὐτῶν ἀνὰ μέρος οὕτως ὡμίλησεν, ὥστε πάντας αὐτὸν ἀγαπᾶν καὶ ποιεῖσθαι τῶν λόγων κοινωνόν.* (Fragment des Apollonius.)

349) Diog. Laert. VIII, 2: *Συστῆναι δὲ εἰς Λέσβον ἐλθόντα Φερεκύδῃ, ὑπὸ Ζωΐλον τοῦ θείου*, und etwas weiter: *ἤκουσε μὲν, καθὰ προείρηται, Φερεκύδου τοῦ Συρίου.*

350) Pherekydes wird im Alterthum allgemein des Pythagoras Lehrer genannt: Cic. de divin. I, 50, s. 112: Pherecydes ille Pythagorae magister. Porphyr. Vit. Pyth. s. 55: *(Πυθαγόρας) ὡς Φερεκύδην τὸν Σύριον, αὐτοῦ διδάσκαλον γενόμενον, εἰς Δῆλον ἐπεπόρευτο* (aus einem Fragmente des Aristoxenus). Diodor. Sicul. Excerpt. pag. 554: *Πυθαγόρας πυθόμενος τὸν Φερεκύδην, τὸν ἐπιστάτην αὐτοῦ γεγενημένον, ἐν Δήλῳ νοσεῖν* etc.

351) Siehe die Note 348. Porphyr. Vit. Pyth. s. 2 in Uebereinstimmung mit Jamblich ebenfalls aus Apollonius: *Διακοῦσαι δὲ (Πυθαγόραν) οὐ μόνον Φερεκύδου καὶ Ἑρμοδάμαντος, ἀλλὰ καὶ Ἀναξιμάνδρου, φησὶν οὗτος (ὁ Ἀπολλώνιος).* Ebenso Porph. 11, 15.

352) Appul. in Floridis II, 15: Fertur (Pythagoras) et penes Anaximandrum Milesium naturabilia commentatus.

353) Jamblich. Vit. Pythag. s. 12 (Fortsetzung des früheren Fragmentes aus Apollonius): *Καὶ δὴ καὶ ὁ Θαλῆς ἅσμενος αὐτὸν προσήκατο, καὶ θαυμάσας τὴν πρὸς ἄλλους νέους παραλλαγήν, ὅτι μείζων τε καὶ ὑπερβεβηκυῖα ἦν τὴν προφοιτήσασαν ἤδη δόξαν, μεταδούς τε ὅσον ἠδύνατο μαθημάτων, τὸ γῆράς τε τὸ ἑαυτοῦ αἰτιασάμενος καὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀσθένειαν, προετρέψατο εἰς Αἴγυπτον διαπλεῦσαι, καὶ τοῖς ἐν Μέμφιδι καὶ Διοσπόλει μάλιστα συμβαλεῖν ἱερεῦσι. παρὰ γὰρ ἐκείνων καὶ ἑαυτὸν ἐφωδιάσθαι ταῦτα, δι' ἃ σοφὸς παρὰ τοῖς πολλοῖς νομίζεται· οὐ μὴν τοσούτων γε προτερημάτων οὔτε φυσικῶς οὔτε ὑπ' ἀσκήσεως ἐπιτετυχηκέναι ἑαυτὸν ἔλεγεν, ὅσων τὸν Πυθαγόραν καθορᾶν· ὥστε ἐκ παντὸς εὐηγγελίζετο, εἰ τοῖς δηλουμένοις ἱερεῦσι συγγένοιτο, θειότατον αὐτὸν καὶ σοφώτατον ὑπὲρ ἅπαντας ἔσεσθαι ἀνθρώπους.*

354) Jamblich. Vit. Pyth. s. 13 (aus dem Fragmente des Apollonius): *Ἐξέπλευσεν εἰς τὴν Σιδόνα, φύσει τε αὐτοῦ πατρίδα πεπεισμένος εἶναι, καὶ καλῶς οἰόμενος ἐκεῖθεν αὐτῷ ῥᾴονα τὴν εἰς Αἴγυπτον ἔσεσθαι διάβασιν.*

355) Herodot. II, 161. Diodor. Sicul. III, 68.

356) Menander bei Joseph. c. Apion. I, 21.

357) Jamblich. Vit. Pyth. s. 14 (Fragment des Apollonius): *Ἐνταῦθα δὲ συνέβαλε τοῖς Μώχου τοῦ φυσιολόγου προφήταις ἀπογόνοις.*

358) Vgl. I. Thl. p. 276 und Note 377, wo Sanchuniathon und Mochos unter den phönikischen Geschichtschreibern (*τὰ φοινικικὰ γεγραφόσι*) aufgezählt werden. Ebenso bei Joseph. antiquitt. I, c. 3 (wiederholt bei Syncell. p. 43, und Cedren. p. 11): *Μῶχος τε καὶ Ἑστιαῖος καὶ πρὸς αὐτοῖς ὁ Αἰγύπτιος Ἱερώνυμος, οἱ τὰ Φοινικικὰ συνταξάμενοι* etc. Als phönikischer Schriftsteller überhaupt wird Mochos von Tatian genannt (Orat. ad Graecos p. 171): *Γεγόνασιν παρ' αὐτοῖς (τοῖς Φοίνιξιν) τρεῖς ἄνδρες Θεόδοτος, Ὑψικράτης, Μῶχος· τούτων τὰς βίβλους εἰς Ἑλληνίδα κατέταξεν φωνὴν Λαῖτος, ὁ καὶ τοὺς βίους τῶν φιλοσόφων ἐπ' ἀκριβὲς πραγματευσάμενος.* (Diese Stelle Tatians citirt auch Euseb. praep. ev. X, c. 11, pag. 493.) Die *Φοινικικά* des *Λαῖτος*, Laetus, citirt auch Clemens Alex. Strom. I, p. 321.

359) Strabo XVI, p. 1098, C: *Εἰ δὲ δεῖ Ποσειδωνίῳ πιστεῦσαι, καὶ τὸ περὶ τῶν ἀτόμων δόγμα παλαιόν ἐστιν ἀνδρὸς Σιδονίου Μόσχου πρὸ τῶν Τρωϊκῶν χρόνων γεγονότος.* Sext. Empir. adv. mathem IX, 363: *Δημόκριτος δὲ καὶ Ἐπίκουρος ἀτόμους· εἰ μή τι ἀρχαιοτέραν τάύτην θετέον τὴν δόξαν, καὶ ὡς ἔλεγεν ὁ στωϊκὸς Ποσειδώνιος ἀπὸ Μώχου τινὸς ἀνδρὸς Φοίνικος καταγομένην.*

360) Jamblich. Vit. Pyth. s. 14 (Fragment des Apollonius): (Συνέβαλε) καὶ τοῖς ἄλλοις Φοινικικοῖς ἱεροφάνταις, καὶ πάσας τελεσθεὶς τελετὰς ἔν τε Βύβλῳ καὶ Τύρῳ καὶ κατὰ πολλὰ τῆς Συρίας μέρη ἐξαιρέτως ἱερουργουμένας.

361) Jamblich. Vit. Pyth. s. 14 (Fragment des Apollonius): Καὶ οὐχὶ δεισιδαιμονίας ἕνεκα τὸ τοιοῦτον ὑπομείνας, ὡς ἄν τις ἁπλῶς ὑπολάβοι· πολὺ δὲ μᾶλλον ἔρωτι καὶ ὀρέξει θεωρίας καὶ εὐλαβείᾳ τοῦ μή τι αὐτὸν τῶν ἀξιομαθήτων διαλάθῃ ἐν θεῶν ἀποῤῥήτοις ἢ τελεταῖς φυλαττομένων, προμαθών τε ὅτι ἄποικα τρόπον τινὰ καὶ ἀπόγονα τῶν ἐν Αἰγύπτῳ ἱερῶν τὰ αὐτόθι ὑπάρχει, ἐκ τούτου τε ἐλπίσας καλλιόνων καὶ θειοτέρων καὶ ἀκραιφνῶν μεθέξειν μυημάτων ἐν τῇ Αἰγύπτῳ.

362) Tacit. histor. II, c. 78. Sueton. Vespas. c. 5 in fine.

363) Jamblich. Vit. Pyth. s. 14: Διεπορθμεύθη ὑπὸ τινῶν Αἰγυπτίων πορθμέων καιριώτατα προσορμισάντων τοῖς ὑπὸ Κάρμηλον τὸ Φοινικικὸν ὄρος αἰγιαλοῖς· ἔνθα ἐμόιαζε τὰ πολλὰ ὁ Πυθαγόρας κατὰ τὸ ἱερόν· οἵπερ ἄσμενοι ἐξεδέξαιτο αὐτόν, τήν τε ὥραν αὐτοῦ κερδῆσαι καὶ εἰ ἀποδοῖντο τὴν πολυτιμίαν προειδόμενοι. (s. 15.) Ἐπεὶ μέντοι, κατὰ τὸν πλοῦν ἐγκρατῶς αὐτοῦ καὶ σεμνῶς, ἀκολούθως τε τῇ συντρόφῳ ἐπιτηδεύσει διατάττοντος, — ἐφ' ἑνὸς τε καὶ τοῦ αὐτοῦ σχήματος διέμεινε δύο νύκτας καὶ τρεῖς ἡμέρας (s. 16 init.), — ἄμεινον περὶ αὐτοῦ διατεθέντες · · · · (sect. 16), τόν τε πρόσλοιπον εὐφημότατον πλοῦν διεξήνυσαν, καὶ σεμνοτέροις ἢπερ εἰώθεσαν ὀνόμασί τε καὶ πράγμασιν ἐχρήσαντο πρός τε ἀλλήλους καὶ πρὸς αὐτὸν, μέχρι τῆς εὐτυχεστάτης συμβάσης αὐτοῖς παρόδου καὶ ἀκυμάντου εἰς τὴν Αἰγυπτίαν ᾐόνα τοῦ σκάφους προσοχῆς.

364) Herodot. II, 179.

365) Herodot. II, 36, 37. Vgl. Thl. I, Note 264.

366) Herodot. II, 41.

367) S. Thl. I, p. 113 sq. Ueber den ägyptischen Volksunterricht s. die Noten 52 und 53.

368) Herodot. II, 178.

369) Porphyr. Vit. Pyth. s. 6, p. 14: Ἀντιφῶν δ' ἐν τῷ περὶ τοῦ βίου τῶν ἐπ' ἀρετῇ πρωτευσάντων, καὶ τὴν καρτερίαν αὐτοῦ τὴν ἐν Αἰγύπτῳ διηγεῖται λέγων· a) τὸν Πυθαγόραν ἀποδεξάμενον

τῶν Αἰγυπτίων ἱερέων τὴν ἀγωγὴν, σπουδάσαντά τε μετασχεῖν ταύτης, b) δεηθῆναι Πολυκράτους τοῦ τυράννου γράψαι πρὸς Ἄμασιν τὸν βασιλέα τῆς Αἰγύπτου, φίλον ὄντα καὶ ξένον, ἵνα κοινωνήσῃ τῆς τῶν προειρημένων (ἱερέων) παιδείας· c) ἀφικόμενον δὲ πρὸς Ἄμασιν, λαβεῖν γράμματα πρὸς τοὺς ἱερέας· d) καὶ συμμίξαντα τοῖς Ἡλιουπολίταις, ἐκπεμφθῆναι μὲν εἰς Μέμφιν, ὡς πρὸς πρεσβυτέρους· τῇ δ' ἀληθείᾳ σκηπτομένων τῶν Ἡλιουπολιτῶν τὰ τοιαῦτα· e) ἐκ δὲ Μέμφεως κατὰ τὴν ὁμοίαν σκῆψιν πρὸς Διοσπολίτας ἐλθεῖν· f) τῶν δ' οὐ δυναμένων προίσχεσθαι αἰτίας, διὰ τὸ δέος τοῦ βασιλέως, νομισάντων δὲ ἐν τῷ μεγέθει τῆς κακοπαθείας ἀποστήσειν αὐτὸν τῆς ἐπιβολῆς, προστάγματα σκληρὰ καὶ κεχωρισμένα τῆς Ἑλληνικῆς ἀγωγῆς κελεῦσαι ἱπομεῖναι αὐτόν· g) τὸν δὲ ταυτα ἐκτελέσαντα προθύμως, οὕτως θαυμασθῆναι, h) ὡς ἐξουσίαν λαβεῖν θύειν τοῖς θεοῖς καὶ προσιέναι ταῖς τούτων ἐπιμελείαις· ὅπερ ἐπ' ἄλλον ξένον γεγονὸς οὐχ εὑρίσκεται. — Der Chronologie gemäss war also Pythagoras unter der Regierung des Amasis in Aegypten. Plinius (hist. nat. XXXVI, c. 14, s. 5) nennt dagegen einen anscheinend ganz verschiedenen Namen: Semneserteus. Dies klärt sich ganz einfach so auf, dass dies einer der Titel ist, mit welchen die in Hieroglyphen geschriebenen Königsnamen auf den ägyptischen Denkmälern immer begleitet sind. So heisst Amasis in noch erhaltenen Hieroglyphen-Inschriften bei Rosellini: Re-en-tme, Sol justitiae, oder Semne tme to, Constituens, stabiliens justitiam mundi, d. h. natürlich Aegypti. Mit diesem Titel ist nun der befremdende Königsname des Plinius, bei ihm ebenfalls aus der Hieroglyphen-Inschrift eines Obelisken herrührend, nicht blos analog, sondern völlig identisch; er lautet im Aegyptischen Sylbe für Sylbe: Semne-ser-to, Semen-ser-to, oder mit eingefügtem Artikel: Semen-pser-to, Constituens ordinem mundi (i. e. Aegypti). Semne-tme-to und Semne-ser-to sind beides offenbar Titel, welche dem Amasis bei seiner Thronbesteigung als dem Beendiger der Soldaten-Empörung gegen den Apries, aus welcher Amasis hervorging, von der schmeichlerischen Priesterschaft beigelegt wurden.

370) Diog. Laert. VIII, 3: Ἐγένετο οὖν ἐν Αἰγύπτῳ, ὁπήνικα καὶ Πολυκράτης αὐτὸν Ἀμάσιδι συνέστησε δι' ἐπιστολῆς.

371) Diodor. Sicul. I, 75.

372) Strabo l. XVII, p. 427, ed. Tauchn.

373) Strabo l. XVII, p. 446, ed. Tauchn.

374) Strabo XVII, p. 463, ed. Tauchn.: *Λέγονται δὲ καὶ ἀστρονόμοι καὶ φιλόσοφοι μάλιστα οἱ ἐνταῦθα ἱερεῖς.*

375) Strabo XVII, p. 426: *Ἔστι δ' ἱερὰ πλείω, καὶ τούτων δὲ τὰ πολλὰ ἠκρωτηρίασε Καμβύσης.*

376) Herodot. II, 37: *Τά τε αἰδοῖα περιτάμνονται καθαριότητος εἵνεκεν, προτιμῶντες καθαροὶ εἶναι ἢ εὐπρεπέστεροι.*

377) Herodot. II, 104.

378) Clem. Alex. Stromat. I, c. 15, p. 354: *Θαλῆς καὶ τοῖς Αἰγυπτίων προφήταις συμβεβληκέναι εἴρηται· καθάπερ καὶ ὁ Πυθαγόρας αὐτοῖς γε τούτοις· δι' οὓς καὶ περιετέμετο, ἵνα δὴ καὶ εἰς τὰ ἄδυτα κατελθὼν τὴν μυστικὴν παρ' Αἰγυπτίων ἐκμάθοι φιλοσοφίαν.* Theodoret. Therap I, p. 467: *Φασὶ δὲ τὸν Πυθαγόραν καὶ περιτομῆς ἀνασχέσθαι, τοῦτο παρ' Αἰγυπτίων μεμαθηκότα.*

379) Clem. Alex. Stromat. I, c. 15, p. 356: *Ἱστορεῖται δὲ Πυθαγόρας μὲν Σώγχιδι τῷ Αἰγυπτίῳ ἀρχιπροφήτῃ μαθητεῦσαι.* Nach Plutarch (de Isid. et Osir. c. 10) hatte er auch den Oenupheus von Heliopolis zum Lehrer: *μαρτυροῦσι δὲ καὶ τῶν Ἑλλήνων σοφώτατοι, Σόλων, Θαλῆς, Πλάτων, Εὔδοξος, Πυθαγόρας, εἰς Αἴγυπτον ἀφικόμενοι, καὶ συγγενόμενοι τοῖς ἱερεῦσιν. Εὔδοξον μὲν οὖν Χονούφεώς φασι Μεμφίτου διακοῦσαι· Σόλωνα δὲ Σόγχιτος Σαΐτου· Πυθαγόραν δὲ Οἰνούφεως Ἡλιουπολίτου.* Vielleicht findet aber hier eine Namens-Verwechslung Statt, denn der *Σόγχις* des Plutarch und der *Σώγχις* des Clemens scheinen identisch zu seyn.

380) Porphyr. Vit. Pyth. s. 12, p. 24 (aus einem Fragmente des Diogenes *ἐν τοῖς ὑπὲρ Θούλην ἀπίστοις*): *Καὶ ἐν Αἰγύπτῳ μὲν τοῖς ἱερεῦσι συνῆν καὶ τὴν σοφίαν ἐξέμαθε, καὶ τὴν Αἰγυπτίων φωνήν· γραμμάτων δὲ τρισσὰς διαφορὰς, ἐπιστολογραφικῶν τε, καὶ ἱερογλυφικῶν, καὶ συμβολικῶν, τῶν μὲν κοινολογουμένων κατὰ μίμησιν, τῶν δὲ ἀλληγορουμένων κατά τινας αἰνιγμούς.* Ebenso Antiphon bei Diog. Laert. VIII, s. 3.

381) Clem. Alex. Stromat. l. V, c. 4, p. 657. Diodor. Sic. III, cap. 3.

382 a) Valer. Maxim. VIII, c. 7, s. 2 (extern.); Diodor. I, 81, 46, 31, 50; Herodot. II, 82; Diodor. I, 98; Jamblich. V. P. c. 4, s. 18 und 19.

382 b) Jamblich. V. Pyth. c. 4, s. 18. Diog. Laert. VIII, s. 2.

383) Diodor. I, 98; cf. Argonaut. v. 43.

384) Jamblich. Vit. Pyth. c. 4, s. 19 (aus dem Apollonius): *Λύο δὴ καὶ εἴκοσιν ἔτη κατὰ τὴν Αἴγυπτον ἐν τοῖς ἀδύτοις διετέλεσεν ἀστρολογῶν καὶ γεωμετρῶν, καὶ μυούμενος οὐκ ἐξ ἐπιδρομῆς, οὐδ' ὡς ἔτυχε, πάσας θεῶν τελετάς, ἕως ὑπὸ τῶν τοῦ Καμβύσου αἰχμαλωτισθεὶς εἰς Βαβυλῶνα ἀνήχθη.* Theologumena Arithmet. p. 41: *Ὑπὸ Καμβύσου γοῦν ἱστορεῖται Αἴγυπτον ἑλόντος συνηχμαλωτίσθαι, ἐκεῖ συνδιατρίβων τοῖς ἱερεῦσι, καὶ εἰς Βαβυλῶνα μετελθὼν τὰς βαρβαρικὰς τελετὰς μυηθῆναι, ὅτε Καμβύσης τῇ Πολυκράτους μέχρι τυραννίδι συνεχρόνει, ἣν φεύγων εἰς Αἴγυπτον μετῆλθε Πυθαγόρας.*

385) Ctesias, ed. Bähr c. 9.

386) Jamblich. Vit. Pyth. c. 4, s. 19 in fine (s. Note 284).

387) Porphyr. Vit. Pyth. s. 11 und 12 (aus Diogenes *ἐν τοῖς ὑπὲρ Θούλην ἀπίστοις*): *ἀφίκετο δὲ ὁ Πυθαγόρας καὶ πρὸς Ἄραβας · · · · ἔν τε Ἀραβίᾳ τῷ βασιλεῖ συνῆν.*

388) Herodot. III, 94; 38, 97, 101. Lassen, indische Alterthumskunde I, 389.

389) אֶרֶץ סִינִים, Jesaias 49, 12; Gesen. thesaur. II, p. 948. Gesen. Commentar über den Jesaias, 2. Th., p. 131.

390) Plin. hist. natur. VII, 57.

391) Strabo XVI, c. 1. (T. III, p. 337 ed. Tauchn.)

392) Plin. hist. nat. VI, 30.

393) Strabo l. l.

394) Diodor. Sicul. biblioth. I, 95.

395) S. den vorhergehenden 1. Theil, Note 575.

396) Euseb. praep. ev. X, 4, p. 471: *Ἐπῆλθε Βαβυλῶνα τοῖς τε μάγοις · · · · μαθητευόμενος.* Clem. Alexandr. Stromat. I, p. 355: *Χαλδαίων δὲ καὶ Μάγων τοῖς ἀρίστοις συνεγένετο.* Jamblich. Vit. Pyth. s. 19: *εἰς Βαβυλῶνα ἀνήχθη, κἀκεῖ τοῖς Μάγοις ἀσμένοις ἄσμενος συνδιέτριψε.* Cicer. de finib. V, 29: Ipse Pythagoras

et Aegyptum lustravit et Persarum Magos adiit. Valer. Maxim. VIII, 7, extern. 2: Inde ad Persas profectus Magorum exactissimae prudentiae se formandum tradidit. Appul. Florid. II, 15: Sunt, qui Pythagoram ajant doctores habuisse Persarum Magos.

397) Porphyr. Vit. Pyth. s. 12 (aus Diogenes *ἐν τοῖς ὑπὲρ Θούλην ἀπίστοις*): *Ἔν τε Βαβυλῶνι τοῖς τ' ἄλλοις Χαλδαίοις συνεγένετο, καὶ πρὸς Ζάβρατον ἀφίκετο, παρ' οὗ καὶ ἐκαθάρθη τὰ τοῦ προτέρου βίου λύματα, καὶ ἐδιδάχθη ἀφ' οὗ ἁγνεύειν προσήκει τοὺς σπουδαίους· τόν τε περὶ φύσεως λόγον ἤκουσε, καὶ τίνες αἱ τῶν ὅλων ἀρχαί. ἐκ γὰρ τῆς περὶ ταῦτα τὰ ἔθνη πλάνης ὁ Πυθαγόρας τὸ πλεῖστον τῆς σοφίας ἐνεπορεύσατο.* Clem. Alexandr. Stromat. I, p. 357: *Ἀλέξανδρος δὲ* (Alexander Polyhistor) *ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων Ζωράτῳ τῷ Ἀσσυρίῳ μαθητεῦσαι ἱστορεῖ τὸν Πυθαγόραν.* (Huetius: „pro eo, quod legi debet *Ζαράτῳ*, perperam „legitur *Ναζαράτῳ*, de vitiosa iteratione postremae litterae praece„dentis. Zaratus autem est, quem Zabratum appellat Porphyrius in „vita Pythagorae, et Zaratum Plutarchus *περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχο„γονίας.* [l, 2, 2.] Atque hunc esse Zoroastrum supra probavimus.") *Ζωροάστρην δὲ*, sagt Clemens kurz vorher, *τὸν Μάγον τὸν Πέρσην ὁ Πυθαγόρας ἐζήλωσεν.* Origen. philos. c. 2, med.: *Διόδωρος ὁ Ἐρετριεὺς καὶ Ἀριστόξενος ὁ Μουσικός φασι πρὸς Ζαράταν τὸν Χαλδαῖον ἐληλυθέναι Πυθαγόραν.* Appul. Florid. II, 15: Sunt, qui Pythagoram ajant doctores habuisse Persarum Magos, et praecipue Zoroastren, omnis divini arcani antistitem. Suidas s. v. *Πυθαγόρας: οὗτος ἤκουσε καὶ Ζάρητος τοῦ Μάγου.*

398) Porphyr. Vit. Pyth. s. 11 (aus Diogenes *ἐν τοῖς ὑπὲρ Θούλην ἀπίστοις*): *Ἀφίκετο δὲ καὶ πρὸς Αἰγυπτίους ὁ Πυθαγόρας καὶ πρὸς Ἄραβας καὶ Χαλδαίους καὶ Ἑβραίους.*

399) Photii biblioth. cod. 156.

400) Euseb. praep. ev. X, 4, p. 470: *Ὁ Πυθαγόρας λέγεται διατρίψαι παρὰ τοῖς Περσῶν μάγοις καὶ τοῖς Αἰγυπτίων δὲ προφήταις μαθητεῦσαι, καθ' ὃν χρόνον Ἑβραίων οἱ μὲν ἐπ' Αἰγύπτου οἱ δ' ἐπὶ Βαβυλῶνος φαίνονται τὴν μετοικίαν πεποιημένοι.*

401) Clem. Alex. Stromat. I, p. 304: *Ἀλέξανδρος δὲ ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων ἀκηκοέναι τε πρὸς τούτοις Γαλατῶν καὶ Βραχμάνων τὸν Πυθαγόραν βούλεται.*

402) Euseb. praep. ev. X, 4, p. 471: *Ἐπῆλθε* (ὁ *Πυθαγόρας*) *Βαβυλῶνα καὶ Αἴγυπτον καὶ πᾶσαν τὴν Περσῶν, τοῖς τε Μάγοις καὶ τοῖς ἱερεῦσι μαθητευόμενος· ἀκηκοέναι τε πρὸς τούτοις Βραχμάνων ἱστόρηται. Ἰνδῶν δέ εἰσιν οὗτοι φιλόσοφοι.* Eusebius lässt den Pythagoras also schon Persien durchreisen und es geht dabei etwas bunt zu: Babylon und Aegypten und ganz Persien. Der Unsinn steigert sich aber noch bei Appulejus: Appul. Florid. II, 15: Sed nec his artibus animi expletum (petisse Pythagoram) mox Chaldaeos atque inde Brachmanas; hi sapientes viri sunt, Indiae gens est; eorum ergo Brachmanum Gymnosophistas adisse. Brachmanae autem pleraque philosophiae ejus contulerunt: quae mentium documenta, quae corporum excitamenta, quot partes animi, quot vices vitae; quae Diis Manibus pro merito suo cuique tormenta vel praemia. Und doch sieht man aus einzelnen seiner Notizen, dass er ein gutes Material vor sich hatte, das er aber, mangelhaft verstanden und in einem chaotischen Durcheinander, übergossen mit der Brühe seiner ekelhaften Schönrednerei, jämmerlich zugerichtet vorträgt.

403) Clem. Alex. Strom. I, p. 359: *Εἰσὶ δὲ τῶν Ἰνδῶν οἱ τοῖς Βούττα πειθόμενοι παραγγέλμασιν, ὃν δι' ὑπερβολὴν σεμνότητος εἰς θεὸν τετιμήκασι.*

404) Porphyr. Vit. Pyth s. 12: *Ἐν Αἰγύπτῳ . . . περὶ θεῶν πλέον τι ἔμαθεν. καὶ πρὸς Ζάβρατον ἀφικόμενος . . . . τόν τε περὶ φύσεως λόγον ἤκουσε καὶ τίνες αἱ τῶν ὅλων ἀρχαί* (nämlich die zwei entgegengesetzten Principien, das gute und das böse, Ormuzd und Ahriman, den zoroastrischen Dualismus). Sect. 6: *Ἔτι δὲ καὶ περὶ τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ οἱ πλείους, τὰ μὲν τῶν μαθηματικῶν καλουμένων ἐπιστημῶν, παρ' Αἰγυπτίων τε καὶ Χαλδαίων καὶ Φοινίκων φασὶν ἐκμαθεῖν. γεωμετρίας μὲν γὰρ ἐκ παλαιῶν χρόνων ἐπιμεληθῆναι Αἰγυπτίους· τὰ δὲ περὶ ἀριθμούς τε καὶ λογισμούς, Φοίνικας· Χαλδαίους δὲ τὰ περὶ τὸν οὐρανὸν θεωρήματα· περὶ δὲ τὰς τῶν θεῶν ἁγιστείας καὶ τὰ λοιπὰ τῶν περὶ τὸν βίον ἐπιτηδευμάτων παρὰ τῶν Μάγων φησὶ διακοῦσαί τε καὶ λαβεῖν.*

405) Jamblich. Vit. Pyth. s. 19: *Ὑπὸ τῶν τοῦ Κυμβύσου αἰχμαλωτισθεὶς εἰς Βαβυλῶνα ἀνήχθη, κἀκεῖ τοῖς Μάγοις συνδιατρίψας, καὶ ἐκπαιδευθεὶς τὰ παρ' αὐτοῖς σεμνὰ καὶ θεῶν θρησκείαν ἐντελεστάτην ἐκμαθών · · · ·, ἄλλα τε δώδεκα συνδιατρίψας ἔτη, εἰς Σάμον ὑπέστρεψε περὶ ἔκτον που καὶ πεντηκοστὸν ἔτος ἤδη γεγονώς.*

406) Vgl. die ausführliche Erzählung bei Herodot, III, 125—138 incl.

407) Durch diese Erzählung Herodots erhält die Notiz des Appulejus (Florida II, 15): eum (Pythagoram) a quodam Gillo Crotoniensium (irrig statt Tarentinorum) principe reciperatum, — erst ihr Licht und ihre Erklärung. Es wäre auffallend, dass Herodot des Pythagoras bei dieser Gelegenheit nicht erwähnt, wenn er nicht auch an anderen Stellen seines Geschichtswerkes, wo ihn der Gegenstand zu der Erwähnung des Pythagoras fast zwingt, geflissentlich vermiede denselben zu nennen, wie in der bekannten Stelle (II, 123), wo er von der Seelenwanderungslehre des Pythagoras redet. Unbekanntschaft mit den Thatsachen ist jedenfalls der Grund nicht, denn Herodot, noch zu Lebzeiten des Pythagoras geboren (484 v. Chr.) und 14 Jahre alt, als Pythagoras starb (470 v. Chr.), lebte längere Zeit in Samos, der Vaterstadt des Pythagoras, und später von 444 v. Chr. G. an in Thurii auf dem Gebiete des zerstörten Sybaris in der Nähe von Kroton, zu einer Zeit, wo die pythagoreische Schule in Kroton wieder aufblühte. Wahrscheinlich liegt der Grund in dem feindlichen Verhältnisse der Krotoniaten und der jetzt in Kroton wieder residirenden pythagoreischen Schule zu dem auf dem Gebiete des alten Sybaris, auf krotoniatischem Grund und Boden wieder aufbluhenden Thurii. Denn die Krotoniaten suchten das Aufkommen Thurii's auf alle Weise zu hindern, da es ihren Besitz des sybaritischen Gebietes gefährdete, und führten deshalb gegen Thurii langdauernde, erbitterte Kriege, die endlich doch mit der von den Krotoniaten gefürchteten und auf alle Weise abgewehrten Vernichtung der krotonischen Macht und Herrschaft über das sybaritische Gebiet endigten. Herodot, als Thurier, konnte also unmöglich gut auf die Pythagoreer zu sprechen seyn, und liess dies, wie es scheint, auch den Stifter der Schule, Pythagoras, entgelten.

408) Jamblich. de vit. Pyth. s. 19: *εἰς Σάμον ὑπέστρεψε περὶ ἕκτον που καὶ πεντηκοστὸν ἔτος ἤδη γεγονώς.*

409) Herodot. VII, c. 102; Thucyd. I, 2.

410) Graecia propria: Attika, Megaris, Böotien, Phokis, Doris u. s. w., denn dass bei dem Gegensatze zu Grossgriechenland nur das eigentliche Hellas, die Graecia propria gemeint seyn kann, versteht sich von selbst.

411) Strabo l. VI, c. 1, s. 3: *Ὕστερον μέν γε καὶ τῆς μεσογαίας* (von Unteritalien) *πολλὴν ἀφῄρηντο* (die Hellenen) *ἀπὸ τῶν Τρωικῶν ἀρξάμενοι χρόνων. καὶ δὴ ἐπὶ τοσοῦτον ηὔξηντο, ὥστε μεγάλην Ἑλλάδα ταύτην* (Unteritalien) *ἔλεγον καὶ τὴν Σικελίαν.*

412) Herodot. IV, 138.

413) Porphyr. Vit. Pyth. s. 13, p. 26.

414) S. oben Note 316.

415) Jamblich. de vit. Pyth. c. 30, s. 184: *Πρὸς Φερεκύδην τὸν Σύριον, διδάσκαλον αὐτοῦ γενόμενον, (ἀπὸ τῆς Ἰταλίας) εἰς Δῆλον ἐκομίσθη, ἰσοκομήσων τε αὐτὸν, περιπετὴ γενόμενον τῷ ἱστορουμένῳ τῆς φθειριάσεως πάθει, καὶ κηδεύων αὐτὸν παρέμεινέ τε ἄχρις τῆς τελευτῆς αὐτῷ, καὶ τὴν ὁσίαν ἀπεπλήρωσε περὶ τὸν αὐτοῦ καθηγεμόνα.* Ebenso Diog. Laert. I, 118. Uebereinstimmend hiermit: Diodor. Sicul. Fragm. zum 7. — 10. Buch in Excerpt. Vatic.: *Πυθαγόρας πυθόμενος τὸν Φερεκύδην, τὸν ἐπιστάτην αὐτοῦ γεγενημένον, ἐν Δήλῳ νοσεῖν, καὶ τελέως ἐσχάτως ἔχειν, ἔπλευσεν (ἐκ τῆς Ἰταλίας) εἰς τὴν Δῆλον· ἐκεῖ δὲ χρόνον ἱκανὸν τὸν ἄνδρα γηροτροφήσας, πᾶσαν εἰσηνέγκατο σπουδὴν, ὥστε τὸν πρεσβύτην ἐκ τῆς νόσου διασῶσαι. κατισχύσαντος δὲ τοῦ Φερεκύδου διὰ τὸ γῆρας καὶ διὰ τὸ μέγεθος τῆς νόσου, περιέστειλεν αὐτὸν κηδεμονικῶς, καὶ τῶν νομιζομένων ἀξιώσας, ὡσανεί τις υἱὸς πατέρα, πάλιν ἐπανῆλθεν (εἰς τὴν Ἰταλίαν).* Die eingeklammerten Worte beziehen sich auf die irrige Annahme des Aristoxenus und der ihm folgenden Schriftsteller, welche oben durch das Zeugniss des Dikäarch und der genaueren Berichterstatter widerlegt wurde. Die Worte *ἀπὸ* oder *ἐκ τῆς Ἰταλίας* und *εἰς τὴν Ἰταλίαν* müssen also gestrichen werden. Dass aber Pythagoras in der angegebenen Zeit (513 v. Chr.), bald nach seiner Rückkehr von seinen Reisen, von Samos aus zu Pherekydes nach Delos ging, erhellt aus der Reihenfolge, in welcher Porphyr. de vit. Pyth. s. 15 die Sache berichtet (siehe die Note 417), und stimmt vollkommen mit der überlieferten Lebenszeit des Pherekydes (siehe Note 152) und der ausdrücklichen Angabe Dikäarchs (siehe Note 316). Auch Diog. Laert. VIII, s. 2, lässt demgemäss den Pythagoras nach dem Tode des Pherekydes nach Samos und nicht nach Italien zurückkehren.

416) Jamblich. de vit. Pyth. c. 5, s. 25: *Λέγεται δὲ περὶ τὸν αὐτὸν χρόνον θαυμασθῆναι αὐτὸν περὶ τὴν Δῆλον, προσελθόντα*

πρὸς τὸν ἀναίμακτον λεγόμενον τὸν (statt καὶ) τοῦ Γενέτορος Ἀπόλλωνος βωμόν, καὶ τοῦτον θεραπεύσαντα. Ebenso Diog. Laert. VIII, s. 13: Ἀμέλει καὶ βωμὸν προσκυνῆσαι μόνον ἐν Δήλῳ τὸν Ἀπόλλωνος τοῦ Γενέτορος, ὅς ἐστιν ὄπισθεν τοῦ Κερατίνου, διὰ τὸ πυροὺς καὶ κριθὰς καὶ τόπανα μόνα τίθεσθαι ἐπ' αὐτοῦ ἄνευ πυρός, ἱερεῖον δὲ μηδέν, ὥς φησιν Ἀριστοτέλης ἐν Δηλίων πολιτείᾳ.

417) Porphyr. de vit. Pyth. s. 15: Νοσήσαντα δὲ τὸν Φερεκύδην ἐν Δήλῳ θεραπεύσας ὁ Πυθαγόρας καὶ ἀποθανόντα θάψας, εἰς Σάμον ἐπανῆλθε πόθῳ τοῦ συγγενέσθαι Ἑρμοδάμαντι τῷ Κρεοφυλίῳ. Wie aus dem ganzen Zusammenhang, so auch aus den ausdrücklichen Worten Porphyrs erhellt also, dass Pythagoras bald nach seiner Rückkehr nach Samos und von Samos aus den Pherekydes in Delos besuchte, und dass er wieder nach Samos zurückkehrte, aus Verlangen, mit Hermodamas zusammen zu seyn, wie es sich nach einer so langen Abwesenheit leicht begreift. Dieselbe Nachricht findet sich, obgleich falsch aufgefasst, auch bei Diog. Laert. VIII, s. 2: μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου τελευτὴν ἦκεν εἰς Σάμον καὶ ἤκουσεν Ἑρμοδάμαντος ἤδη πρεσβυτέρου. Man sieht, es ist dieselbe Nachricht, wie bei Porphyr, nur dass Diogenes das συγγενέσθαι unrichtig durch ἀκούειν wiedergibt, weil er es irrig auf den Jugend-Unterricht bezog.

418) Das angegebene Jahr erhellt aus dem Besuch der Olympischen Spiele, den Valerius Maximus berichtet (l. VIII, c. 7, extern. s. 2). Die Reihenfolge der Reisestationen beruht theils auf den ausdrücklichen Angaben der Alten, theils auf der natürlichen Lage der Orte und den vorhandenen Verbindungsstrassen.

419) Vergl. den kurzen Lebensabriss des Pythagoras bei Val. Maximus (l. VIII, c. 7, extern. s. 2). Cretam deinde et Lacedaemona navigavit, quarum legibus ac moribus inspectis ad Olympicum certamen descendit. Justin. hist. l. XX, c. 5: Inde (aus Babylon) regressus Cretam et Lacedaemona, ad cognoscendas Minois et Lycurgi inclytas ea tempestate leges, contenderat. Ebenso Jamblich. de vit. Pyth. c. 5, s. 25.

420) Diog. Laert. VIII, s. 3: Ἐν Κρήτῃ σὺν Ἐπιμενίδῃ κατῆλθεν εἰς τὸ Ἰδαῖον ἄντρον. Vgl. Appulejus Florid. II, 17.

421) Siehe die angeführten Stellen des Valerius Maximus, Justinus und Jamblichus.

422) Valer. Maxim. l. l.

423) Diog. Laert. prooem. s. 12: Φιλοσοφίαν δὲ πρῶτος ὠνομασε Πυθαγόρας καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον, ἐν Σικυῶνι διαλεγόμενος Λέοντι τῷ Σικυωνίων τυράννῳ ἢ Φλιασίων, καθό φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ἐν τῇ περὶ τῆς ἄπνου. Phlius gibt auch Cicero nach demselben Heraklides an: Tuscul. quaest. V, 3: Phliuntem ferunt venisse (Pythagoram) eumque cum Leonte principe Phliasiorum disseruisse.

424) Porphyr. de vit. Pyth. s. 16: Πλέων Δελφοῖς προσέσχετο. Nach den vorhergehenden Worten διενοήθη εἰς Ἰταλίαν ἀπαίρειν könnte man glauben, Porphyr verlege diesen Aufenthalt zu Delphi in die Reise nach Italien; da er aber unmittelbar nachher erst den Aufenthalt in Kreta berichtet, so ist klar, dass die einzelnen Nachrichten abgerissen und ohne Zusammenhang aufeinander folgen und nicht nach der Ordnung einer Reise.

425) Diog. L. VIII, 8: Φησὶ δὲ καὶ Ἀριστόξενος τὰ πλεῖστα τῶν ἠθικῶν Πυθαγόραν παρὰ Θεμιστοκλείας τῆς ἐν Δελφοῖς (statt τῆς ἀδελφῆς). Vgl. s. 21: Ὁ δ' αὐτός φησιν (Ἀριστόξενος), ὡς προείρηται, καὶ τὰ δόγματα λαβεῖν αὐτὸν παρὰ τῆς ἐν Δελφοῖς Θεμιστοκλείας. Nach Porphyrius scheint diese Nachricht auf eine Aeusserung des Pythagoras selbst zurückzugehen, der einzelne seiner Vorschriften, offenbar um ihnen ein grösseres Gewicht zu geben, von der Pythia herleitete, — denn eine solche war ja wohl diese Themistoklea, oder Aristoklea, und auch die Thatsache selbst mochte ganz begründet seyn: Porphyr. Vit. Pythagor. s. 41: καὶ ἄλλ' ἄττα ἐπαίδευεν, ὅσα παρὰ Ἀριστοκλείας τῆς ἐν Δελφοῖς ἔλεγεν ἀκηκοέναι.

426) Jamblich. de vit. Pyth. c. 28, s. 146: Λέγει γὰρ (Τηλαύγης) · Ὅδε (sc. λόγος) περὶ θεῶν Πυθαγόρα τῷ Μνησάρχω, τὸν ἐξέμαθεν ὀργιασθεὶς ἐν Λιβήθροις τοῖς Θρᾳκίοις, Ἀγλαοφάμω τελετὰς μεταδόντος. Proclus in Timaeum l. V, p. 291 (ed. Cous.): Πυθαγόρειος ὁ Τίμαιος ἕπεται ταῖς Πυθαγορείων ἀρχαῖς · αὗται δέ εἰσιν Ὀρφικαὶ παραδόσεις. Ἃ γὰρ Ὀρφεὺς δι' ἀποῤῥήτων λόγων μυστικῶς παραδέδωκε, ταῦτα Πυθαγόρας ἐξέμαθεν ὀργιασθεὶς ἐν Λιβήθροις τοῖς Θρᾳκίοις, Ἀγλαοφάμου τελετὰς μεταδιδόντος, ἣν περὶ θεῶν σοφίαν παρὰ Καλλιόπης τῆς μητρὸς ἐπινύσθη. Idem in Theol. l. VI, p. 13 (ed. Cous.): Ἅπασα ἡ παρ' Ἕλλησι θεολογία τῆς Ὀρφικῆς ἐστι μυσταγωγίας ἔκγονος · πρώτου μὲν Πυθα-

γόρου παρ' Ἀγλαοφήμου τὰ περὶ Θεῶν ὄργια διδαχθέντος · δευτέρου δὲ Πλάτωνος ὑποδεξαμένου τὴν παντελῆ περὶ τούτων ἐπιστήμην, ἔκ τε τῶν Πυθαγορείων καὶ Ὀρφικῶν γραμμάτων.

427) Jamblich. de vit. Pythagor. c. 28, s. 151: Ἔτι δέ φασι καὶ σύνθετον αὐτὸν ποιῆσαι τὴν θείαν φιλοσοφίαν καὶ θεραπείαν, ἃ μὲν μαθόντα παρὰ τῶν Ὀρφικῶν, ἃ δὲ παρὰ τῶν Αἰγυπτίων ἱερέων, ἃ δὲ παρὰ Χαλδαίων καὶ Μάγων, ἃ δὲ παρὰ τῆς τελετῆς τῆς ἐν Ἐλευσῖνι γινομένης, ἐν Ἴμβρῳ τε καὶ Σαμοθράκῃ καὶ Δήλῳ. Vgl. die folgende Note.

428) Jamblich. (de vit. Pythag. c. 5, s. 25): Εἰς ἅπαντα τὰ μαντεῖα παρέβαλε. καὶ ἐν Κρήτῃ δὲ καὶ ἐν Σπάρτῃ τῶν νόμων ἕνεκα διέτριψε. καὶ τούτων ἁπάντων ἀκροατής τε καὶ μαθητὴς γενόμενος, εἰς οἶκον ἐπανελθών, ὥρμησεν ἐπὶ τὴν τῶν παραλελειμμένων (sc. μαντείων) ζήτησιν, d. h. was er von Kultusstätten auf der Hinreise nicht gesehen hatte, besuchte er auf dem Rückwege nach der Heimath. Es erhellt aus diesen Worten, dass Jamblich einen grösseren Reisebericht vor sich hatte, — auf dessen Einzelnheiten er nicht weiter eingeht, — in der Weise, wie er im Texte aus den erhaltenen Andeutungen zusammengestellt wurde.

429) S. oben Note 23.

430) Porphyr. de vit. Pyth. s. 17.

431) Diodor. Sicul. V, 70, 65; Apollodor. I, 1. Callimach. hymn. in Jovem v. 6 sqq. Strabo l. X, c. 3.

432) Diodor. Sicul. V, 75, III, 62. Clem. Alexandr. protrept. pag. 15; Jul. Firmicus de errore prof. relig. pag. 43. Laurent. Lydus p. 82.

433) Schol. ad Apollon. Rhod. I, 916. Photius bei Lobeck Aglaoph. p. 1249.

434) Strabo l. X, c. 3 (p. 366 Tauchn.): Φερεκύδης δ' ἐξ Ἀπόλλωνος καὶ Ῥυτίας Κορύβαντας ἐννέα · οἰκῆσαι δ' αὐτοὺς ἐν Σαμοθρᾴκῃ.

435) Jul. Firmic. de error. prof. relig. pag. 43: In sacris Corybantum parricidium colitur. Nam unus frater a duobus aliis interemptus est, et sub radicibus Olympi montis a parricidis fratribus consecratur. Hunc eundem Macedonum colit stulta persuasio; hic

est Cabirus, cui Thessalonicenses quondam cruento cruentis manibus supplicabant. cf. Clem. Alex. protrept. c. 2, p. 15 etc.

436) Porphyr. Vit. Pyth. s. 17. Lucian. Jupit. Tragoed. s. 45.

437) In Delphi: Plutarch. de Iside et Osiride c. 35. Eusebii chronic. l. I, p. 17: Liberi Patris apud Delphos sepulchrum juxta Apollinem aureum. In Theben: Clement. Recogn. X, 24, p. 594, sepulcrum Liberi apud Thebas, ubi discerptus traditur.

438) Diodor. Sicul. IV, c. 4: Nachdem er auseinandergesetzt, dass es zwei Dionyse gebe, einen Gott, den Sohn des Zeus und der Persephone, den Sabazios, und einen thebanischen Heros, den Sohn des Zeus und der Semele, fährt er fort: τοὺς μεταγενεστέρους ἀνθρώπους, ἀγνοοῦντας μὲν τἀληθές, πλανηθέντας δὲ διὰ τὴν ὁμωνυμίαν, ἵνα γεγονέναι νομίσαι Διόνυσον.

439) Porphyr. Vit. Pyth. s. 17: Κρήτης δ' ἐπιβὰς τοῖς Μόργου μύσταις προσῆλθεν ἑνὸς τῶν Ἰδαίων Δακτύλων, ὑφ' ὧν καὶ ἐκαθάρθη τῇ κερανίᾳ λίθῳ, ἔωθεν μὲν παρὰ θαλάττῃ πρηνὴς ἐκταθείς, νύκτωρ δὲ παρὰ ποταμῷ, ἀρνειοῦ μέλαινος μαλλοῖς ἐστεφανωμένος · εἰς δὲ τὸ Ἰδαῖον καλούμενον ἄντρον καταβάς, ἕρια ἔχων μέλανα τὰς νενομισμένας τριττὰς ἐννέα ἡμέρας ἐκεῖ διέτριψε, καὶ καθήγισε τῷ Διΐ, τόν τε στορνύμενον αὐτῷ κατ' ἔτος θρόνον ἐθεάσατο · ἐπίγραμμά τ' ἐνεχάραξεν ἐπὶ τῷ τάφῳ, ἐπιγράψας: Πυθαγόρας τῷ Διΐ. οὗ ἡ ἀρχή,

Ὧδε θαιῶν κεῖται Ζᾶν, ὃν Δία κικλήσκουσιν.

440) Lucian. Jupit. Tragoed. s. 45: Εἰ δὲ ὁ Ζεὺς ὁ βροντῶν ἐστι, σὺ ἂν ἄμεινον εἰδείης · ἐπεὶ οὔ γε ἐκ Κρήτης ἥκοντες ἄλλα ἡμῖν διηγοῦνται, τάφον τινὰ κεῖθι δείκνυσθαι, καὶ στήλην ἐφεστάναι δηλοῦσαν ὡς οὐκέτι βροντήσειεν ἂν ὁ Ζεύς, πάλαι τεθνεώς.

441) Plato de legibus I, 1.

442) Diod. Sicul. V, 70; Plato l. l. Dionys. Halicarn. II, 61.

443) Diod. Sicul. l. l.

444) Theophrast. hist. plantt. III, 5.

445) Diodor. Sicul. V, 77: Τήν τε γὰρ παρ' Ἀθηναίοις ἐν Ἐλευσῖνι γινομένην τελετήν, ἐπιφανεστάτην σχεδὸν οὖσαν ἁπασῶν, καὶ τὴν ἐν Σαμοθρᾴκῃ, καὶ τὴν ἐν Θρᾴκῃ ἐν τοῖς Κίκοσιν, ὅθεν

ὁ καταδείξας Ὀρφεὺς ἦν, μυστικῶς παραδίδοσθαι· κατὰ δὲ τὴν Κρήτην ἐν Κνωσσῷ νόμιμον ἐξ ἀρχαίων εἶναι, φανερῶς τὰς τελετὰς ταύτας πᾶσι παραδίδοσθαι, καὶ τὰ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἐν ἀπορρήτῳ παραδιδόμενα, παρ' αὐτοῖς μηδένα κρύπτειν τῶν βουλομένων τὰ τοιαῦτα γινώσκειν.

446) Minuc. Felic. Octavius c. 22, p. 233. Julius Firmicus de error. prof. relig. p. 34: a vanis Cretensibus adhuc mortui Jovis tumulus adoratur. Ennii fragm. ed. Hessel p. 324. Chrysost. in epist. Paul. ad Tit. 3: Ἐνταῦθα κεῖται Ζάν, ὃν Δία κικλήσκουσιν.

447) Diog. Laert. VIII, s. 3: Εἶτα ἐν Κρήτῃ σὺν Ἐπιμενίδῃ κατῆλθεν εἰς τὸ Ἰδαῖον ἄντρον.

448) Diog. Laert. I, c. 10, s. 11: Καὶ ἐπανελθὼν ἐπ' οἶκου, μετ' οὐ πολὺ μετήλλαξεν, ὥς φησι Φλέγων ἐν τῷ περὶ μακροβίων. Ebenso Suidas s. v. Ἐπιμενίδης.

449) Plato de legg. I, p. 642, C: Ἐπιμενίδης, ἐλθὼν δὲ πρὸ τῶν Περσικῶν δέκα ἔτεσι πρότερον παρ' ὑμᾶς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ μαντείαν, θυσίας τε ἐθύσατο τινὰς, ἃς ὁ θεὸς ἀνεῖλε· καὶ δὴ καὶ φοβουμένων τὸν Περσικὸν Ἀθηναίων στόλον, εἶπεν ὅτι δέκα μὲν ἐτῶν οὐχ ἥξουσιν etc. Also auch dieser Epimenides war als Sühnpriester in Athen, um einige vom delphischen Orakel befohlene Opfer zu verrichten. Dass man zur Ausführung solcher Auferlegungen einen der priesterlichen Satzungen besonders kundigen Mann kommen liess, wie Epimenides als Glied einer in Athen durch seinen grossen Vorfahren berühmten Priesterfamilie seyn musste, begreift sich leicht; denn es war wichtig, dass Nichts verfehlt wurde. Dass aber diese θυσίαι τινὲς jene grosse Sühnung Athens von der kylonischen Blutschuld gewesen, ist eine rein willkührliche Annahme, der schon die Ausdrucksweise widerspricht. Denn jene berühmte Sühnung der ganzen Stadt konnte man doch wahrlich nicht θυσίας τινὰς nennen.

450) Plato de legg. III, p. 698, c.

451) Bentley dissert. upon Phalaris p. 58.

452) Diogen. Laert. VIII, c. 2, s. 51 et 52. cf. Empedocl. rell. ed. Karsten, p. 6 sqq. und p. 43, Note 117.

453) Diog. Laert. I, c. 10, s. 111.

454) Diogen. Laert. I, s. 109: Οὗτος ποτὲ πεμφθεὶς παρὰ τοῦ πατρὸς εἰς ἀγρὸν ἐπὶ πρόβατον, τῆς ὁδοῦ κατὰ μεσημβρίαν ἐκκλίνας, ὑπ' ἄντρῳ τινὶ κατεκοιμήθη ἑπτὰ καὶ πεντήκοντα ἔτη.

455) Idem s. 112: Εἰσὶ δ' οἳ μὴ κοιμηθῆναι αὐτὸν λέγουσιν, ἀλλὰ χρόνον τινὰ ἐκπατῆσαι ἀσχολούμενον περὶ ῥιζοτομίαν.

456) Ottfr. Müller's Geschichte der griechischen Literatur, Thl. I, p. 421.

457) Fabr. biblioth. gr. l. I, c. 6, p. 33 und 34.

458) Pausan. l. VIII, c. 37, s. 3.

459) Athenaei Deipnosoph. l. I, s. 4.

460) Herodot. l. VII, c. 6.

461) Cramer Anecdota graec. Vol. I, p. 6: Οἱ δὲ τέσσαρσί τισι τῶν ἐπὶ Πεισιστράτου διόρθωσιν ἀναφέρουσιν, Ὀρφεῖ Κροτωνιάτῃ, Ζωπύρῳ Ἡρακλεώτῃ, Ὀνομακρίτῳ Ἀθηναίῳ καὶ τὸν (καλούμενον?) ἐπικὸν κύκλον (statt der halberhaltenen Worte και καγ επι κογκυλω) Ἀθηνοδώρῳ ἐπίκλην Κορδυλίωνι (nach Hase's glücklicher Ergänzung).

462) Dies scheint namentlich die Eigenthümlichkeit des Dionysios von Milet bei seiner Darstellung der Sagengeschichte zu seyn, der Diodor in seinem dritten Buche (c. 52, 66) zu folgen angibt, allen dem Diodor zugehörigen Flitter und Redeschmuck abgezogen.

463) Damascius de prim. princ. p. 383: Τὸν δὲ Ἐπιμενίδην δύο πρώτας ἀρχὰς ὑποθέσθαι, Ἀέρα καὶ Νύκτα, δῆλον ὅτι σιγῇ τιμήσαντα τὴν μίαν πρὸ τῶν δυοῖν (ein wunderliches und von Damascius öfters gebrauchtes Auskunftsmittel, das erste neuplatonische Princip überall zu finden, wo es nicht steht!) ἐξ ὧν γεννηθῆναι Τάρταρον, — οἶμαι τὴν τρίτην ἀρχὴν, ὥς τινα μικτὴν ἐκ τῶν δυοῖν συγκραθεῖσαν· — ἐξ ὧν δύο τινὰς (hier fehlt entweder das Verb: γεννᾶν oder πληροῦν, oder es muss διατείνειν statt δύο τινὰς gelesen werden) τὴν νοητὴν μεσότητα (d. i. offenbar χάος, die Kluft, der leere Raum, der sich von der Luft, ἀήρ, bis zum Tartaros hin erstreckt, διατείνει) — οὕτω καλέσαντα, διότι ἐπ' ἄμφω διατείνει τό τε ἄκρον καὶ τὸ πέρας, — ὧν μιχθέντων ἀλλήλοις ὠὸν γενέσθαι, τοῦτο ἐκεῖνο τὸ νοητὸν ζῷον ὡς ἀληθῶς, ἐξ οὗ πάλιν γενεὰν προελθεῖν.

464) Diog. Laert. I, s. 115; Plutarch. vit. Solon. c. 12.

465) z. B. Plutarch. de defectu Orac. c. 14. init. *οἱ Δελφῶν θεολόγοι.*

466) z. B. durch die Sanction der lykurgischen Verfassung, Herodot. I, 65; Plutarch. Lycurg. c. 5; oder durch die Sanction der lydischen Dynastie des Gyges, der dem delphischen Orakel seinen Thron verdankte, Herodot. I, 13; die Anhänglichkeit des Krösus an das delphische Orakel erklärt sich hieraus sehr einfach.

467) Schon Perikles erklärte die Berufung auf ein Orakel für einen Vorwand der Feigheit, und eben so geringschätzig äussern sich Epaminondas und Demosthenes. Plutarch. Demosth. c. 20.

468) Schon Anaxagoras erklärte die Wunderzeichen natürlich. Plutarch. Pericl. c. 6.

469) Cicero de divin. II, 24.

470) 1. Sam. XXIII, 6, 9 sqq; XXX, 7.

471) 4. Mos. 27, 21; cf. 2. Mos. 28, 30.

472) Cic. de divinat. I, 3: Quumque huic rei (divinationi) magnam auctoritatem Pythagoras tribuisset, qui etiam ipse augur vellet esse etc. Jamblich. de vit. Pyth. c. 28, s. 138: *Διὸ καὶ περὶ τὴν μαντικὴν σπουδάζουσι (οἱ Πυθαγόρειοι).*

473) Aureum Carmen. v. 1—3.

474) Jamblich. de vit. Pyth. c. 28, s. 138: *Πάντες οἱ Πυθαγόρειοι ὁμῶς ἔχουσι πιστευτικῶς . . . ., ὡς οὐδὲν ἀπιστοῦντες, ὅτι ἂν εἰς τὸ θεῖον ἀνάγηται;* nach der ganzen offenbar von einem Gegner der Schule herrührenden Stelle, bis zum Uebermaass, ja bis zur Hinneigung zum frommen Betrug: *πᾶσι γὰρ πιστεύουσι τοῖς τοιούτοις* (sc. *τοῖς μυθολογουμένοις*), *πολλὰ δὲ καὶ αὐτοὶ πειρῶνται.*

475) Plutarch. de *Ei* apud Delph. c. 2 in fin., und 3. Diog. VIII, 8 und 21; Porphyr. s. 41.

476) Plutarch. de def. orac. XIV, 323. Lobeck. Aglaoph. I, pag. 618.

477) Pausan. X, 12, 6. Aul. Gell. I, 19.

478) Herodot. VII, 6.

479) Creuzer zu Cic. N. D. II, 3, p. 221.

480) Die Priesterin Diotima im Gastmahl.

481) Lobeck Aglaophamus I, p. 617 sqq.

482) Pausan. l. X, c. 19, s. 3.

483) Euripid. Jon. v. 416: *Δελφῶν ἀριστεῖς;* v. 1219: *κοίρανοι Πυθικοί;* v. 1222: *Δελφῶν ἄνακτες.*

484) Plutarch. quaest. gr. IX.

485) Strabo IX, c. 3, p. 276. Pausan. l. X, c. 6, s. 1 u. 2.

486) Diodor. Sicul. XVI, c. 24.

487) Ovid. Fast. I, 393: Festa corymbiferi celebrabas, Graecia, Bacchi, Tertia quae solito tempore bruma refert. cf. Hymn. orph. 44 in Semel. *ἀνὰ τριετηρίδας ὥρας.* Euripid. Bacch. v. 133: *τριετηρίδων, αἷς χαίρει Διόνυσος ἡδὺς ἐν οὔρεσιν.*

488) Pausan. l. X, c. 4, s. 2; c. 32, s. 5; Sophocl. Antigon. v. 1126 sqq.

489) In der oben angeführten Stelle des Ovid wird ausdrücklich die bruma, das Winter-Solstiz, — (bruma dicta, quod brevissimus dies est, Varro de Ling. lat. V, 2.), — als Zeitpunkt der trieterischen Dionysien angegeben; die Nachtzeit erhellt aus Sophocl. Antigon. v. 1147 und 1151, wo Dionys angeredet wird: *νυχίων φθεγμάτων ἐπίσκοπε, . . . ἅμα σαῖς περιπόλοις Θυιάσιν, αἵ σε μαινόμεναι πάννυχοι χορεύουσιν.*

490) Plutarch. de Iside et Osir. c. 35.

491) Plutarch. de prim. frigid. c. 18: *Ἐν δὲ Δελφοῖς αὐτὸς ἤκουες, ὅτι τῶν εἰς τὸν Παρνασὸν ἀναβάντων βοηθῆσαι ταῖς Θυιάσιν, ἀπειλημμέναις ὑπὸ πνεύματος χαλεποῦ καὶ χιόνος, οὕτως ἐγένοντο διὰ τὸν πάγον σκληραὶ καὶ ξυλώδεις αἱ χλαμύδες, ὡς καὶ θραύεσθαι διατεινομένας καὶ ῥήγνυσθαι.*

492) Heraclit. fr. 70 (Schleiermacher): *Ὡυτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος· ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναίζουσι.* Servius ad Virg. Georg. I, 166: Liberi Patris sacra ad purgationem animae pertinebant.

493) Aeschyl. Edon. apud. Strab. l. X, p. 470; cf. Euripid. Bacch. Chorus v. 64—169.

494) Pausan. l. X, c. 6, s. 2: *Μαινάδες, Θυιάδες, ὅσαι τῷ Διονύσῳ μαίνονται.*

495) Jul. Firmicus de errore prof. rel. p. 26 und 27: Festos funebres dies statuunt et annuum sacrum trieterica consecratione componunt, omnia per ordinem facientes, quae puer moriens aut fecit aut passus est, vivum laniant dentibus taurum, et per secreta silvarum dissonis clamoribus ejulantes fingunt animi furentis insaniam. Praefertur cista, in qua cor soror abscondiderat; tibiarum cantu et cymbalorum tinnitu, crepundia, quibus puer deceptus fuerat, mentiuntur.

496) Olympiodor. ad Plat. Phaedr. c. 32: *ὁ Διόνυσος λύσεώς ἐστιν αἴτιος, διὸ καὶ Λυσεὺς ὁ θεός, καὶ Ὀρφεύς φησιν:*

....Ἄνθρωποι δὲ τελησσας ἑκατόμβας
Πέμψουσιν πάσῃσιν ἐν ὥραις ἀμφιέτεσσιν,
Ὄργια τ' ἐκτελέσουσι λύσιν προγόνων ἀθεμίστων
Μαιόμενοι· σὺ δὲ τοῖσιν ἔχων κράτος, οὓς κ' ἐθέλῃσθα
Λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου.

497) Pindar Isthm. VI, 3: *Χαλκοκρότου πάρεδρος Δαμάτερος.* Scholiast. ad Aristoph. Ran. 326: *συνίδρυται τῇ Δήμητρι ὁ Διόνυσος· εἰσὶ γοῦν οἵπερ φασὶν αὐτὸν Περσεφόνης εἶναι, οἱ δὲ τῇ Δήμητρι συγγενέσθαι, ἄλλοι δὲ ἕτερον τοῦ Διονύσου εἶναι τὸν Ἴακχον.* Dagegen Schol. ad Arist. p. 213: *τὸν Ἴακχον λέγουσιν εἶναι Δήμητρος, τὸν αὐτὸν καὶ Διόνυσον.* Also Demeter und Dionysos, wie Mutter und Sohn. So erscheint das Verhältniss in den eleusinischen und in den samothrakischen Mysterien, und daraus erklärt sich auch die mehrfache Verbindung des Dionysoskultus mit dem der Rhea oder der Kybele (Euripid. Bacch. v. 59 und 79); denn Rhea, Demeter, Kybele sind, wie schon im vorhergehenden Bande nachgewiesen wurde, nur verschiedene Localformen des älteren ägyptischen Begriffes der Netpe.

498) Plutarch. de Isid. et Osirid. c. 35. Eckhel de numm. vett. T. I, p. 136—140. Plutarch. quaest. gr. XXXVI.

499) Plutarch. de Isid. et Osirid. c. 35.

500) Jul. Firmic. l. l.

501) Jul. Firm. l. l. cf. Euripid. Bacch. v. 138: *ἀγρεύων αἷμα τραγοκτόνον, ὠμοφάγον Χάριν.*

502) Plutarch. Symposiac. l. VIII, prooem.: *παρ' ἡμῖν τὸν Διόνυσον αἱ γυναῖκες ὡς ἀποδεδρακότα ζητοῦσιν· εἶτα παύονται καὶ λέγουσιν, ὅτι πρὸς τὰς Μούσας καταπέφευγε καὶ κέκρυπται παρ' ἐκείναις.* Justin. contr. Tryph. pag. 295: *Τὸν Διόνυσον υἱὸν τοῦ Διὸς ἐκ μίξεως, ἣν μεμίχθαι αὐτὸν τῇ Σεμέλῃ, γεγενῆσθαι λέγουσι καὶ τοῦτον εὑρέτην ἀμπέλου γενόμενον, καὶ διασπαραχθέντα, καὶ ἀποθανόντα ἀναστῆναι, εἰς οὐρανόν τε ἀνεληλυθέναι ἱστοροῦσι. Καὶ οἶνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ παραφέρουσι.*

503) Diodor. l. IV, c. 3: *Παρὰ πολλαῖς τῶν Ἑλληνίδων πόλεων διὰ τριῶν ἐτῶν βακχεῖά τε γυναικῶν ἀθροίζεσθαι καὶ ταῖς παρθένοις νόμον εἶναι θυρσοφορεῖν καὶ συνευθουσιάζειν εὐαζούσας καὶ τιμώσας τὸν θεόν· τὰς δὲ γυναῖκας κατὰ συστήματα θυσιάζειν τῷ θεῷ καὶ βακχεύειν, καὶ καθόλου τὴν παρουσίαν ὑμνεῖν τοῦ Διονύσου, μιμουμένας τὰς ἱστορουμένας τὸ παλαιὸν παρεδρεύειν τῷ θεῷ μαινάδας.* Cf. Sophocl. Antigon. v. 1115—1154.

504) Plutarch. Vit. Alex. Magn. c. 2.

505) Pausan. II, 2. 6; IX, 20, 4.

506) Pausan. X, 19, 3; Sophocl. Antigon. v. 1150; Athen. X, 445, B; Jul. Firmic. l. l.

507) Suidas s. v. *τριετηρίδες;* Athen. XI, p. 476, A.

508) Euripid. Bacch. v. 55—59, 72—81, 85, 140.

509) Pausan. X, 33, 5.

510) Scholiast. zu Aristoph. Acharn. v. 195.

511) Pausan. X, 4, 2. cf. Bergk Comoed. antiq. p. 88.

512) Pausan. I, 40, 5; 43, 5; II, 30, 1; II, 24, 6; VII, 27, 1; VII, 18, 3; 19, 3; 21, 1, 2.

513) Pausan. V, 16, 5; VI, 26, 1.

514) Pausan. IV, 31, 4; VIII, 6, 2; 26, 2; III, 22, 2; 24, 3; 26, 8; III, 20, 4; III, 13, 5. Strabo VIII, p. 363.

515) Sophocl. Antigon. v. 1117: *κλυτὰν ὃς ἀμφέπεις Ἰταλίαν* (in einem Chorgesang an den Dionysos). Livius XXXIX, c. 15: Bacchanalia tota jam pridem Italia (sc. celebrata esse). Die allgemeine Verbreitung dieses trieterischen Dionysos-Kultus in allen diesen Gegenden beweisen die vielen Münzen mit dem menschen-

köpfigen Stierbilde des Gottes: Eckhel, doctr. Numm. vett. T. I, pag. 136—140. Grysar de Doriens. comoed. p. 35 sq.

516) Ottfr. Müller's Etrusker T. II, p. 76.

517) Livius XXXIX, c. 8—18.

518) Euripid. Bacch. v. 778: *ὥστε πῦρ ἐφάπτεται ἴβρισμα βακχῶν, ψόγος ἐς Ἕλληνας μέγας.*

519) Isocrat. Busiris s. 11.

520) S. Jamblich. de vit. Pyth. s. 151. Ausser der Wiederherstellung des alten orphischen Kultes scheint aber Pythagoras überhaupt den Gottesdienst in vielen Stücken vereinfacht und geläutert zu haben, z. B. durch die Ersetzung des blutigen Opfer-Rituals mit einem dem Kulte der Perser (Mager) nachgebildeten (Jamblich. Vit. Pyth. s. 151, und Porphyr. Vit. Pyth s. 6: *περὶ δὲ τὰς τῶν θεῶν ἁγιστείας, — θεραπείας* sagt Jamblich, — *παρὰ τῶν Μάγων φησὶ διακοῦσαι τε καὶ λαβεῖν*) einfacheren, unblutigen für sich und seine engere Schule (Jamblich. de vit. Pyth. s. 150: *Ἐπέθυε δὲ θεοῖς λίβανον, κέγχρους, πόπανα, κηρία καὶ τἆλλα θυμιάματα· ζῶα δὲ αὐτὸς οὐκ ἔθυεν, οὐδὲ τῶν θεωρητικῶν φιλοσόφων οὐδείς*). Damit hängt dann nothwendig zusammen die Ersetzung der Weissagung aus den Eingeweiden der Opferthiere, welche Pythagoras natürlich auch verwarf (Jamblich. s. 147), durch die Weissagung aus dem Weihrauch (Porphyr. V. Pyth. s. 11: *καὶ τῇ διὰ λιβανωτοῦ μαντείᾳ πρῶτος ἐχρήσατο*, cf. Diogen. Laert. VIII, s. 20.)

521) Jamblich. de vit. Pyth. s. 151: *Ὅλως δέ φασι Πυθαγόραν ζηλωτὴν γενέσθαι τῆς Ὀρφέως ..... διαθέσεως* (Satzung), *καὶ τιμᾶν τοὺς θεοὺς Ὀρφεῖ παραπλησίως ..... ἀγγέλλειν δὲ αὐτῶν τοὺς καθαρμοὺς καὶ τὰς λεγομένας τελετάς, τὴν ἀκριβεστάτην εἴδησιν αὐτῶν ἔχοντα. ἔτι δέ φασι καὶ σύνθετον αὐτὸν ποιῆσαι τὴν θείαν φιλοσοφίαν καὶ θεραπείαν, ἃ μὲν μαθόντα παρὰ τῶν Ὀρφικῶν* (*τὰ Ὀρφικά*, die trieterischen Dionysien), *ἃ δὲ παρὰ τῶν Αἰγυπτίων ἱερέων, ἃ δὲ παρὰ Χαλδαίων καὶ Μάγων, ἃ δὲ παρὰ τῆς τελετῆς τῆς ἐν Ἐλευσῖνι γινομένης.*

522) Die Pythagoreerin Phintys (Stob. Serm. Tit. 74. n. 61, p. 444 und 445) erklärt es für eine Pflicht weiblicher Sittsamkeit (*σωφροσύνης*) *μὴ χρέεσθαι τοῖς ὀργιασμοῖς* (den Dionysosdienst) *καὶ ματρωσμοῖς* (den Kybeledienst), *ὅτι μέθας καὶ ἐκστάσιας ψυχᾶς ἐπάγοντι ταὶ θρησκεύσιες αὗται.*

523) Strabo l. X, c. 3, pag. 362 (edit. Tauchn.). Lobeck Aglaopham. p. 297.

524) In Libethri, Jamblich. de vit. Pythag. s. 146, und bei den Kikonen: Diodor. Sicul. V, 77.

525) Herodot. VII, c. 111.

526) Apollodori biblioth. I, c. 3, s. 2: *Εὗρε δὲ Ὀρφεὺς καὶ τὰ Διονύσου μυστήρια.*

527) Pompon. Mela l. II, c. 2, p. 31 (ed. Tauchn.).

528) Plutarch. Vit. Alex. M. c. 2.

529) Strab. X, 3, p. 362 (ed. Tauchn.): *Καὶ ὁ Σαβάζιος δὲ τῶν Φρυγιακῶν ἐστι, καὶ τρόπον τινὰ τῆς Μητρὸς τὸ παιδίον, παραδιδόμενος τοῖς Διονύσου καὶ αὐτός. Τούτοις δ' ἔοικε καὶ τὰ παρὰ τοῖς Θρᾳξὶ τά τε Κοτύττια καὶ τὰ Βενδίδεια· παρ' οἷς καὶ τὰ Ὀρφικὰ τὴν καταρχὴν ἔσχε.* In dem phrygischen Weihedienst der Kybele war also Sabazios (Dionysos) das Kind der Kybele (Demeter), wie es auch in dem Weihedienst des Dionysos überliefert wurde. Was nun den Phrygiern der Kybeledienst, das sind den Thrakiern die Kotyttien und Bendidien, und ebenso entsprechen den Dionysien die Orphika. Die Stelle ist für die im Vorhergehenden nachgewiesene Verwandtschaft aller dieser Kulte bezeichnend.

530) Herodot. l. II, c. 81: *Ἐνδεδύκασι δὲ κιθῶνας λινέους· ἐπὶ τούτοισι δὲ εἰρήνεα εἵματα λευκὰ ἐπαναβληδὸν φορέουσι· οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ ἐσφέρεται εἰρίνεα, οὐδὲ συγκαταθάπτεταί σφι· οὐ γὰρ ὅσιον· ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι· οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὅσιόν ἐστι ἐν εἰρινέοισι εἵμασι θαφθῆναι.*

531) Mit dieser Angabe Herodots bezüglich der Pythagoreer stimmt auch Jamblich. de vit. Pyth. s. 155: *Τοὺς δὲ τελευτήσαντας ἐν λευκαῖς ἐσθῆσι προπέμπειν ὅσιον ἐνόμιζε.* Dass unter diesen weissen Kleidern linnene verstanden sind, erhellt aus s. 149: *Ἐσθῆτι δὲ ἐχρῆτο λευκῇ καὶ καθαρᾷ* (sc. Pythagoras)· *ὡσαύτως δὲ καὶ στρώμασι λευκοῖς καὶ καθαροῖς· εἶναι δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα λινᾶ·*

κωδίοις γὰρ οὐκ ἐχρῆτο· καὶ τοῖς ἀκροαταῖς δὲ τοῦτο τὸ ἔθος παρέδωκεν. Dasselbe wird in s. 100 fast mit denselben Worten wiederholt.

532) Jamblich. de vit. Pyth. c. 28, s. 146: Οὐκ ἔτι δὴ οὖν ἀμφίβολον γέγονε, τὸ τὰς ἀφορμὰς παρὰ Ὀρφέως λαβόντα Πυθαγόραν συντάξαι τὸν περὶ θεῶν λόγον, ὃν καὶ ἱερὸν διὰ τοῦτο ἐπέγραψεν, ... εἴτε ὄντως τοῦ ἀνδρὸς, ὡς οἱ πλεῖστοι λέγουσι, σύγγραμμά ἐστιν, εἴτε Τηλαύγους, ὡς ἔνιοι τοῦ διδασκαλείου ἐλλόγιμοι καὶ ἀξιόπιστοι διαβεβαιοῦνται, ἐκ τῶν ὑπομνημάτων τῶν Δαμοῖ τῇ θυγατρὶ ἀδελφῇ δὲ Τηλαύγους ἀπολειφθέντων ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Πυθαγόρου..... Δηλοῦται δὴ διὰ τοῦ Ἱεροῦ λόγου ἢ περὶ θεῶν λόγου, (ἐπιγράφεται γὰρ ἀμφότερα,) καὶ τίς ἦν ὁ παραδεδωκὼς Πυθαγόρᾳ τὸν περὶ θεῶν λόγον· λέγει γὰρ· „Ὅδε περὶ θεῶν (sc. λόγος ἐστὶ) Πυθαγόρα τῷ Μνησάρχω, τὸν ἐξέμαθεν (statt - or) ὀργιασθεὶς ἐν Λιβήθροις τοῖς Θρᾳκίοις, Ἀγλαοφάμω τελετὰς μεταδόντος. Was nun weiter folgt, ist Uebergang zu einer Darstellung der pythagoreischen Zahlenlehre, die auf Orpheus zurückgeführt wird, entweder nach einem Vorgeben des Pythagoras selbst, oder nur des Telauges, oder auch nur der späteren Auszügler, die vielleicht zwei gar nicht unmittelbar zusammengehörige Stellen mit einander verbanden. Dies letztere scheint fast das Wahrscheinlichere, da Proclus (s. oben Note 326), der an zwei verschiedenen Stellen diese Aufnahme des Pythagoras in die orphischen Weihen vor Augen hat, Nichts von Mittheilung einer Zahlenlehre weiss, sondern nur im Allgemeinen einer περὶ θεῶν σοφία, also einer Götterlehre, und besonderer περὶ θεῶν ὄργια, also eines eigenthümlichen Kultes, gedenkt, was auch an sich bei weitem das Natürlichste ist.

533) Plutarch. quaest. gr. XII; de defect. oracul. 14; Aelian. var. hist. III, 1.

534) „Von Delphi bis zum Ausgang des Tempethales sind „4—5 Tagreisen ἀνδρὸς εὐζώνου. Von Delphi bis in die Thermo„pylen rechne ich circa 18 Stunden; von den Thermopylen bis „Larissa etwa 26 Stunden, und von Larissa bis zur Peneiosmündung „habe ich, Schritt reitend, auch nicht mehr als 9 gute Stunden ge„braucht.“ Fallmerayer.

535) Herodot. II, 51: Ὅστις δὲ τὰ Καβείρων ὄργια μεμύηται, τὰ Σαμοθρηΐκες ἐπιτελέουσι, παραλαβόντες παρὰ Πε-

λασγῶν, οὗτος ὡνὴρ οἶδε τὸ λέγω. (Es war von den phallischen Hermen bei den Athenern die Rede.) τὴν γὰρ Σαμοθρηΐκην οἴκεον πρότερον Πελασγοὶ οὗτοι, τοίπερ Ἀθηναίοισι σύνοικοι ἐγένοντο, καὶ παρὰ τούτων Σαμοθρῆικες τὰ ὄργια παραλαμβάνουσι. ὀρθὰ ὧν ἔχειν τὰ αἰδοῖα τἀγάλματα τοῦ Ἑρμέω, Ἀθηναῖοι πρῶτοι Ἑλλήνων παρὰ Πελασγῶν μαθόντες ἐποιήσαντο. Οἱ δὲ Πελασγοὶ ἱρόν τινα λόγον περὶ αὐτοῦ ἔλεξαν, τὰ ἐν τοῖσι ἐν Σαμοθρηΐκῃ μυστηρίοισι δεδήλωται. cf. Cic. de Nat. Deor. III, 22.

536) Pausan. X, 28.

537) Strabo X, c. 3, p. 365 sqq. ed. Tauchn.

538) Hesych. s. v. Κάβειροι: πάνυ δὲ τιμῶνται οὗτοι ἐν Λήμνῳ ὡς θεοί· λέγονται δὲ εἶναι Ἡφαίστου παῖδες.

539) Stephan. Byzant. v. Ἴμβρ.: Ἴμβρος, νῆσος ἱερὰ Καβείρων καὶ Ἑρμοῦ, ὃν Ἴμβρον λέγουσι Μάκαρες.

540) Pausan. IX, 25, 5; IV, 1, 5.

541) Pausan. IX, 22, 5.

542) Lactant. I, 15, 8. Firmicus de error. prof. rel. p. 23.

543) Pausan. I, 4, 6.

544) Clement. Alexandr. protrept. p. 16.

545) Pausan. IX, 25, 5; 22, 5.

546) Heraclit. fragm. 70, p. 524 (Schleiermacher).

547) Scholiast. zu Apollon. Rhod. I, 916: Οἷς δὲ μνοῦνται ἐν Σαμοθρᾴκῃ, Καβείρους εἶναί φησι Μνασέας, τρεῖς ὄντας τὸν ἀριθμὸν, Ἄξίερον, Ἀξιόκερσαν, Ἀξιόκερσον. Ἄξίερον μὲν εἶναι τὴν Δήμητραν, Ἀξιόκερσαν δὲ τὴν Περσεφόνην, Ἀξιόκερσον δὲ τὸν Ἅιδην. Οἱ δὲ προστιθέασι καὶ τέταρτον Κασμῖλον· ἔστι δὲ οὗτος ὁ Ἑρμῆς, ὡς ἱστορεῖ Διονυσόδωρος. Auch in der oben angeführten Stelle des Stephanus Byzant. wird Hermes neben den Kabiren genannt.

548) Liv. XLV, 5; Plutarch. apophthegm. lacon. Antalcid. p. 121 ed. Tauchn.

549) Aristides Panathen. T. I, p. 189: Τὸ τῶν Σαμοθρᾴκων ἱερὰ πάντων ὀνομαστότατα πλὴν τῶν Ἐλευσινίων.

550) Plutarch. Lucull. 13. Tacit. Annal. II, 54.

551) Scholiast. zu Aristid. p. 106; Lucian. Dea Syria 15.

552) Plin. Hist. Nat. XXXVI, c. 4, s. 7.

553) Varro de Ling. lat. IV, p. 17: Neque ut vulgus putat, hi Samothraces dii, qui Castor et Pollux. cf. Pausanias X, 38: *οἵτινες δὲ θεῶν εἰσιν οἱ Ἄνακτες παῖδες οὐ κατὰ ταὐτά ἐστιν εἰρημένον, ἀλλὰ οἱ μὲν εἶναι Διοσκούρους, οἱ δὲ πλέον τι ἐπίστασθαι νομίζοντες Καβείρους λέγουσι.*

554) Sosicrates *ἐν διαδοχαῖς* bei Diog. Laert. l. VIII, c. VI. Heraclides Ponticus *ἐν τῇ περὶ τῆς ἅπνου* bei Diog. Laert. prooem. s. 12. Aus derselben Quelle Cic. Tuscul. disputt. c. 3, s. 8 (ut scribit auditor Platonis Ponticus Heraclides, vir doctus in primis) und mit Cicero fast wörtlich übereinstimmend Jamblich de vit. Pyth. c. 12.

555) Cic. de Orat. l. III, c. 16, s. 56: Eadem autem alii prudentia, sed consilio ad vitae studia dispari, quietem atque otium secuti, ut Pythagoras, Democritus, Anaxagoras, a regendis civitatibus totos se ad cognitionem rerum transtulerunt, quae vita propter tranquillitatem et propter ipsius scientiae suavitatem, qua nihil est hominibus jucundius, plures, quam utile fuit rebus publicis, delectaret. Ebenso Tuscul. disp. V, c. 23, s. 66: Alterius mens rationibus agitandis exquirendisque alebatur, cum oblectatione sollertiae, qui est unus suavissimus pastus animorum. Age confer Democritum, Pythagoram, Anaxagoram.

556) Plato de rep. X, p. 600, C: *Ἀλλὰ δὴ εἰ μὴ δημοσίᾳ, ἰδίᾳ τισὶν ἡγεμὼν παιδείας αὐτὸς ζῶν λέγεται; ..... ὥσπερ Πυθαγόρας αὐτὸς διαφερόντως ἐπὶ τούτῳ ἠγαπήθη.* Es wird daher dem Pythagoras durchaus nur der indirekte Einfluss auf die Politik zugeschrieben, den jeder ausgezeichnete Mann naturgemäss durch seine Schüler und Freunde ausübt, indem er ihrer Denkart eine bestimmte Richtung gibt, wie Plutarch. philos. esse cum princ. I, 11, sagt: *ἐὰν ἄρχοντα ἄνδρα ἀναπλήσῃ καλοκἀγαθίας, ὡς Ἀναξαγόρας Περικλεῖ συγγενόμενος, καὶ Πυθαγόρας τοῖς πρωτεύουσιν Ἰταλιωτῶν.*

557) Jamblich. de vit. Pyth. c. 5, s. 20—28. Antiphon bei Porphyr. V. P. s. 9.

558) Herodot. VIII, 47. Strabo l. VI, c. 1, p. 19, ed. Tauchn.

559) Strabo VI, c. 2, p. 35, ed. Tauchn.

560) Thucydides VI, 44; VII, 33.

561) Strabo VI, c. 2, p. 30, ed. Tauchn.

562) Livius XXIV, 3.

563) Strabo l. VI, c. 1, p. 19, ed. Tauchn.

564) Strabo VI, c. 3 init., p. 43, ed. Tauchn.

565) Strabo l. l. p. 18, ed. Tauchn.

566) Polyb. hist. l. II, c 39, s. 3.

567) Herodot. VII, 170.

568) Strabo l. VI, c. 1, p. 21.

569) Herodot. VIII, 56 sq., 75 sq.

570) Herodot. VIII, 47. cf. Pausan. X, 9, 1.

571) Herodot. VI, 21; III, 138.

572) Franzii elem. epigraph. gr. p. 69.

573) Suidas s. v. *Ῥίνθων.*

574) Unter ihren Epigrammen in der Anthologie befindet sich ein Epithymbion auf Rhinthon: Anthol. l. VII, 414.

575) Livius IX, 14; X, 2. Diodor. XX, 104.

576) Er war ein Zeitgenosse des Musikers Stratonikos: Athen. IV, p. 163, d, der selber um 310 v. Chr. G. starb. Athen. VIII, s. 46 in fine, p. 352.

577) Athen. l. XII, s. 17, p. 519 med.

578) Athen. l. l. s. 20, p. 521 med.

579) Athen. l. l. s. 15, p. 518 med.

580) Athen. l. l. s. 15 init. Smindyrides rühmte sich zum Beweis seines wohlgepflegten Lebens, dass er seit zwanzig Jahren die Sonne nicht habe auf- und untergehen sehen. Athen. l. VI, s. 105, p. 273 med.

581) Athen. l. XII, s. 17 init.

582) Athen. l. VI, s. 105; XII, 58. Diodor. fragm. l. VIII (Tom. VI, p. 19, ed. Tauchn.). Ael. V. H. XII, 24.

583) Athen. l. XII, s. 16 init. p. 518 in fine.

584) Athen. l. XII, s. 16.

585) Athen. l. XII, s. 17 init.

586) Aristot. de mirab. ausc, p. 199, ed. Tauchn. Athen. l. XII, s. 58.

587) Athen. l. XII, s. 17 init.

588) Athen. l. XII, s. 19.

589) Athen. l. XII, s. 21, p. 522.

590) Athen. l. XII, s. 15 in fine.

591) Athen. l. XII, s. 19 in fine.

592) Diodor. Sic. fragm. l. VIII (Tom. VI, p. 19, ed. Tauchn.).

593) Aristophanis vesp. v. 1259. *Συβαριτικὸν γέλοιον*, wie z. B. v. 1427 sq. und 1437 sq.

594) Polyb. l. VII, c. 1, s. 1.

595) Justin. l. XX, c. 4 init.

596) Athen. l. XII, s. 15 init.

597) Diodor. l. XII, c. 26 in fine.

598) Diodor. l. XIII, c. 83.

599) Athen. l. IV, s. 61 in fine.

600) Aelian. V. H. XII, 30.

601) Plato de legg. I, p. 637, b.

602) Athen. l. IV, s. 61 in fine.

603) Aelian. Var. hist. III, 43:

Βαῖν' ἀπ' ἐμῶν τριπόδων, ἔτι τοι φόνος ἀμφὶ χέρεσσι
Πουλὺς ἀποστάζων ἀπὸ λαίνου οὐδοῦ ἐρύκει.
Οὔ σε θεμιστεύσω. Μουσῶν θεράποντα κατέκτας
Ἥρης πρὸς βωμοῖσι, θεῶν τίσιν οὐκ ἀλεείνας.
Τοῖς δὲ κακῶς ῥέξασι δίκης τέλος οὐχὶ χρονιστὸν
Οὐδὲ παραιτητὸν, οὐδ' εἰ Διὸς ἔγγονοι εἶεν.
Ἀλλ' αὐτῶν κεφαλῇσι καὶ ἐν σφετέροισι τέκεσσιν
Εἰλεῖται, καὶ πῆμα δόμοις ἐπὶ πήματι βαίνει.

604) Dass seine Mutter bei ihm war, erhellt aus Diogen. L. VIII, s. 41.

605) Suidas sub. voc. *Δημοκήδης*. Herodot. III, 131.

606) Grysar de Doriensium comoedia, p. 87 sqq.

607) Aristotel. metaphys. I, 5: *Ὅνπερ τρόπον ἔοικε καὶ Ἀλκμαίων ὁ Κροτωνιάτης ὑπολαβεῖν, καὶ ἤτοι οὗτος παρ' ἐκείνων (τῶν Πυθαγορείων) ἢ ἐκεῖνοι παρὰ τούτου παρέλαβον τὸν λόγον τοῦτον· καὶ γὰρ ἐγένετο τὴν ἡλικίαν Ἀλκμαίων ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ, ἀπεφήνατο δὲ παραπλησίως τούτοις· φησὶ γὰρ εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων, λέγων τὰς ἐναντιότητας ..... παρὰ μὲν οὖν τούτων τοσοῦτον ἔστι λαβεῖν, ὅτι τἀναντία ἀρχαὶ τῶν ὄντων.*

608) Diogen. Laert. VIII, 83: *Ἀλκμαίων Κροτωνιάτης τάδε ἔλεξε, Πειρίθου υἱός, Βροντίνῳ καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλῳ· Περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι* etc., so lautete der Eingang seiner Schrift.

609) Plutarch. Sympos. VIII, 8. Apulej. Apolog. p. m. 294. Porphyr. de vit. Pyth. s. 25. Jamblich. V. P. s. 36.

610) Jamblich. de vit. Pyth. s. 132.

611) Porphyr. de vit. Pyth. sect. 18: *Ἐπεὶ δὲ τῆς Ἰταλίας ἐπιβὰς ἐν Κρότωνι ἐγένετο, φησὶν ὁ Δικαίαρχος, ὡς ἀνδρὸς ἀφικομένου πολυπλάνου τε καὶ περιττοῦ, καὶ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν ὑπὸ τῆς τύχης εὖ κεχορηγημένου, — τήν τε γὰρ ἰδέαν εἶναι ἐλευθέριον καὶ μέγαν, χάριν τε πλείστην καὶ κόσμον ἐπί τε τῆς φωνῆς καὶ τοῦ ἤθους καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων ἔχειν, — οὕτως διατεθῆναι τὴν Κροτωνιατῶν πόλιν, ὥστ' ἐπεὶ τὸ τῶν γερόντων ἀρχαῖον ἐψυχαγώγησε, πολλὰ καὶ καλὰ διαλεχθεὶς τοῖς νέοις, πάλιν ἡβητικὰς ἐποιήσατο παραινέσεις, ὑπὸ τῶν ἀρχόντων κελευσθεὶς μετὰ ταῦτα, τοῖς παισὶν ἐκ τῶν διδασκαλείων ἀθρόως συνελθοῦσιν·* (so muss interpungirt werden, mit Ausstossung des nach *μετὰ* eingeschobenen *δὲ*; denn nur vier und nicht fünf Reden hielt Pythagoras) *εἶτα ταῖς γυναιξὶ, καὶ γυναικῶν σύλλογος αὐτῷ κατεσκευάσθη.*

612) Cic. de officiis I, 30.

613) Plutarch. de adulatoris et amici discr. p. 70, D, s. 32.

614) Jamblich. de vit. Pyth. s. 37, in der Rede an die Jünglinge: *Παραδέδοται λόγους τινὰς διαλεχθῆναι.*

615) Jambl. de vit. Pyth. s. 37: *Καὶ μετ' ὀλίγας ἡμέρας εἰσῆλθεν εἰς τὸ γυμνάσιον. περιχυθέντων δὲ τῶν νεανίσκων,*

παραδέδοται λόγους τινὰς διαλεχθῆναι πρὸς αὐτούς, ἐξ ὧν εἰς σπουδὴν παρεκάλει τὴν περὶ τοὺς πρεσβυτέρους· ἀποφαίνων ἔν τε τῷ κόσμῳ καὶ τῷ βίῳ καὶ ταῖς πόλεσι καὶ τῇ φύσει μᾶλλον τιμώμενον τὸ προηγούμενον τῷ χρόνῳ ἢ τὸ ἑπόμενον· οἷον τὴν ἀνατολὴν τῆς δύσεως, τὴν ἕω τῆς ἑσπέρας, τὴν ἀρχὴν τῆς τελευτῆς, τὴν γένεσιν τῆς φθορᾶς· παραπλησίως δὲ καὶ τοὺς αὐτόχθονας τῶν ἐπηλύδων· ὁμοίως δὲ αὐτῶν τῶν ἐν ταῖς ἀποικίαις τοὺς ἡγεμόνας καὶ τοὺς οἰκιστὰς τῶν πόλεων· καὶ καθόλου τοὺς μὲν θεοὺς τῶν δαιμόνων, ἐκείνους δὲ τῶν ἡμιθέων, τοὺς ἥρωας δὲ τῶν ἀνθρώπων, ἐκ τούτων δὲ τοὺς αἰτίους τῆς γενέσεως τοῖς νεωτέροις. Diese Einleitung darf wohl als eine Probe von der weiteren Ausführung gelten, welche die Reden, von denen uns nur der kurze Gedankengang überliefert ist, beim mündlichen Vortrage hatten. Man sieht, die copia dicendi, ein Reichthum an Detail, fehlte dem Pythagoras durchaus nicht, und man muss sich demnach die Reden als von ziemlichem Umfange denken. Auch diese Ungleichmässigkeit der erhaltenen Auszüge in der Ausführung spricht für ihre Aechtheit; denn fingirte, von einem späteren Darsteller herrührende Reden würden gleichmässiger und kunstgerechter ausgefallen seyn.

Ἐπαγωγῆς δὲ ἕνεκα ταῦτα ἔλεγε πρὸς τὸ περὶ πλείονος ποιεῖσθαι τοὺς γονεῖς ἑαυτῶν· Οἷς ἔφη τηλικαύτην ὀφείλειν αὐτοὺς χάριν, ἡλίκην ἂν ὁ τετελευτηκὼς ἀποδοίη τῷ δυνηθέντι πάλιν αὐτὸν εἰς τὸ φῶς ἀγαγεῖν· Ἔπειτα δίκαιον μὲν εἶναι τοὺς πρώτους καὶ τοὺς τὰ μέγιστα εὐεργετηκότας ὑπὲρ ἅπαντας ἀγαπᾶν καὶ μηδέποτε λυπεῖν· μόνους δὲ τοὺς γονεῖς προτέρους τῆς γενέσεως ταῖς εὐεργεσίαις· καὶ πάντων κατορθουμένων ὑπὸ τῶν ἐγγόνων αἰτίους εἶναι τοὺς προγόνους· ἐν τούτοις οὐδενὸς ἔλαττον ἑαυτοὺς εὐεργετεῖν ἀποδεικνύντες, εἰς οὓς οὐχ οἷόν τε ἐστὶν ἐξαμαρτάνειν. Καὶ γὰρ καὶ τοὺς θεοὺς εἰκός ἐστι συγγνώμην ἂν ἔχειν τοῖς μηδενὸς ἧττον τιμῶσι τοὺς πατέρας· καὶ γὰρ τὸ θεῖον παρ' αὐτῶν μεμαθήκαμεν τιμᾷν. Ὅθεν καὶ τὸν Ὅμηρον τῇ αὐτῇ προσηγορίᾳ τὸν βασιλέα τῶν θεῶν αὔξειν, ὀνομάζοντα πατέρα τῶν θεῶν καὶ τῶν θνητῶν. Πολλοὺς δὲ καὶ τῶν ἄλλων μυθοποιῶν παραδεδωκέναι τοὺς βασιλεύοντας τῶν θεῶν τὴν μεριζομένην φιλοστοργίαν παρὰ τῶν τέκνων πρὸς τὴν ὑπάρχουσαν συζυγίαν τῶν γονέων καθ' ἑαυτοὺς ποιήσασθαι πεφιλοτετιμημένους. καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ἅμα τὴν τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς ὑπόθεσιν λαβόντας, τὸν μὲν τὴν Ἀθηνᾶν, τὴν δὲ τὸν Ἥφαιστον γεννῆσαι ἐναντίαν φύσιν ἔχοντας τῇ ἰδίᾳ, ἕνεκα τοῦ καὶ τῆς πλεῖον ἀφεστώσης φιλίας μετασχεῖν. Ἁπάντων δὲ τῶν

παρόντων τὴν τῶν ἀθανάτων κρίσιν ἰσχυροτάτην εἶναι συγχωρησάντων, ἀποδείξειν τοῖς Κροτωνιάταις, διὰ τὸ τὸν Ἡρακλέα τοῖς κατῳκισμένοις οἰκεῖον ὑπάρχειν, διότι δεῖν τὸ προσταττόμενον ἑκουσίως τοῖς γονεῦσιν ὑπακούειν, παρειληφότας αὐτὸν τὸν θεὸν ἑτέρῳ πρεσβυτέρῳ πειθόμενον διαθλῆσαι τοὺς πόνους, καὶ τῷ πατρὶ θεῖναι τῶν κατειργασμένων ἐπινίκιον τὸν ἀγῶνα τὸν Ὀλύμπιον.

Ἀπεφαίνετο δὲ καὶ ταῖς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίαις οὕτως ἂν χρωμένους ἐπιτυγχάνειν, ὡς μέλλουσι τοῖς μὲν φίλοις μηδέποτε ἐχθροὶ καταστῆναι, τοῖς δὲ ἐχθροῖς ὡς τάχιστα φίλοι γίνεσθαι. Καὶ μελετᾶν ἐν μὲν τῇ πρὸς πρεσβυτέρους εὐκοσμίᾳ τὴν πρὸς τοὺς πατέρας εὔνοιαν, ἐν δὲ τῇ πρὸς ἄλλους φιλανθρωπίᾳ τὴν πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς κοινωνίαν. Ἐφεξῆς δὲ ἔλεγε περὶ σωφροσύνης, φάσκων, τὴν τῶν νεανίσκων ἡλικίαν πεῖραν τῆς φύσεως λαμβάνειν, καθ' ὃν καιρὸν ἀκμαζούσας ἔχουσι τὰς ἐπιθυμίας. εἶτα προετρέπετο θεωρεῖν ἄξιον, ὅτι μόνης τῶν ἀρετῶν ταύτης καὶ παιδὶ καὶ παρθένῳ καὶ γυναικὶ καὶ τῇ τῶν πρεσβυτέρων τάξει ἀντιποιεῖσθαι προσήκει, καὶ μάλιστα τοὺς νεωτέρους. Ἔτι δὲ μόνην αὐτὴν ἀπέφαινε περιειληφέναι καὶ τὰ τοῦ σώματος ἀγαθὰ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς, διατηροῦσαν τὴν ὑγιείαν καὶ τὴν τῶν βελτίστων ἐπαινδευμάτων ἐπιθυμίαν. Φανερὸν δὲ εἶναι καὶ διὰ τῆς ἀντικειμένης ἀντιθέσεως· τῶν γὰρ βαρβάρων καὶ τῶν Ἑλλήνων περὶ τὴν Τροίαν ἀντιταξαμένων, ἑκατέρους δι' ἑνὸς ἀκρασίαν ταῖς δεινοτάταις περιπεσεῖν συμφοραῖς, τοὺς μὲν ἐν τῷ πολέμῳ, τοὺς δὲ κατὰ τὸν ἀνάπλουν. καὶ μόνης τῆς ἀδικίας τὸν θεὸν δεκετῆ καὶ χιλιετῆ τάξαι τὴν τιμωρίαν, χρησμῳδήσαντα τήν τε τῆς Τροίας ἅλωσιν καὶ τὴν τῶν παρθένων ἀποστολὴν παρὰ τῶν Λωκρῶν εἰς τὸ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Ἰλιάδος ἱερόν. (v. Suid. ed. Kust. v. *Ποινή*.)

Παρεκάλει δὲ τοὺς νεανίσκους καὶ πρὸς τὴν παιδείαν, ἐνθυμεῖσθαι κελεύων ὡς ἄτοπον ἂν εἴη πάντων μὲν σπουδαιότατον κρίνειν τὴν διάνοιαν, καὶ ταύτῃ βουλεύεσθαι περὶ τῶν ἄλλων, εἰς δὲ τὴν ἄσκησιν τὴν ταύτης μηδένα χρόνον μηδὲ πόνον ἀνηλωκέναι. Καὶ ταῦτα τῆς μὲν τῶν σωμάτων ἐπιμελείας τοῖς φαύλοις τῶν φίλων ὁμοιουμένης καὶ ταχέως ἀπολειπούσης, τῆς δὲ παιδείας, καθάπερ οἱ καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ τῶν ἀνδρῶν, μέχρι θανάτου παραμενούσης, ἐνίοις δὲ καὶ μετὰ τὴν τελευτὴν ἀθάνατον δόξαν περιποιούσης. Καὶ τοιαῦθ' ἕτερα, τὰ μὲν ἐξ ἱστοριῶν (d. h. an mathematischen Lehrsätzen, denn: Jambl. c. 18, s. 89: ἐκαλεῖτο δὲ ἡ γεωμετρία πρὸς Πυθαγόρου ἱστορία [Forschung]), τὰ δὲ καὶ ἀπὸ δογμάτων κατεσκεύασε, τὴν παιδείαν ἐπιδεικνύων κοινὴν οὖσαν

εὐφυίαν τῶν ἐν ἑκάστῳ τῷ γένει πεπρωτευκότων· τὰ γὰρ ἐκείνων εὑρήματα, ταῦτα τοῖς ἄλλοις γεγονέναι παιδείαν. Οὕτω δ'ἐστὶ τῇ φύσει σπουδαῖον τοῦτο, ὥστε τῶν μὲν ἄλλων τῶν ἐπαινουμένων τὰ μὲν οὐχ οἷόν τε εἶναι παρ' ἑτέρου μεταλαβεῖν, οἷον τὴν ῥώμην, τὸ κάλλος, τὴν ὑγείαν, τὴν ἀνδρείαν· τὰ δὲ τὸν προέμενον οὐκ ἔχειν αὐτόν, οἷον τὸν πλοῦτον, τὰς ἀρχάς, καὶ ἕτερα πολλὰ τῶν παραλειπομένων· τὴν δὲ δυνατὸν εἶναι καὶ παρ' ἑτέρου παραλαβεῖν, καὶ τὸν δόντα μηδὲν ἧττον αὐτὸν ἔχειν. Παραπλησίως δὲ τὰ μὲν οὐκ ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις εἶναι κτήσασθαι, παιδευθῆναι δὲ ἐνδέχεσθαι κατὰ τὴν ἰδίαν προαίρεσιν. Εἶθ' οὕτως προσίοντα φανῆναι πρὸς τὰς τῆς πατρίδος πράξεις, οὐκ ἐξ ἀναιδείας, ἀλλ' ἐκ παιδείας. Σχεδὸν γὰρ ταῖς ἀγωγαῖς διαφέρειν τοὺς μὲν ἀνθρώπους τῶν θηρίων, τοὺς δὲ Ἕλληνας τῶν βαρβάρων, τοὺς δὲ ἐλευθέρους τῶν οἰκετῶν, τοὺς δὲ φιλοσόφους τῶν τυχόντων. Ὅλως δὲ τηλικαύτην ἔχοντας ὑπεροχήν, ὥστε τοὺς μὲν θᾶττον τρέχοντας τῶν ἄλλων ἐκ μιᾶς πόλεως τῆς ἐκείνων ἑπτὰ κατὰ τὴν Ὀλυμπίαν εὑρεθῆναι, τοὺς δὲ τῇ σοφίᾳ προέχοντας ἐξ ἁπάσης τῆς οἰκουμένης ἑπτὰ συναριθμηθῆναι. ἐν δὲ τοῖς ἑξῆς χρόνοις, ἐν οἷς ἦν αὐτός, ἕνα φιλοσοφίᾳ προέχειν τῶν πάντων. Καὶ γὰρ τοῦτο τὸ ὄνομα ἀντὶ τοῦ Σοφοι ἑαυτὸν ἐπωνόμασε. Ταῦτα μὲν ἐν τῷ γυμνασίῳ τοῖς νέοις διελέχθη.

616) Jambl. de vit. Pyth. s. 45: Ἀπαγγελθέντων δ'οὖν ὑπὸ τῶν νεανίσκων πρὸς τοὺς πατέρας τῶν εἰρημένων, ἐκάλεσαν οἱ Χίλιοι τὸν Πυθαγόραν εἰς τὸ συνέδριον καὶ προεπαινέσαντες ἐπὶ τοῖς πρὸς τοὺς υἱοὺς ῥηθεῖσιν, ἐκέλευσαν, εἴ τι συμφέρον ἔχει λέγειν τοῖς Κροτωνιάταις, ἀποφήνασθαι τοῦτο πρὸς τοὺς τῆς πολιτείας προκαθημένους.

617) Jambl. de vit. Pyth. 132: Ἀπαλλάξαι δὲ λέγεται τοὺς Κροτωνιάτας καὶ τῶν παλλακίδων, καὶ καθόλου τῆς πρὸς τὰς ἀνεγγύους γυναῖκας ὁμιλίας. πρὸς Δεινωμῶ γὰρ τὴν Βροντίνου γυναῖκα, τῶν Πυθαγορείων ἑνός, οὖσαν σοφήν τε καὶ περιττὴν τὴν ψυχήν, πρὸς δὴ ταύτην παρελθοῦσας τὰς τῶν Κροτωνιατῶν γυναῖκας παρακαλέσαι περὶ τοῦ συμπεῖσαι τὸν Πυθαγόραν διαλεχθῆναι περὶ τῆς πρὸς αὐτὰς σωφροσύνης τοῖς ἀνδράσιν αὐτῶν· ὃ δὴ καὶ συμβῆναι. καὶ τῆς γυναικὸς ἐπαγγειλαμένης, καὶ τοῦ Πυθαγόρου διαλεχθέντος, καὶ τῶν Κροτωνιατῶν πεισθέντων, ἀναιρεθῆναι παντάπασι τὴν τότε ἐπιπολάζουσαν ἀκολασίαν.

618) Jambl. de vit. Pyth. s. 45: Ὁ δὲ (Πυθαγόρας) πρῶτον μὲν αὐτοῖς συνεβούλευεν ἱδρύσασθαι Μουσῶν ἱερόν, ἵνα τηρῶσι τὴν ὑπάρχουσαν ὁμόνοιαν· ταύτας γὰρ τὰς θεὰς καὶ τὴν προηγορίαν τὴν αὐτὴν ἁπάσας ἔχειν καὶ μετ' ἀλλήλων παραδίδοσθαι, καὶ ταῖς κοιναῖς τιμαῖς μάλιστα χαίρειν; καὶ τὸ σύνολον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἀεὶ χορὸν εἶναι τῶν Μουσῶν. ἔτι δὲ συμφωνίαν, ἁρμονίαν, ῥυθμὸν, καὶ ἅπαντα περιειληφέναι τὰ παρασκευάζοντα τὴν ὁμόνοιαν. ἐπιδείκνυσι δέ, αὐτῶν τὴν δύναμιν οὐ περὶ τὰ κάλλιστα θεωρήματα μόνον ἀνήκειν, ἀλλὰ καὶ περὶ τὴν συμφωνίαν καὶ ἁρμονίαν τῶν ὅντων. Ἔπειτα ὑπολαμβάνειν αὐτοὺς ἔφη δεῖν, κοινὴν παρακαταθήκην ἔχειν τὴν πατρίδα παρὰ τοῦ πλήθους τῶν πολιτῶν. δεῖν οὖν ταύτην διοικεῖν οὕτως, ὡς μέλλουσι τὴν πίστιν παραδόσιμον τοῖς ἐξ αὐτῶν ποιεῖν. ἔσεσθαι δὲ τοῦτο βεβαίως, ἐὰν ἅπασι ἴσοι τοῖς πολίταις ὦσι, καὶ μηδενὶ μᾶλλον ἢ τῷ δικαίῳ προέχωσι. τοὺς γὰρ ἀνθρώπους, εἰδότας, ὅτι τόπος ἅπας προσδεῖται δικαιοσύνης μυθοποιεῖν τὴν αὐτὴν τάξιν ἔχειν παρὰ τῷ Διὶ τὴν Θέμιν, καὶ παρὰ τῷ Πλούτωνι τὴν Δίκην, καὶ κατὰ τὰς πόλεις τὸν νόμον, ἵνα ὁ μὴ δικαίως ἐφ' ἃ τέτακται ποιῶν ἅμα φαίνηται πάντα τὸν κόσμον συναδικῶν. Προσήκειν δὲ τοῖς συνεδρίοις, μηδενὶ καταχρήσασθαι τῶν θεῶν εἰς ὅρκον, ἀλλὰ τοιούτους προχειρίζεσθαι λόγους, ὥστε καὶ χωρὶς ὅρκων εἶναι πιστούς.

Καὶ (προσήκειν) τὴν ἰδίαν οἰκίαν οὕτως οἰκονομεῖν, ὥστε τὴν ἀναφορὰν ἐξεῖναι τῆς προαιρέσεως εἰς ἐκείνην ἀνενεγκεῖν. πρός τε τοὺς ἐξ αὐτῶν γενομένους διακεῖσθαι γνησίως, ὡς καὶ τῶν ἄλλων ζώων μόνους ταύτης τῆς ἐννοίας αἴσθησιν εἰληφότας. καὶ πρὸς τὴν γυναῖκα τὴν τοῦ βίου μετέχουσαν ὁμιλοῦντας, ὡς τῶν μὲν πρὸς τοὺς ἄλλους συνθηκῶν τιθεμένων ἐν γραμματιδίοις καὶ στήλαις, τῶν δὲ πρὸς τὰς γυναῖκας ἐν τοῖς τέκνοις. καὶ πειρᾶσθαι παρὰ τοῖς ἐξ αὐτῶν ἀγαπᾶσθαι μὴ διὰ τὴν φύσιν, ἧς οὐκ αἴτιοι γεγόνασιν, ἀλλὰ διὰ τὴν προαίρεσιν· ταύτην γὰρ εἶναι τὴν εὐεργεσίαν ἑκουσίαν. Σπουδάζειν δὲ καὶ τοῦτο, ὅπως αὐτοί τε μόνας ἐκείνας εἰδήσωσιν, αἵ τε γυναῖκες μὴ νωθεύσωσι τὸ γένος ὀλιγωρίᾳ καὶ κακίᾳ τῶν συνοικούντων. Ἔτι δὲ τὴν γυναῖκα νομίζειν ἀπὸ τῆς ἑστίας εἰληφότας μετὰ σπονδῶν καθάπερ ἱκέτιν ἐναντίον τῶν θεῶν εἰσῆχθαι πρὸς αὐτήν. Καὶ τῇ τάξει καὶ τῇ σωφροσύνῃ παράδειγμα γενέσθαι τοῖς τε κατὰ τὴν οἰκίαν, ἣν οἰκεῖ, καὶ τοῖς κατὰ τὴν πόλιν. καὶ προνοεῖν τοῦ μηδένα μήδ' ὁτιοῦν ἐξαμαρτάνειν, ὅπως μή, φοβούμενοι τὴν ἐκ τῶν νόμων ζημίαν, ἀδικοῦντες λανθάνωσιν, ἀλλ' αἰσχυνόμενοι τὴν τοῦ τρόπου καλοκαγαθίαν εἰς τὴν δικαιοσύνην

ὁρμῶσι. Διεκελεύετο δὲ κατὰ τὰς πράξεις ἀποδοκιμάζειν τὴν ἀργίαν, εἶναι γὰρ οὐχ ἕτερόν τι ἀγαθὸν ἢ τὸν ἐν ἑκάστῃ πράξει καιρόν. Ὡρίζετο δέ, μέγιστον εἶναι τῶν ἀδικημάτων, παῖδας καὶ γονεῖς ἀπ' ἀλλήλων διασπᾶν. Νομίζειν δέ, κράτιστον μὲν εἶναι τὸν καθ' αὑτὸν δυνάμενον προϊδεῖν τὸ συμφέρον· δεύτερον δέ, τὸν ἐκ τῶν τοῖς ἄλλοις συμβεβηκότων κατανοοῦντα τὸ λυσιτελοῦν· χείριστον δέ, τὸν ἀναμένοντα διὰ τοῦ κακῶς παθεῖν αἰσθέσθαι τὸ βέλτιστον. Ἔφη δὲ, καὶ τοὺς φιλοτιμεῖσθαι βουλομένους οὐκ ἂν διαμαρτάνειν, μιμουμένους τοὺς ἐν τοῖς δρόμοις στεφανουμένους· καὶ γὰρ ἐκείνους οὐ τοὺς ἀνταγωνιστὰς κακῶς ποιεῖν, ἀλλ' αὐτοὺς τῆς νίκης ἐπιθυμεῖν τυχεῖν. καὶ τοῖς πολιτευομένοις ἁρμόττειν, οὐ τοῖς ἀντιλέγουσι δυσαρεστεῖν, ἀλλὰ τοὺς ἀκούοντας ὠφελεῖν. Παρεκάλει δὲ τῆς ἀληθινῆς ἀντεχόμενον εὐδοξίας ἕκαστον, εἶναι τοιοῦτον, οἷος ἂν βούλοιτο φαίνεσθαι τοῖς ἄλλοις. οὐ γὰρ οὕτως ὑπάρχειν τὴν συμβουλὴν ἱερόν, ὡς τὸν ἔπαινον, ἐπειδὴ τῆς μὲν ἡ χρεία πρὸς μόνους ἐστὶν τοὺς ἀνθρώπους, τοῦ δὲ πολὺ μᾶλλον πρὸς τοὺς θεούς. Εἴθ' οὕτως ἐπὶ πᾶσιν εἶπεν, ὅτι τὴν πόλιν αὐτῶν οἰκίζεσθαι συμβέβηκεν ὑφ' Ἡρακλέους (so muss emendirt werden), ὅτε τὰς βοῦς διὰ τῆς Ἰταλίας ἤλαυνεν, ὑπὸ Λακίνου μὲν ἀδικηθέντος, Κρότωνα δέ βοηθοῦντα τῆς νυκτὸς παρὰ τὴν ἄγνοιαν, ὡς ὄντα τῶν πολεμίων διαφθείραντος, καὶ μετὰ ταῦτα ἐπαγγειλαμένου περὶ τὸ μνῆμα συνώνυμον ἐκείνῳ κατοικίζεσθαι (nicht κατοικίσεσθαι) πόλιν, ἵναπερ (so muss emendirt werden statt des jetzt im Text befindlichen ἅνπερ) αὐτὸς (sc. Κρότων und nicht Ἡρακλῆς) μετάσχῃ τῆς ἀθανασίας. (Herakles habe sich zur Sühnung seines unfreiwilligen Todtschlages erboten, eine dem Kroton gleichnamige Stadt zu bauen, damit Er, Kroton, auch Theil nehme an der Unsterblichkeit; nicht: er verkündete, dass dem Kroton eine gleichnamige Stadt werde gebaut werden, — κοτοικίσεσθαι, fut. med. in ungerechtfertigter passiver Bedeutung aufgefasst, — wenn Er, Herakles, Theil habe an der Unsterblichkeit, was, wie man den Satz auch drehen mag, einen grammatischen und sachlichen, dem Context: οἰκίζεσθαι συμβέβηκεν ὑφ' Ἡρακλέους, und dem ganzen Gedankenzusammenhang widerstrebenden Unsinn gibt; wie leicht ἵνα in ἵναπερ als fehlerhafte Wiederholung der unmittelbar vorhergehenden Endsilbe des Wortes πόλιν betrachtet und zu ἅνπερ verballhornt werden konnte, begreift sich ohnedies.) ὥστε τὴν χάριν ἀποδόντες τῆς (statt τῆς ἀποδόσεως) εὐεργεσίας προσήκειν αὐτοὺς, ἔφη, δικαίως οἰκονομεῖν (so scheint emendirt werden zu müssen, obgleich die gewöhnliche Lesart zur Noth auch einen Sinn gibt).

619) Jambl. l. l. s. 50: Οἱ δὲ ἀκούσαντες τό τε Μουσεῖον ἱδρύσαντο, καὶ τὰς παλλακίδας, ἃς ἔχειν ἐπιχώριον ἦν αὐτοῖς, ἀφῆκαν. Καὶ διαλεχθῆναι χωρὶς αὐτὸν ἐν μὲν τῷ Πυθαίῳ πρὸς τοὺς παῖδας, ἐν δὲ τῷ τῆς Ἥρας ἱερῷ πρὸς τὰς γυναῖκας ἠξίωσαν.

620) Jambl. de vit. Pyth. s. 53: Διὰ δὲ τὰς παραινέσεις ὁμολογεῖται παρασκευάσαι, μηδένα τὴν ἐκείνου προσηγορίαν ὀνομάζειν, ἀλλὰ πάντας θεῖον αὐτὸν καλεῖν.

621) Jambl. de vit. Pyth. s. 51: Τὸν δὲ πεισθέντα λέγουσιν ἡγήσασθαι τοῖς παισὶ τοιάδε· Ὥστε μήτε ἄρχειν λοιδορίας, μηδὲ ἀμύνεσθαι τοὺς λοιδορουμένους. Καὶ περὶ τὴν παιδείαν τὴν ἐπώνυμον τῆς ἐκείνων ἡλικίας κελεῦσαι σπουδάζειν, καὶ μελετᾶν ἀκούειν, ἵνα δύνωνται λέγειν (Aus s. 53, wo es ausser Zusammenhang steht, hierher versetzt, wohin es passt). Ἔτι δὲ ὑποθέσθαι τῷ μὲν ἐπιεικεῖ παιδὶ ῥᾴδιον πεφυκέναι πάντα τὸν βίον τηρεῖν τὴν καλοκαγαθίαν· τῷ δὲ μὴ εὖ πεφυκότι κατὰ τοῖτον τὸν καιρὸν χαλεπὸν καθεστάναι. μᾶλλον δὲ ἀδύνατον ἐκ φαύλης ἀφορμῆς ἐπὶ τὸ τέλος εὖ δραμεῖν. Πρὸς δὲ τούτοις θεοφιλεστάτους αὐτοὺς ὄντας ἀποφῆναι· καὶ διὰ τοῦτο φῆσαι κατὰ τοὺς αὐχμοὺς ὑπὸ τῶν πόλεων ἀποστέλλεσθαι παρὰ τῶν θεῶν ὕδωρ αἰτησομένους, ὡς μάλιστα ἐκείνοις ὑπακούσαντος τοῦ δαιμονίου. καὶ μόνοις διὰ τέλους ἀγνεύουσιν ἐξουσίας ὑπαρχούσης ἐν τοῖς ἱεροῖς διατρίβειν. Διὰ ταύτην δὲ τὴν αἰτίαν καὶ τοὺς φιλανθρωποτάτους τῶν θεῶν, τὸν Ἀπόλλω καὶ τὸν Ἔρωτα πάντας ζωγραφεῖν καὶ ποιεῖν τὴν τῶν παίδων ἔχοντας ἡλικίαν. Συγκεχωρῆσθαι δὲ καὶ τῶν στεφανιτῶν ἀγώνων τινὰς τεθῆναι διὰ παῖδας· τὸν μὲν Πυθικόν, κρατηθέντος τοῦ Πύθωνος ὑπὸ παιδός· ἐπὶ παιδὶ δὲ τὸν ἐν Νεμέᾳ, καὶ τὸν ἐν Ἰσθμῷ, τελευτήσαντος Ἀρχεμόρου καὶ Μελικέρτου. Χωρὶς δὲ τῶν εἰρημένων ἐν τῷ κατοικισθῆναι τὴν πόλιν τῶν Κροτωνιατῶν ἐπαγγείλασθαι τὸν Ἀπόλλω τῷ ἡγεμόνι τοῦ οἰκισμοῦ δώσειν γενεάν, ἐὰν ἀγάγῃ τὴν εἰς Ἰταλίαν ἀποικίαν. ἐξ ὧν δεῖν, ὑπολαβόντας τὴν μὲν γενέσεως αὐτῶν πρόνοιαν πεποιῆσθαι τὸν Ἀπόλλω, τῆς δὲ ἡλικίας ἅπαντας τοὺς θεους, ἀξίους εἶναι τῆς ἐκείνων φιλίας. Ἔτι δέ, ἣν μέλλουσιν εἰς τὸ γῆρας βαδίζειν, ταύτην εὐθὺς ἐξορμῶντας τοῖς ἐληλυθόσιν ἐπακολουθεῖν καὶ τοῖς πρεσβυτέροις μηδὲν ἀντιλέγειν. οὕτω γὰρ εἰκότως ὕστερον ἀξιώσειν, μηδὲ αὐτοὺς τοὺς νεωτέρους ἀνταδικεῖν.

622) Jambl. de vit. Pyth. s. 54: Ταῖς δὲ γυναιξὶν ὑπὲρ μὲν τῶν θυσιῶν ἀποφήνασθαι λέγεται· Πρῶτον μὲν (s. 56), τὸν σοφώτατον τῶν ἁπάντων λεγόμενον καὶ συντάξαντα τὴν φωνὴν τῶν

ἀνθρώπων καὶ τὸ σύνολον εὑρετὴν καταστάντα τῶν ὀνομάτων, εἴτε θεὸν, εἴτε δαίμονα, εἴτε θεῖόν τινα ἄνθρωπον, συνιδόντα, ὅτι τῆς εὐσεβείας οἰκειότατόν ἐστι τὸ γένος τῶν γυναικῶν, ἑκάστην τὴν ἡλικίαν αὐτῶν συνώνυμον ποιήσασθαι θεῷ, καὶ καλέσαι τὴν μὲν ἄγαμον, Κόρην, τὴν δὲ πρὸς ἄνδρα δεδομένην, Νύμφην, τὴν δὲ τέκνα γεννησαμένην, Μητέρα, τὴν δὲ παῖδα ἐκ παίδων ἐπιδοῦσαν κατὰ τὴν Δωρικὴν διάλεκτον, Μαῖαν. ᾧ σύμφωνον εἶναι τὸ καὶ τοὺς χρησμοὺς ἐν Δωδώνῃ καὶ Δελφοῖς δηλοῦσθαι διὰ γυναικός. (Εἶτα δε,) s. 54, καθάπερ, ἑτέρου μέλλοντος ὑπὲρ αὐτῶν ποιεῖσθαι τὰς εὐχάς, βούλοιντ' ἂν ἐκεῖνον εἶναι καλὸν κἀγαθόν, ὡς τῶν θεῶν τούτοις προσεχόντων· οὕτως αὐτὰς περὶ πλείστου ποιεῖσθαι τὴν ἐπιείκειαν, ἵν' ἑτοίμως ἔχωσιν αὐτοὺς ταῖς εὐχαῖς ὑπακουσομένους. Ἔπειτα, τοῖς θεοῖς προσφέρειν ἃ μέλλουσι, ταῖς χερσὶν αὐτὰς ποιεῖν καὶ χωρὶς οἰκετῶν πρὸς τοὺς βωμοὺς προσενεγκεῖν, οἷον πόπανα καὶ ψαιστὰ καὶ κηρία καὶ λιβανωτόν. φόνῳ δὲ καὶ θανάτῳ τὸ δαιμόνιον μὴ τιμᾷν. μήδ' ὡς οὐδέποτε πάλιν προσιούσας ἐν καιρῷ πολλὰ δαπανᾷν. (s. 56 in fin.) Διαθέων δὲ τὰ (so muss emendirt werden statt des sinnlosen διὰ δὲ τῶν) εἰς τὴν εὐσέβειαν, ἐπαινεῖ („er fordert auf", statt des sinnlosen ἐπαίνων) πρὸς τὴν εὐτέλειαν τὴν κατὰ τὸν ἱματισμόν. („Durchgehend das, was zur Frömmigkeit gehört, ermahnt er zur Einfachheit in der Kleidung", statt des bisherigen: „Durch die Lobsprüche auf die Frömmigkeit zur Einfachheit in der Kleidung etc.", was, wie man sieht, einfach Nonsens ist.)

(Sect. 55. med.) Παραγγεῖλαι δὲ καὶ κατὰ πάντα τὸν βίον αὐτάς τε εὐφημεῖν, καὶ τοὺς ἄλλους ὁρᾷν, ὁπόσα ὑπὲρ αὐτῶν εὐφημήσουσι. Καὶ τὴν δόξαν τὴν διαδεδομένην μὴ καταλύσωσι, μηδὲ τοὺς μυθογράφους ἐξελέγξωσιν, οἳ, θεωροῦντες τὴν τῶν γυναικῶν δικαιοσύνην ἐκ τοῦ προῖεσθαι μὲν ἀμάρτυρον τὸν ἱματισμὸν καὶ τὸν κόσμον, ὅταν τινὶ ἄλλῳ δέῃ χρῆσαι, μὴ γίνεσθαι δὲ ἐκ τῆς πίστεως δίκας, μήδ' ἀντιλογίας, ἐμυθοποίησαν τρεῖς γυναῖκας ἑνὶ κοινῷ πάσας ὀφθαλμῷ χρωμένας διὰ τὴν εὐχερῆ κοινωνίαν· ὅπερ ἐπὶ τοὺς ἀῤῥένας μετατεθέν, ὡς ὁ προλαβὼν ἀπέδωκεν εὐκόλως, καὶ ἑτοίμως τῶν ἑαυτοῦ μεταδιδούς, οὐδένα ἂν προσδέξασθαι λεγόμενον, ὡς μὴ οἰκεῖον αὐτῶν τῇ φύσει.

(S. 54. med.) Περὶ δὲ τῆς πρὸς τοὺς ἄνδρας ὁμιλίας κελεῦσαι κατανοεῖν, ὅτι συμβαίνει καὶ τοὺς πατέρας ἐπὶ τῆς θηλείας φύσεως παρακεχωρηκέναι μᾶλλον ἀγαπᾶσθαι τοὺς γεγαμηκότας ἢ τοὺς τεκνώσαντας αὐτούς. διὸ καλῶς ἔχειν, ἢ μηδὲν ἐναντιοῦσθαι

πρὸς τοὺς ἄνδρας ἢ τότε νομίζειν νικᾷν, ὅταν ἐκείνων ἡττηθῶσιν. Ἔτι δὲ τὸ περιβόητον γενόμενον ἀποφθέγξασθαι κατὰ τὴν σύνοδον, ὡς ἀπὸ μὲν τοῦ συνοικοῦντος ἀνδρὸς ὅσιόν ἐστιν αὐθημερὸν προσιέναι τοῖς ἱεροῖς, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ προσήκοντος, οὐδέποτε. (Sect. 57.) Λέγεται δὲ καὶ τοιοῦτόν τι διελθεῖν, ὅτι περὶ τὴν χώραν τῶν Κροτωνιατῶν ἀνδρὸς μὲν ἀρετὴ πρὸς γυναῖκα διαβεβόηται, Ὀδυσσέως οὐ δεξαμένου παρὰ τῆς Καλυψοῦς ἀθανασίαν ἐπὶ τῷ τὴν Πενελόπην καταλιπεῖν. ὑπολείποιτο δὲ ταῖς γυναιξίν, εἰς τοὺς ἄνδρας ἀποδείξασθαι τὴν καλοκαγαθίαν, ὅπως εἰς ἴσον καταστήσωσι τὴν εὐλογίαν. (Sect. 56 in fin.) Καὶ τηλικαύτην παραδέδοται κατασκευάσαι τὴν μεταβολὴν, ὥστε τὰ πολυτελῆ τῶν ἱματίων μηδεμίαν ἐνδύεσθαι τολμᾷν, ἀλλὰ θεῖναι πάσας εἰς τὸ τῆς Ἥρας ἱερὸν πολλὰς μυριάδας ἱματίων. Ἁπλῶς δὲ μνημονεύεται διὰ τὰς εἰρημένας ἐντεύξεις περὶ Πυθαγόραν οὐ μετρίαν τιμὴν καὶ σπουδὴν καὶ κατὰ τὴν πόλιν τῶν Κροτωνιατῶν γενέσθαι, καὶ διὰ τὴν πόλιν περὶ τὴν Ἰταλίαν.

623) Porphyr. de vit. Pyth. s. 19: Γενομένων δὲ τούτων μεγάλη περὶ αὐτὸν ηὐξήθη δόξα, καὶ πολλοὺς μὲν ἔλαβεν ἐξ αὐτῆς τῆς πόλεως ὁμιλητὰς, οὐ μόνον ἄνδρας ἀλλὰ καὶ γυναῖκας· ὧν μιᾶς γε Θεανοῦς καὶ διεβοήθη τοὔνομα· πολλοὺς δ' ἀπὸ τῆς σύνεγγυς βαρβάρου χώρας βασιλεῖς τε καὶ δυνάστας.

624) In seiner gewöhnlichen übertreibenden Weise Nicomachus bei Jamblich de V. P. s. 29: Καὶ ἐν πρώτῃ Κρότωνι ἐπισημοτάτῃ πόλει προτρεψάμενος πολλοὺς ἔσχε ζηλωτάς· ὥστε ἱστορεῖται ἑξακοσίους αὐτὸν ἀνθρώπους ἐσχηκέναι, οὐ μόνον ὑπ' αὐτοῦ κεκινημένους εἰς τὴν φιλοσοφίαν ἧς μετεδίδου, ἀλλὰ καὶ τὸ λεγόμενον κοινοβίους, καθὼς προσέταξε, γενομένους· (s. 30) καὶ οὗτοι μὲν ἦσαν οἱ φιλοσοφοῦντες· οἱ δὲ πολλοὶ ἀκροαταὶ, οὓς ἀκουσματικοὺς καλοῦσιν, ἐν μιᾷ μόνον ἀκροάσει, ὥς φασιν, ἣν πρωτίστην καὶ πάνδημον μόνον ἐπιβὰς τῆς Ἰταλίας ὁ ἄνθρωπος ἐποιήσατο, πλείονες ἢ δισχίλιοι τοῖς λόγοις ἐνεσχέθησαν. Dass diese kopflos übertreibende Darstellung von Nicomachus herrührt, beweist die Parallelstelle bei Porphyr. de Vit. Pyth. s. 20. Den einfachen ungeschminkten Bericht hat Diogen. Laert. VIII, s. 15: Τῶν τε ἑξακοσίων οὐκ ἐλάττους ἐπὶ τὴν νυκτερινὴν ἀκρόασιν ἀπήντων αὐτοῦ.

625) Porphyr. in der oben angeführten Stelle s. 19. Dass aber auch Deinono, ihre Mutter, eine Schülerin, d. h. eine Zuhörerin des Pythagoras war, sagt Diogen. Laert. VIII, s. 42: Ἦν δὲ τῷ Πυθαγόρᾳ καὶ γυνὴ, Θεανὼ ὄνομα· Οἱ δὲ γυναῖκα μὲν εἶναι Βρον-

τίνου, μαθήτριαν δὲ Πυθαγόρου. Nach Jamblich. V. P. s. 132 hiess aber des Brontinos Gemahlin Deinono: *Δεινωνώ*; man sieht also, dass Diogen. Laert. zwei verschiedene Nachrichten: die eine von der Theano, die andere von der Deinono, untereinander mengt, wobei die Namen Theano und Deinono verwechselt sind, wie öfters.

626) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 37: *Διττὸν γὰρ ἦν αὐτοῦ τῆς διδασκαλίας τὸ σχῆμα. καὶ τῶν προσιόντων οἱ μὲν ἐκαλοῦντο μαθηματικοὶ, οἱ δ' ἀκουσματικοί. καὶ μαθηματικοὶ μὲν, οἱ τὸν περιττότερον καὶ πρὸς ἀκρίβειαν διαπεπονημένον τῆς ἐπιστήμης λόγον ἐκμεμαθηκότες· ἀκουσματικοὶ δ', οἱ μόνας τὰς κεφαλαιώδεις ὑποθήκας τῶν γραμμάτων ἄνευ ἀκριβεστέρας διηγήσεως ἀκηκοότες.*

627) Jambl. de Vit. Pyth. s. 76 in dem Briefe des Lysis an Hipparchos: *Τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ δαιμόνιος ἀνὴρ προπαρεσκεύαζε τὰς ψυχὰς τῶν τᾶς φιλοσοφίας ἐρασθέντων, ὅπως μὴ διαψευσθῇ περί τινα τῶν ἐλπισθέντων ἐσεῖσθαι καλῶν τε κἀγαθῶν.*

628) Jambl. de Vit. Pythag. s. 75. Brief des Lysis an Hipparch: *Φαντὶ δέ σε καὶ δαμοσίᾳ φιλοσοφὲν τοῖς ἐντυγχάνουσι, τόπερ ἀπαξίωσε Πυθαγόρας.* Die nämliche Ansicht (ibidem. s. 245): *Παραιτήσασθαι δὲ λέγονται τοὺς τὰ μαθήματα καπηλεύοντας, καὶ τὰς ψυχὰς, ὡς πανδοχείου θύρας, ἀνοίγοντας παιτὶ τῷ προσιόντι τῶν ἀνθρώπων*, wird daher noch den späteren Pythagoreern beigelegt und ging von diesen auf Plato über.

629) Jambl. de Vit. Pyth. s. 71: *Εἰς τὴν παιδείαν τῶν ὁμιλητῶν προσιόντων τῶν ἑτέρων καὶ βουλομένων συνδιατρίβειν, οὐκ εὐθὺς συνεχώρει, μέχρις ἂν αὐτῶν τὴν δοκιμασίαν καὶ τὴν κρίσιν ποιήσηται.*

630) Jambl. de Vit. Pyth. s. 75: Brief des Lysis an Hipparch: *Διαμεμνῶσθαι γὰρ ὅσιον, τῶν τήνω* (i. e. Pythagorae) *θείων καὶ σεμνῶν παραγγελμάτων, μηδὲ κοινὰ ποιῆσθαι τὰ σοφίας ἀγαθὰ τοῖς οὐδ' ὄναρ τὰν ψυχὰν κεκαθαρμένοις· οὐ γὰρ θέμις ὀρέγειν τοῖς ἀπαντῶσι τὰ μετὰ τοσούτων ἀγώνων ποριχθέντα, οὐδὲ μὰν βεβάλοις τὰ ταῖν Ἐλευσινίαιν θεαῖν μυστήρια διαγεῖσθαι;* hier wird also auch der religiöse Grund angegeben.

631) Aristot. magn. moral. I. 1, p. 2: *Πρῶτος μὲν οὖν ἐνεχείρησε Πυθαγόρας περὶ ἀρετῆς εἰπεῖν.* Jambl. de Vit. Pyth. s. 83: *Ἔστι δὲ αὕτη ἡ αὐτὴ τῇ τῶν ἑπτὰ σοφιστῶν λεγομένῃ*

σοφία ..... τῇ τοιαύτῃ γὰρ σοφίᾳ μετηκολουθηκέναι ἔοικε τὰ τοιαῦτα ἀκούσματα, πρότερον γὰρ οὗτοι Πυθαγόρου ἐγένοντο· τὰ δέ, τί πρακτέον, ἢ οὐ πρακτέον, τῶν ἀκουσμάτων τοιούτων ἐστίν.

632) Dicaearch apud Porphyr de Vit. Pyth. s. 19: *Μάλιστα μέντοι γνώριμα παρὰ πᾶσιν ἐγένετο· πρῶτον μὲν ὡς ἀθάνατον εἶναι φησὶ τὴν ψυχήν· εἶτα μεταβάλλουσαν εἰς ἄλλα γένη ζώων· πρὸς δὲ τούτοις, ὅτι κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γινόμενα ποτὲ πόλιν γίνεται, νέον δ' οὐδὲν ἁπλῶς ἐστί· καὶ ὅτι πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῆ δεῖ νομίζειν· φαίνεται γὰρ εἰς τὴν Ἑλλάδα τὰ δόγματα πρῶτος κομίσαι ταῦτα Πυθαγόρας.*

633) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 19: *Καὶ πολλοὺς μὲν ἔλαβεν ἐξ αὐτῆς τῆς πόλεως ὁμιλητὰς ....., πολλοὺς δ'ἀπὸ τῆς σύνεγγυς βαρβάρου χώρας βασιλεῖς τε καὶ δυνάστας.* Dies konnten nur Herrscher der Lukaner, Peuketier und Messapier seyn, die Aristoxenus auch unter den späteren Schülern des Pythagoras nennt. Porphyr. s. 22: *Προσῆλθον δ' αὐτῷ, ὥς φησιν Ἀριστόξενος, καὶ Λευκανοὶ, καὶ Μεσσάπιοι καὶ Πευκέτιοι.*

634) Jambl. de Vit. Pyth. s. 199: *Θαυμάζεται δὲ καὶ ἡ τῆς φυλακῆς ἀκρίβεια· ἐν γὰρ τοσαύταις γενεαῖς ἐτῶν οὐδεὶς οὐδενὶ φαίνεται τῶν Πυθαγορικῶν ὑπομνημάτων περιτετευχώς.*

635) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 58; Jambl. s. 253 (s. Note 226).

636) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 19: *Ἃ μὲν οὖν ἔλεγε τοῖς συνοῦσιν, οὐδὲ εἷς ἔχει φράσαι βεβαίως. καὶ γὰρ οὐδ' ἡ τυχοῦσα ἦν παρ' αὐτοῖς σιωπή.*

637) Jamblich de Vit. Pyth. s. 81: *Κατ' ἄλλον δὲ αὖ τρόπον δύο ἦν εἴδη τῆς φιλοσοφίας· δύο γὰρ ἦν γένη καὶ τῶν μεταχειριζομένων αὐτήν, οἱ μὲν Ἀκουσματικοί, οἱ δὲ Μαθηματικοί. τουτωνὶ δὲ οἱ μὲν Μαθηματικοὶ ὡμολογοῦντο Πυθαγόρειοι εἶναι ὑπὸ τῶν ἑτέρων· τοὺς δὲ Ἀκουσματικοὺς οἱ μὲν (τῶν Μαθηματικῶν) οὐχ ὡμολόγουν, οὔτε τὴν πραγματείαν αὐτῶν εἶναι Πυθαγόρου, ἀλλ' Ἱππάσου.* s. 87, *οἱ δὲ τῶν περὶ τὰ μαθήματα τῶν Πυθαγορείων τούτους (τοὺς Ἀκουσματικοὺς) ὁμολογοῦσιν μὲν εἶναι Πυθαγόρου, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ, φασὶ, ἔτι μᾶλλον· τὴν δὲ αἰτίαν τῆς ἀνομοιότητος τοιαύτην γενέσθαι φασίν*, s. 88. *Ἀφικέσθαι τὸν Πυθαγόραν ἐξ Ἰωνίας καὶ Σάμου, ἀκμαζούσης τῆς Ἰταλίας, καὶ γενέσθαι συνήθεις αὐτῷ τοὺς πρώτους ἐν ταῖς πόλεσι· τούτων δὲ τοῖς μὲν πρεσβυτέροις καὶ ἀσχόλοις, διὰ τὸ ἐν πολιτικοῖς πράγμασι κατέχεσθαι, ὡς*

χαλεπὸν ὂν διὰ τῶν μαθημάτων καὶ ἀποδείξεων ἐντυγχάνειν, ψιλῶς διαλεχθῆναι, ἡγούμενον οὐδὲν ἧττον ὠφελεῖσθαι καὶ ἄνευ τῆς αἰτίας, εἰδότας τί δεῖ πράττειν (also Anweisungen zum Handeln im praktischen Leben, d. h. Pflichten und Sittenlehre)· ὥσπερ καὶ οἱ ἰατρευόμενοι, οὐ προσακούοντες διὰ τί αὐτοῖς ἕκαστον πρακτέον, οὐδὲν ἧττον τυγχάνουσι τῆς ὑγείας. Ὅσοις δὲ νεωτέροις ἐνετύγχανε καὶ δυναμένοις πονεῖν καὶ μανθάνειν, τοῖς τοιούτοις δι' ἀποδείξεως καὶ μαθημάτων ἐνετύγχανεν. Αὐτοὺς μὲν οὖν εἶναι ἀπὸ τούτων· ἐκείνους δὲ ἀπὸ τῶν ἑτέρων. Vgl. Porphyr. v. P. s. 37.

638) Anonym. ap. Phot. cod. 259. ad calc. Porphyr. p. 104: Καὶ οἱ μὲν αὐτῷ τῷ Πυθαγόρᾳ συγγενόμενοι ἐκαλοῦντο Πυθαγορικοί. οἱ δὲ τούτων μαθηταὶ Πυθαγόρειοι· οἱ δὲ ἄλλως ἔξωθεν ζηλωταὶ Πυθαγορισταί. Jambl. de Vit. Pyth. s. 80: Τῷ μέντοι μεταδοῦναι τῶν λόγων ἑκάστοις τὴν προσήκουσαν μοῖραν (dem Lehr-Unterschied zwischen den Mathematikern und Akusmatikern gemäss), τήν τε ὠφέλειαν ἀπένεμεν ἅπασι κατὰ τὸ δυνατόν, ... τοὺς μὲν Πυθαγορείους καλέσας, τοὺς δὲ Πυθαγοριστάς· διελὼν οὕτω πρεπόντως τὰ ὀνόματα τοὺς μὲν γνησίους εἶναι ἐνεστήσατο, τοὺς δὲ ζηλωτὰς τούτων διηλοῦσθαι ἐνομοθέτησε. Τῶν μὲν οὖν Πυθαγορείων κοινὴν εἶναι τὴν οὐσίαν διέταξε, καὶ τὴν συμβίωσιν ἅμα διὰ παντὸς τοῦ χρόνου διατελεῖν· τοὺς δὲ ἑτέρους ἰδίας μὲν κτήσεις ἔχειν ἐκέλευσε, συνιόντας δὲ εἰς ταὐτὸ συσχολάζειν ἀλλήλοις. Καὶ οὕτω τὴν διαδοχὴν ταύτην ἀπὸ Πυθαγόρου κατ' ἀμφοτέρους τοὺς τρόπους συστῆναι. Diese Stellen enthalten beide zugleich Wahres und Irriges, dienen aber einander zu gegenseitiger Berichtigung. Aus der letzten Stelle erhellt zunächst der Unterschied einer engeren eigentlichen Schule und eines weiteren Kreises von Anhängern, und zwar ein Unterschied, der während der ganzen Dauer der Schule fortbesteht; jene heissen die ächten Schüler (γνήσιοι), diese die Anhänger (ζηλωταί), jene haben Gütergemeinschaft, diese besitzen ihr Privatvermögen, und trotzdem, dass sie dieselben Hörräume besuchen, empfangen sie doch einen verschiedenen, ihren verschiedenen Bedürfnissen und Lebensstellungen angepassten Unterricht. Es ist also offenbar der bleibend gewordene Unterschied der Mathematikoi und Akusmatikoi. Auch die erste Stelle gibt in Uebereinstimmung mit der Darstellung des Textes den Unterschied zwischen unmittelbaren und mittelbaren Schülern ganz richtig an, und nennt die ersteren Pythagoriker und die letzteren

Pythagoreer. Aber sie begründet diesen Unterschied unrichtig, indem sie unter den Pythagorikern des Pythagoras persönliche, mit ihm gleichzeitige Schüler versteht, wonach die späteren Mitglieder der engeren Schule von diesem Namen ausgeschlossen wären und dagegen auch die ältesten Akusmatiker, wie z. B. Hippasos und Epicharmos, Pythagoriker genannt werden müssten; sie werden aber nur Pythagoreer und nie Pythagoriker genannt, und können gerade als Akusmatiker nur Pythagoreer und nicht Pythagoriker genannt werden. Diese Begriffs-Erklärung ist also zu gleicher Zeit zu eng und zu weit. — Ferner heissen zwar die Schüler von Pythagorikern nur Pythagoreer, wie z. B. Parmenides, weil sie nicht Mitglieder der engeren Schule waren, aber sie sind nicht die einzigen Pythagoreer, sondern auch die mit Pythagoras gleichzeitigen und von ihm selbst unterrichteten Akusmatiker, wie Brontinos, Hippasos, Epicharmos etc. heissen alle Pythagoreer. Diese Begriffs-Erklärung ist also auch zu eng. — Endlich erklärt die zweite Stelle den Unterschied zwischen engerer und weiterer Schule zwar sachlich vollkommen richtig, — denn wir werden die den Neueren so anstössige Gütergemeinschaft als eine ganz naturgemässe Einrichtung der engeren Schule kennen lernen, — aber die Namen sind unrichtig. Die selbstständig ausser dem Verbande der Schule lebenden Anhänger, unter welche alle berühmteren Denker: ein Empedokles, Philolaos, Archytas, Okellos etc. gehören, werden stets Pythagoreer, nie aber Pythagoristen genannt; was nur einen äusserlich an die Lebensweise der Schule sich Anschliessenden, einen Pythagorisirenden bezeichnet, wie in der ersten Stelle ganz richtig erklärt wird. Diese falsche Benennung der weiteren Anhänger hat aber ihren Grund in der Uebertragung des Namens Pythagoreer auf die eigentlichen Pythagoriker, in Folge des späterhin herrschend gewordenen ungenaueren Sprachgebrauchs. Setzt man daher in der zweiten Stelle Pythagoriker statt Pythagoreer, und Pythagoreer statt Pythagoristen, so ist Alles in Richtigkeit.

639) Herodot III, 137.

640) Diogen. Laert. VIII, 7: Φησὶ δὲ Ἡρακλείδης ὁ τοῦ Σαραπίωνος ἐν τῇ Σωτίωνος ἐπιτομῇ, γεγραφέναι αὐτὸν (τὸν Πυθαγόραν) καὶ περὶ τοῦ ὅλου ἐν ἔπεσι· δεύτερον τὸν ἱερὸν λόγον· τρίτον περὶ ψυχῆς· τέταρτον περὶ εὐσεβείας· πέμπτον Ἠλοθαλῆ, τὸν Ἐπιχάρμου τοῦ Κώου πατέρα· ἕκτον Κρότωνα, καὶ ἄλλους.

641) Diogen. Laert. VIII. c. 3. s. 78. Jambl. de vit. Pyth. c. 36. s. 266: *Τῶν δ' ἔξωθεν ἀκροατῶν γενέσθαι καὶ Ἐπίχαρμον· ἀλλ' οὐκ ἐκ τοῦ συστήματος τῶν ἀνδρῶν. ἀφικόμενον δὲ εἰς Συρακούσας διὰ τὴν Ἱέρωνος τυραννίδα τοῦ μὲν φανερῶς φιλοσοφεῖν ὑποσχέσθαι, εἰς μέτρον δ' ἐνεῖναι τὰς διανοίας τῶν ἀνδρῶν, μετὰ παιδιᾶς κρύφα ἐκφέροντα τὰ Πυθαγόρου δόγματα.*

642) Diodor. Sicul. XI, 90 und XII, 10. In dieser letzten Stelle wird die Gründung von Thurii auf dem Gebiete des ehemaligen Sybaris in das Archontat des Kallimachos, d. h. ins Jahr 446 v. Chr. gesetzt; nachdem es fünf Jahre vorher, also 451 v. Chr., schon einmal von den Thessaliern neu aufgebaut und dann von den Krotoniaten wieder zerstört worden war. Diesen Wiederaufbau von Sybaris durch die Thessalier setzt Diodor 58 Jahre nach dessen Zerstörung, die also hiernach ins Jahr 509 v. Chr. G. fällt, die im Texte angenommene Zahl. In der Stelle XI, 90 gibt er, statt der obigen fünf, sechs Jahre an, was ins Jahr 510 führen würde. Beide Angaben können ganz wohl neben einander bestehen, da sich der Krieg von einem Jahr ins andere hinübergezogen haben kann. Ueberdies steht die Jahreszahl der Gründung Thuriis auch nicht ganz fest; denn sie schwankt bei den verschiedenen Schriftstellern von 446—443 v. Chr., da begreiflicher Weise die Gründung nicht in Einem Jahre beendigt war, sondern mit den Vorbereitungen und Zurüstungen einen grösseren Zeitraum einnahm, innerhalb dessen es von der Willkühr des Darstellers abhängen mochte, welches Ereigniss er als besonders markant hervorheben und als den Zeitpunkt der eigentlichen Gründung bezeichnen wollte.

643) Athenaeus XII, s. 21: *Ἡρακλείδης δ' ὁ Ποντικὸς ἐν τῷ περὶ δικαιοσύνης φησί· Συβαρῖται τὴν Τήλυος τυραννίδα καταλύσαντες τοὺς μετασχόντας τῶν πραγμάτων ἀναιροῦντες καὶ φονεύοντες ἐπὶ τῶν βωμῶν ἀπήντησαν.*

644) Diodor. Sicul. XII, 9.

645) Athen. XII, s. 21, init.: *Πάνυ οὖν ἐξοκείλαντες εἰς ὕβριν, τὸ τελευταῖον, παρὰ Κροτωνιατῶν τριάκοντα πρεσβευτῶν ἡκόντων, ἅπαντας αὐτοὺς ἀπέκτειναν, καὶ πρὸ τοῦ τείχους τὰ σώματα ἐξέῤῥιψαν, καὶ ὑπὸ θηρίων εἵασαν διαφθαρῆναι.*

646) Jamblich. de Vit. Pyth. s. 177 init.

647) Diodor. Sicul. XII, 9 und 10; Jamblich. de vit. Pyth. s. 177, 178.

648) Herodot. V, c. 47.

649) Jamblich. de vit. Pyth. s. 177.

650) Jamblich. l. l. s. 178.

651) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 23 sqq. s. 28; Jambl. de Vit. Pyth. s. 134 sq.; Diogen. Laert. VIII, 11. Vgl. Jambl. de Vit. Pyth. s. 8: *Τὸ μέντοι τὴν Πυθαγόρου ψυχὴν ἀπὸ τῆς Ἀπόλλωνος ἡγεμονίας οὖσαν εἴτε συνοπαδὸν εἴτε καὶ ἄλλως οἰκειότερον ἔτι πρὸς τὸν θεὸν τοῦτον συντεταγμένην καταπεπέμφθαι εἰς ἀνθρώπους, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσειε τεκμαιρόμενος αὐτῇ τε τῇ γενέσει* (die Pythia sollte seine Geburt dem Vater vorherverkündigt haben) *καὶ τῇ σοφίᾳ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ τῇ παντοδαπῇ.* Doch aber ist es selbst einem Jamblich zu arg, dass Apollo direkt sein Vater seyn soll, s. 7: *παραιτητέοι γὰρ Ἐπιμενίδης καὶ Εὔδοξος καὶ Ξενοκράτης, ὑπονοοῦντες, τῇ Παρθενίδι* (der Mutter des Pythagoras) *τότε μιγῆναι τὸν Ἀπόλλω καὶ κνοῦσαν αὐτὴν ἐκ μὴ οὕτως ἐχούσης καταστῆσαί τε καὶ προαγγεῖλαι διὰ τῆς προφήτιδος· τοῦτο μὲν οὖν οὐδαμῶς δεῖ προσίεσθαι.*

652) Athenaeus XII, s. 21.

653) Jamblich. de vit. Pyth. s. 170.

654) Diodor. Sicul. XII, 9. Strabo VI, p. 404.

655) Herodot. VII, 170.

656) Strabo VI, p. 404.

657) Jamblich. de vit. Pyth. s. 260 in fine: *τοὺς τριάκοντα μυριάδων περὶ τὸν Τράεντα ποταμὸν περιγενομένους* etc.

658) Herodot. V, 44.

659) Herodot. V, 44.

660) Athenaeus XII, p. 520. Aelian. de Animal. XVI, 23.

661) Diodor. Sicul. XII, 10.

662) Strabo VI, p. 404. Diodor. Sicul. l. l.

663) 58 Jahre lang. Diodor. Sicul. XI, 90; XII, 10.

664) Herodot. VI, 21.

665) Jambl. de Vit. Pyth. s. 255 in einem Fragmente des Apollonios, der aus krotoniatischen Quellen schöpfte (s. 262: *ὡς ἐν τοῖς τῶν Κροτωνιατῶν ὑπομνήμασιν ἀναγέγραπται.*) *Ἐπεὶ δὲ Σύβαριν ἐχειρώσαντο, καὶ τὴν δορύκτητον* (das eroberte Land) *διῳκήσαντο, μὴ κατακληρουχθεῖσαν κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν τῶν πολλῶν κ. τ. λ.* (*κληρουχθεῖσαν* statt des unsyntaktischen *κληρουχθῆναι*).

666) Diodor. Sicul. XII, 10; 11: *Οἱ γὰρ προϋπάρχοντες Συβαρῖται τὰς μὲν ἀξιολογωτάτας ἀρχὰς ἑαυτοῖς προσένεμον, τὰς δ' εὐτελεῖς τοῖς ὕστερον προσγεγραμμένοις πολίταις· καὶ τὰς γυναῖκας ἐπιθύειν τοῖς θεοῖς ὤοντο δεῖν πρώτας μὲν τὰς πολίτιδας, ὕστερας δὲ τὰς μεταγενεστέρας· πρὸς δὲ τούτοις τὴν μὲν σύνεγγυς τῇ πόλει χώραν κατεκληρούχουν ἑαυτοῖς, τὴν δὲ πόρρω κειμένην τοῖς ἐπήλυσι. Γενομένης δὲ διαφορᾶς διὰ τὰς εἰρημένας αἰτίας, οἱ προσγραφέντες ὕστερον πολῖται, πλείους καὶ κρείττονες ὄντες, ἀπέκτειναν σχεδὸν ἅπαντας τοὺς προϋπάρχοντας Συβαρίτας, καὶ τὴν πόλιν αὐτοὶ κατῴκησαν.*

667) Jambl. l. l. s. 255: *Ἐπεὶ δὲ Σύβαριν ἐχειρώσαντο καὶ τὴν δορύκτητον διῳκήσαντο;* *διοικίζειν* und *διοικίζεσθαι*, auseinander wohnen lassen, in gesonderte und zerstreute Wohnsitze führen, besonders von Bürgern einer eroberten Stadt, die in mehrere Dörfer auseinander gelegt werden; *διοικεῖσθαι*, wovon *διῳκήσαντο*, in der ganz verwandten Bedeutung: in auseinander gelegenen Orten wohnen; da aber, wie der Zusammenhang zeigt, von einer nach der Eroberung erst eingetretenen Vertheilung und Ansiedelung und einem darauffolgenden Bewohnen in auseinander liegenden Ortschaften die Rede ist, so folgt von selbst, dass eine mit dieser Ansiedelung verbundene Auseinanderlegung der Bewohner in einzelne Ortschaften erst vorhergegangen seyn muss.

668) Wie z. B. der 58 Jahre später von Thessaliern versuchte Wiederaufbau von Sybaris unter seinem alten Namen einen Krieg der Krotoniaten und eine Wiederzerstörung des aufgebauten Sybaris zur Folge hatte. Diodor. XII, 10.

669) Jambl. l l. s. 255: *Ἐπεὶ δὲ τὴν δορύκτητον διῳκίσαντο μὴ κατακληρουχθεῖσαν κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν τῶν πολλῶν, ἐξερράγη τὸ σιωπούμενον μῖσος.*

670) Herodot V, 45.

671) Jambl. l. l. s. 255: *Μέχρι μὲν οὖν τὴν ὑπάρχουσαν χώραν ἐκέκτητο, καὶ Πυθαγόρας ἐπεδήμει* (so lange als die Krotoniaten nur ihr altes Gebiet besassen, und Pythagoras daher in Kroton wohnte,) *διέμεινεν ἡ κεχρονισμένη κατάστασις κ. τ. λ. Ἐπεὶ δὲ Σύβαριν ἐχειρώσαντο, κἀκεῖνος* (*Πυθαγόρας*) *ἀπῆλθε, καὶ τὴν δορύκτητον κατακληρουχθεῖσαν διῳκήσαντο κ. τ. λ.* (Es ist in dem ganzen Fragmente unausgesetzt von den Pythagoreern die Rede, also ist Pythagoras und die Pythagoreer das Subjekt zu *διῳκήσαντο.*) Bei der Besiegung von Sybaris zieht also Pythagoras von Kroton weg und bewohnt mit seinem Anhange das eroberte Land, d. h. das eroberte sybaritische Gebiet, in kleineren auseinander liegenden Ortschaften (denn das ist, wie wir gesehen haben, dem genauen und so zu sagen technischen Sprachgebrauch gemäss, die Bedeutung von *διῳκήσαντο*), je nach den einzelnen bei der Verloosung ihnen zugefallenen Antheilen (*κατακληρουχθεῖσαν*).

672) Jul. Firmici Astronomicon l. I, pag. 9 (Basil. 1533): Ipse (Pythagoras) patriam fugiens totamque Graeciam, ad aliena transivit imperia, Crotonam et Sybarim exul incoluit.

673) Jambl. de Vit. Pythag. s. 142: *Καὶ ἐν Συβάρει τὸν ὄφιν τὸν ἀποκτείναντα, τὸν δάσυν, ἔλαβε καὶ ἀπεπέμψατο.*

674) Jambl. de Vit. Pyth. s. 248: *Ὅτι μὲν οὖν ἀπόντος Πυθαγόρου ἐγένετο ἡ ἐπιβουλή* (der kylonische Angriff), *πάντες συνομολογοῦσι.*

675) Jambl. de Vit. Pyth. s. 170.

676) Jambl. l. l. Diogen. Laert. VIII, s. 42: *Ἦν δὲ τῷ Πυθαγόρᾳ καὶ γυνὴ, Θεανὼ ὄνομα, Βροντίνου τοῦ Κροτωνιάτου θυγάτηρ.* Wenn in derselben Stelle bei Diogenes und ebenso bei Andern, z. B. bei Jamblich selbst im Verzeichniss der Pythagoreerinnen c. 36, auch die Gattin des Brontinos Theano heisst, oder nach dem biograph. anonym. bei Photius auch eine der Töchter des Pythagoras (*καὶ ἡ Θεανὼ δὲ λέγεται οὐ μαθήτρια μόνον ἀλλὰ καὶ μία τῶν θυγατέρων αὐτοῦ εἶναι*), so erklärt sich dies einfach durch eine Verwechslung der ähnlich klingenden Namen: denn die Gattin des Brontinos, die Mutter der Theano hiess Deinono (Jambl. de

Vit. Pyth. s. 132) und die Tochter des Pythagoras hiess Damo (Jambl. l. l. s. 146, Lysid. epist. in Hipparch. p. 54 ed. Orelli). Auf derselben Verwechslung mit Deinono mag es auch beruhen, wenn Porphyr die Theano zu einer Kreterin macht (de Vit. Pyth. s. 4), wie aus Suidas (s. v. *Θεανώ*) hervorzugehen scheint. Theano war aber bei ihrer Verheirathung noch jung, denn sie überlebte den Pythagoras, stand noch eine Reihe von Jahren der pythagoreischen Schule vor und verheirathete sich zum zweiten Male mit Aristäos; sie war schön, wie aus der bekannten Abfertigung eines Unbescheidenen erhellt, der ihren zufällig vom Gewande entblössten Arm bewunderte (Theodoret. serm. 12). *Καλὸς ὁ πῆχυς*, was für ein schöner Arm! rief er aus. *Ἀλλ' οὐ δημόσιον*, — aber nicht für alle Welt, antwortete sie. Dass sie endlich auch geistreich war, beweisen dieser und ähnliche von ihr noch in späterer Zeit im Umlauf befindliche Aussprüche, und ihre dichterische und schriftstellerische Thätigkeit.

677) Clement. Alexandr. Strom I, p. 309, C: *Δίδυμος ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας, Θεανὼ τὴν Κροτωνιάτιν πρώτην γυναικῶν φιλοσοφῆσαι, καὶ ποιήματα γράψαι, ἱστορεῖ.*

678) Mnesarchos, nach seinem Grossvater benannt, später Nachfolger des Aristäos als Vorstand der Schule (Jamblich. de vit. Pyth. c. 36), starb nach dem Anonymus bei Photius noch in jüngeren Jahren, also noch im kräftigen Mannesalter (*καὶ ὁ μὲν Μνήσαρχος εἷς τῶν υἱῶν αὐτοῦ [Πυθαγόρου] λέγεται νεώτερος τελευτῆσαι*). Arimnestos war nach Duris (bei Porphyr. s. 3) unter den aus dem Exil nach Kroton zurückgekehrten Pythagoreern und später der Lehrer Demokrits. Telauges (Porphyr. s. 4), später ebenfalls Vorsteher der Schule (Anonymus bei Photius initio) war der Lehrer des Empedokles, dessen philosophisches Lehrgedicht *περὶ φύσεως* an ihn gerichtet ist (Diogen. Laert. VIII, 42); noch zu Platos Zeit war sein Andenken in Sizilien so frisch, dass ihn Aeschines bei seinem Aufenthalte am Hofe des Dionysios zum Gegenstand eines seiner boshaften Dialoge machte. (Diogen. Laert. II, s. 61. Athenaeus V, p. 220.) Von Myia ist weiter Nichts bekannt, als dass sie den Krotoniaten Meno heirathete, der beim Ausbruch der Kylonischen Unruhen an der Spitze der Pythagoreer stand (Jambl. c. 36: *Μυία, γυνὴ Μένωνος τοῦ Κροτωνιάτου*, vgl. Jambl. c. 30, s. 170; nicht *Μίλωνος*, denn dieser hatte schon um 515 v. Chr., also lange ehe

Myia geboren wurde, selbst eine erwachsene Tochter, welche der Arzt Demokedes heirathete. Arignote dagegen wurde als Schriftstellerin und Dichterin bekannt. (Suid. s. v. *Ἀριγνώτη.*) Auch Aesara (nach Bentley's richtiger Verbesserung statt *καὶ Σάρα* bei dem Anonymus des Photius, init.) scheint Schriftstellerin gewesen zu seyn, wenigstens findet sich in des Stobaeus Eclog. das Fragment einer Aesara Lucana. Da Heraklea, später ein Hauptsitz der Pythagoreer, zu Lukanien gerechnet wurde, so müsste sich Aesara dort aufgehalten haben. Von Damo ist weiter Nichts bekannt, als dass ihr Pythagoras seine Schriften hinterliess. (Lysid. epist. bei Diogen. Laert. VIII, 42. Jambl. c. 28, s. 146.)

679) Jambl. de Vit. Pyth. s. 146: *Κομιδῇ γὰρ νέος ὑπὸ τὸν Πυθαγόρου θάνατον ἀπολελειμμένος ἦν παρὰ Θεανοῖ τῇ μητρί.*

680) Athenaeus X, s. 13 (p. 418). Porphyr. de vit. Pyth. s. 34.

681) Diogen. Laert. VIII, 19. Jamblich. de vit. Pyth. s. 149. Aelian. Var. Hist. XII, 22. In dieser Stelle wird auch zu allem Ueberflusse noch berichtet, dass er, gegen die gewöhnliche griechische Sitte, Hosen trug.

682) Jambl. de Vith. Pyth. s. 170: *Φασὶ τοίνυν αὐτὸν τὸν Πυθαγόραν κληρονομήσαντα τὸν Ἀλκαίου βίον, τοῦ μετὰ τὴν εἰς Λακεδαίμονα πρεσβείαν τὸν βίον καταλύσαντος, οὐδὲν ἧττον θαυμασθῆναι κατὰ τὴν οἰκονομίαν ἢ τὴν φιλοσοφίαν· γήμαντα δὲ, τὴν γεννηθεῖσαν αὐτῷ θυγατέρα, μετὰ ταῦτα δὲ Μένωνι τῷ Κροτωνιάτῃ συνοικήσασαν, ἀγαγεῖν οὕτως, ὥστε παρθένον μὲν οὖσαν ἡγεῖσθαι τῶν χορῶν, γυναῖκα δὲ γενομένην πρώτην προιέναι τοῖς βωμοῖς.*

683) Epist. Lysid. apud Diogen. Laert. VIII, 42: *Πενίαν γὰρ καὶ τὰς τῶ πατρὸς ἐπισκήψιας ἐνόμιζε χρυσῶ τιμιωτέρας εἶναι* (Damo, die Tochter des Pythagoras). Ueber des Telauges Armuth macht sich der Sokratiker Aeschines lustig, obgleich selber ein armer Schlucker: Athenaeus V, p. 220: *Αἰσχίνης ὁ Σωκρατικὸς ἐν μὲν τῷ Τηλαύγει .... τὸν Τηλαύγην αὐτὸν ἱματίου μὲν φορήσεως καθ' ἡμέραν ἡμιωβόλιον κναφεῖ τελοῦντα μισθὸν, κωδίῳ δὲ ἐζωσμένον, καὶ τὰ ὑποδήματα σπαρτίοις ἐνημμένον σαπροῖς κωμῳδεῖ.*

684) Jambl. de Vit. Pyth. s. 30: *Ὁμοῦ σὺν παισὶ καὶ γυναιξὶν πολίσαντες αὐτοῖς τὴν πρὸς πάντων ἐπικληθεῖσαν μεγάλην Ἑλλάδα κ. τ. λ.* sagt Nicomachus in seiner kopflos ausschmückenden Weise,

nach welcher die von des Pythagoras Rede bei seiner Ankunft in Kroton begeisterten Zweitausend gleich mit Weib und Kind aufgebrochen wären, um Grossgriechenland mit Städten zu bevölkern. Dass aber diesem Unsinn eine Reminiscenz an die im Texte berührte Ansiedlung des sybaritischen Gebietes zu Grunde liege, ist offenbar.

685) Diog. Laert. VIII, 41: *κατὰ γῆς οἰκίσκος.* Scholiast. ad. Sophocl. Electr. v. 59: *ὑπόγειον.*

686) Diod. Sicul. Excerpt. de Virt. et Vit. fr. 53: *παροξυνθεὶς οὖν* (Cylo Crotoniata) *τῷ συστήματι τῶν Πυθαγορείων.* Diog. Laert. VIII, 45: *καὶ αὐτὸ τὸ σύστημα διέμεινε μέχρι γενεῶν ἐννέα ἢ καὶ δέκα* (denn so muss statt *ἐννεακαίδεκα* emendirt werden). Dass *σύστημα* aber ausschliesslich die engere, eigentliche Schule bedeutete, erhellt z. B. aus der Nachricht, Epicharm, als blosser Akusmatiker und als Glied der krotonischen Aerzteschule, habe nicht zur engeren pythagoreischen Schule gehört. Jambl. de Vit. Pyth. s. 266: *Τῶν δ' ἔξωθεν ἀκροατῶν γενέσθαι καὶ Ἐπίχαρμον, ἀλλ' οὐκ ἐκ τοῦ συστήματος τῶν ἀνδρῶν.* Bei Polyb. II, 39 init. heissen die Schulen der Pythagoreer *συνέδρια.*

687) Jambl. de Vit. Pyth. s. 30: *ὁμακόειόν τι παμμέγεθες ἱδρυσάμενοι;* s. 74: *ἐξήλαυνον ἐκ τοῦ ὁμακοίου;* s. 185: *εἰ μή περ ἐν τῷ ὁμακοΐῳ γενόμενος* etc. In dieser letzteren Stelle erscheint das *ὁμακόειον* als der gemeinschaftliche Sammelplatz aller Schüler, wie sehr natürlich. In diesem Sinne erklärt Clemens Alexandr. Strom. I, p. 355: *τὴν ἐκκλησίαν τὴν νῦν οὕτω καλουμένην τὸ παρ' αὐτῷ* (Pythagora) *ὁμακόϊον αἰνίττεται.*

688) Jambl. de Vit. Pyth. s. 73: *Μνῆμα ἐχώννυτο ὑπὸ τῶν ὁμακόων· οὕτω γὰρ ἐκαλοῦντο πάντες οἱ περὶ τὸν ἄνδρα.* Eben so wird s. 162 den *ὁμακόοις*, den Mitgliedern der engeren Schule, der Schwur bei Pythagoras und der Tetraktys zugeschrieben.

689) Jambl. de Vit. Pyth. s. 29 in fin.: *ἀλλὰ καὶ τὸ λεγόμενον κοινοβίους, καθὼς προσέταξε, γενομένους.* s. 81 init. *διέταξε καὶ τὴν συμβίωσιν.*

690) Jambl. de Vit. Pyth. s. 98 init.: *Λουσαμένους τε ἐπὶ τὰ συσσίτια ἀπαντᾶν· ταῦτα δ'ἐξεῖναι μὴ πλεῖον ἢ δέκα ἀνθρώπους συνευωχεῖσθαι.* Von Milo spielt eine Geschichte in einem solchen *συσσίτιον* bei Strabo. l. VI, c. 1 (p. 18 ed. Tauchn.).

691) Jambl. de Vit. Pyth. s. 99.

692) Jambl. de Vit. Pyth. s. 245: *Παραιτήσασθαι δὲ λέγονται τοὺς τὰ μαθήματα καπηλεύοντας, καὶ τὰς ψυχὰς, ὡς πανδοχείου θύρας, ἀνοίγοντας παντὶ τῷ προσιόντι τῶν ἀνθρώπων, ἂν δὲ μηδὲ οὕτως ὠνηταὶ εὑρεθῶσιν, αὐτοὺς ἐπιχειρομένους εἰς τὰς πόλεις καὶ συλλήβδην ἐργολαβοῦντας τὰ γυμνάσια καὶ τοὺς νέους, καὶ μισθὸν τῶν ἀτιμήτων πράττοντας;* vgl. die Noten 627—630 u. 705.

693) Aul. Gell. I, 9, s. 12: Sed id quoque non praetereundum est, quod omnes simul, qui a Pythagora in cohortem illam disciplinarum recepti erant, (also bei der Aufnahme in die Schule) quod quisque familiae pecuniaeque habebat, in medium dabant, et coibatur societas inseparabilis, tanquam illud fuerit antiquum consortium (sors, Kapital, das fenus, Zinsen, Procente trägt; consortium jede Gesellschaft, Handels-Unternehmung, Kompagnie mit einem zusammengelegten, gemeinschaftlichen Kapital, einer gemeinsamen Kasse, so dass Ausgaben und Einnahmen, Unkosten und Gewinn gemeinschaftlich getheilt werden; mit einer solchen Kompagnie wird also die Einrichtung der pythagoreischen Schule verglichen). Damit stimmen nun auch die griechischen Quellen; Diogen. Laert. VIII, s. 10: *Εἰπέ τε πρῶτος* (sc. *Πυθαγόρας*), *ὥς φησι Τίμαιος* (der sicilische Geschichtschreiber), *κοινὰ τὰ τῶν φίλων εἶναι, καὶ φιλίαν ἰσότητα· καὶ αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ κατετίθεντο τὰς οὐσίας, εἰς ἓν ποιούμενοι.* Idem. X, s. 11: *Τόν τε Ἐπίκουρον μὴ ἀξιοῦν εἰς τὸ κοινὸν κατατίθεσθαι τὰς οὐσίας, καθάπερ τὸν Πυθαγόραν, κοινὰ τὰ τῶν φίλων λέγοντα.* Eben so Zenobius (Centur. IV, 79) zur Erklärung des Sprichwortes *κοινὰ τὰ τῶν φίλων: Τίμαιός φησιν, ὅτι προσιόντας Πυθαγόρᾳ μαθητὰς περὶ τὴν Ἰταλίαν ἔπειθεν ὁ φιλόσοφος κοινὰς τὰς οὐσίας ποιεῖσθαι· ὅθεν εἰς παροιμίαν ἡ συμβουλὴ τοῦ Πυθαγόρου ἦλθεν.* Genauer Schol. ad Platon. Phaedr. p. 319. Bekk. *φησὶ γοῦν ὁ Τίμαιος ἐν τῷ ε οὕτω: προσιόντων δ'οὖν αὐτῷ* (*Πυθαγόρᾳ*) *τῶν νεωτέρων καὶ βουλομένων συνδιατρίβειν, οὐκ εὐθὺς συνεχώρησεν, ἀλλ' ἔφη δεῖν καὶ τὰς οὐσίας κοινὰς εἶναι τῶν ἐντυγχανόντων* (also mit ausdrücklicher Beschränkung auf die Jünglinge, welche in seine Schule aufgenommen werden wollten). Hiermit übereinstimmend Jambl. de Vit. Pyth. s. 72: *Ἐν δὴ τῷ χρόνῳ τούτῳ* (d. h. bei der Aufnahme in die Schule) *τὰ μὲν ἑκάστου ὑπάρχοντα, τουτέστιν αἱ οὐσίαι, ἐκοινωνοῦντο.* und s. 168: *καὶ εἰ μὲν ἠρέσκετο τῇ κοινωνίᾳ, ἐχρῆτο τοῖς κοινοῖς κατὰ τὸ*

δικαιότατον· εἰ δὲ μή, ἀπολαβὼν ἂν τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν (sein Eigenthum, d. h. sein Geld, sein Kapital) καὶ πλείονα (also offenbar die dazugeschlagenen Zinsen), ἧς εἰσενηνόχει εἰς τὸ κοινόν (das er zur gemeinsamen Kasse mitgebracht hatte), ἀπηλλάττετο (trat er aus der Schule). Origen. philos. c. 2. p. 9: Ἔθος δὲ τοῦτο ἦν παρ' αὐτῷ, ἐπειδὰν προσίει τις μαθησόμενος, πιπράσκειν τὰ ὑπάρχοντα(?) καὶ τὸ ἀργύριον κατατιθέναι ἐσφραγισμένον(?) παρὰ τῷ Πυθαγόρᾳ· καὶ ὑπέμενε σιωπῶν, ὅτε μὲν ἔτη τρία, ὅτε δὲ πέντε, καὶ μανθάνειν· αὖθις δὲ λυθεὶς ἐμίσγετο τοῖς ἑτέροις καὶ παρέμενε μαθητὴς καὶ συνεστιᾶτο ἅμα (und vorher nicht?)· εἰ δ' οὐ, ἀπελάμβανε τὸ ἴδιον καὶ ἀπεβάλλετο. Die einzelnen Abweichungen dieser Nachrichten von einander berichtigen sich von selbst. Noch deutlicher tritt diese gemeinschaftliche Kasse zur Bestreitung der gemeinsamen Ausgaben in einer andern Stelle (s. 74.) hervor, die ebenfalls von der Ausstossung aus der Schule handelt: ἐξήλαυνον ἐκ τοῦ ὁμακοΐου, φορτίσαντες χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου πλῆθος. κοινὰ γὰρ αὐτοῖς καὶ ταῦτα (Gold und Silber, d. h. baares Geld) ἀπέκειτο ὑπὸ τινῶν εἰς τοῦτο ἐπιτηδείων διοικονομούμενα, οὓς προσηγόρευον οἰκονομικοὺς ἀπὸ τοῦ τέλους (von der Verwaltung der Ausgaben). Die Errichtung einer gemeinsamen Kasse, gebildet aus Geldbeiträgen der Schüler beim Eintritte in die Schule, zur Bestreitung der Unkosten während des Aufenthaltes in der Schule, das ist also Alles, was die ältesten Nachrichten einfach und nüchtern melden. Erst der gedankenlose Missverstand der allerspätesten Zeit macht daraus eine Gütergemeinschaft bei den Grossgriechen: Photii Lexic. (s. v. κοινὰ τ. τ. φ.) Τίμαιός φησιν ταύτην (τὴν παροιμίαν) λεχθῆναι κατὰ τὴν μεγάλην Ἑλλάδα, καθ' οὓς χρόνους Πυθαγόρας ἀνέπειθεν τοὺς ταύτην ἐνοικοῦντας ἀδιαιρέτα κεκτῆσθαι.

694) S. die eben citirte Stelle des Jambl. de Vit. Pyth. s. 74; ebenso s. 72: τὰ μὲν ἑκάστου ὑπάρχοντα τουτέστι αἱ οὐσίαι ἐκοινοῦντο, διδόμενα τοῖς ἀποδεδειγμένοις εἰς τοῦτο γνωρίμοις, οἵπερ ἐκαλοῦντο οἰκονομικοί, πολιτικοί (Geschäftsleute, Verwaltungs-Beamte) τινες καὶ νομοθετικοὶ (Verordnungs-Beamte, Revisoren) ὄντες. Denn so muss nach s. 74 gelesen werden, wo die Nämlichen ebenfalls οἰκονομικοί hiessen; und die Worte πολιτικοί τινες καὶ νομοθετικοὶ ὄντες sollen die Stellung der οἰκονομικοὶ in der Schule durch die Vergleichung mit den πολιτικοῖς und νομοθετικοῖς im Staate erläutern.

Die bisherige Lesart: οἵπερ ἐκαλοῦντο πολιτικοὶ καὶ οἰκονομικοί τινες καὶ νομοθετικοὶ ὄντες ist offenbar verderbt.

695) Jambl. de Vit. Pyth. s. 169: καὶ γὰρ ἄλλως ἀρχή ἐστιν ἡ περὶ τὸν οἶκον δικαία διάθεσις τῆς ὅλης ἐν ταῖς πόλεσιν εὐταξίας· ἀπὸ γὰρ τῶν οἴκων αἱ πόλεις συνίστανται. Aus einem Bruchstücke des Aristoxenus.

696) Jambl. de Vit. Pyth. s. 167. Aus demselben Bruchstücke des Aristoxenus: Ἀρχὴ τοίνυν ἐστὶ δικαιοσύνης μὲν τὸ κοινὸν καὶ ἴσον, καὶ τὸ ἐγγυτάτω ἑνὸς σώματος καὶ μιᾶς ψυχῆς ὁμοπαθεῖν πάντας, καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὸ ἐμὸν φθέγγεσθαι καὶ τὸ ἀλλότριον· ὥρπερ δὴ καὶ Πλάτων, μαθὼν παρὰ τῶν Πυθαγορείων, συμμαρτυρεῖ (de republ. V, p. 462, d.). Τοῦτο τοίνυν ἄριστα ἀνδρῶν κατεσκεύασεν (Πυθαγόρας), ἐν τοῖς ἤθεσι τὸ ἴδιον πᾶν ἐξορίσας, τὸ δὲ κοινὸν αὐξήσας, μέχρι τῶν ἐσχάτων κτημάτων, καὶ στάσεως αἰτίων ὄντων καὶ ταραχῆς· κοινὰ γὰρ πᾶσι πάντα καὶ ταῦτα ἦν, ἴδιον δὲ οὐδεὶς οὐδὲν ἐκέκτητο· οὕτως ἐξ ἀρχῆς τῆς πρώτης τὴν δικαιοσύνην ἄριστα κατεστήσατο.

697) Z. B. das allbekannte Freundschafts-Bündniss zwischen Phintias und Damon zur Zeit des jüngeren Dionysios (Jambl. de vit. Pyth. s. 234—236), das unser Schiller verewigt hat.

698) Dass aber ein solches Zusammenleben und eine Fortdauer der Schule auch in späteren Zeiten durch diese Einrichtung von Pythagoras beabsichtigt wurde, berichten die überlieferten Nachrichten ausdrücklich. Jambl. de Vit. Pyth. s. 81: κοινὴν εἶναι τὴν οὐσίαν διέταξε (Πυθαγόρας) καὶ τὴν συμβίωσιν ἅμα διὰ παντὸς τοῦ χρόνου διατελεῖν.

699) S. die eben citirte Stelle des Jamblich (de Vit. Pyth. s. 81): Τῶν μὲν οὖν Πυθαγορικῶν (statt Πυθαγορείων, nach dem oben Note 638 nachgewiesenen Sprachgebrauch) κοινὴν εἶναι τὴν οὐσίαν διέταξε, καὶ τὴν συμβίωσιν ἅμα διὰ παντὸς τοῦ χρόνου διατελεῖν· τοὺς δὲ ἑτέρους ἰδίας μὲν κτήσεις ἔχειν ἐκέλευσε, συνιόντας δὲ εἰς ταυτὸ συσχολάζειν ἀλλήλοις. καὶ οὕτω τὴν διαδοχὴν ταύτην ἀπὸ Πυθαγόρου κατ' ἀμφοτέρους τοὺς τρόπους συστῆναι.

700) Jambl. de Vit. Pyth. s. 239.

701) Jambl. l. l. s. 239.

702) Jambl. de Vit. Pyth. s. 254 aus dem Bericht des Apollonios von den Krotoniatischen Unruhen: *μεγάλην μὲν ἑταιρείαν συναγηοχότας, ἦσαν γὰρ ὑπὲρ τριακοσίους*, etc.

703) In dem nämlichen Bericht s. 257: *ἐπὶ τῷ τὰς οὐσίας ἀλλήλων μὲν παρέχειν κοινάς, πρὸς ἐκείνους (τοὺς συγγενεῖς) δὲ ἐξηλλοτριωμένας, χαλεπώτερον ἔφερον οἱ συγγενεῖς.*

704) S. Note 627—630.

705) S. Note 628. Dieselbe Denkweise fand sich daher auch, wie wir gesehen haben, bei den späteren Pythagoreern. Cf. Jambl. de Vit. Pyth. s. 245 in fin.: *λέγειν δ'αὐτοὺς οἶμαι καὶ περὶ τοῦ μισθοῦ διδάσκειν τοὺς προσιόντας, οὓς καὶ χείρους τῶν ἑρμογλύφων καὶ ἐπιδιφρίων τεχνιτῶν ἀποφαίνουσι· τοὺς μὲν γάρ, ἐκδομένου τινὸς Ἑρμῆν, ζητεῖν εἰς τὴν διάθεσιν τῆς μορφῆς ξύλον ἐπιτήδειον· τοὺς δὲ προχείρως ἐκ πάσης φύσεως ἐργάζεσθαι τὴν τῆς ἀρετῆς ἐπιτήδευσιν.* „Non ex quovis ligno Mercurius."

706) Aul. Gell. Noct. attic. I, 9, 2: Jam a principio adolescentes, qui sese ad discendum attulerant, *ἐφυσιογνωμόνει*. Id verbum significat, mores naturasque hominum conjectatione quadam de oris et vultus ingenio deque totius corporis filo atque habitu sciscitari. Jambl. de Vit. Pyth. s. 71: *προσεθεώρει δὲ καὶ τὸ εἶδος καὶ τὴν πορείαν καὶ τὴν ὅλην τοῦ σώματος κίνησιν· τοῖς δὲ τῆς φύσεως γνωρίσμασι φυσιογνωμονῶν αὐτοὺς σημεῖα τὰ φανερὰ ἐποιεῖτο τῶν ἀφανῶν ἠθῶν ἐν τῇ ψυχῇ*. Porphyr. de Vit. Pyth. s. 13: *ταύτην γὰρ ἠκρίβου πρῶτος τὴν περὶ ἀνθρώπων ἐπιστημην, ὁποῖος τὴν φύσιν ἕκαστος ἐκμανθάνων· καὶ οὔτ' ἂν φίλον οὔτε γνώριμον ἐποιήσατο οὐδένα, πρὶν πρότερον φυσιογνωμονῆσαι τὸν ἄνδρα, ὁποῖός ποτ' ἐστίν.*

707) Jambl. de Vit. Pyth. s. 71: *Πρῶτον μὲν πυνθανόμενος, πῶς τοῖς γονεῦσι καὶ τοῖς οἰκείοις τοῖς λοιποῖς εἰσὶν ὡμιληκότες. ἔπειτα θεωρῶν αὐτῶν τούς τε γέλωτας τοὺς ἀκαίρους, καὶ τὴν σιωπὴν καὶ τὴν λαλίαν παρὰ τὸ δέον, ἔτι δὲ τὰς ἐπιθυμίας, τίνες εἰσίν, καὶ τοὺς γνωρίμους, οἷς ἐχρῶντο, καὶ τὴν πρὸς τούτους ὁμιλίαν, καὶ πρὸς τίνι μάλιστα τὴν ἡμέραν σχολάζουσι, καὶ τὴν χαρὰν καὶ τὴν λύπην ἐπὶ τίσι τυγχάνουσι ποιούμενοι.* Idem s. 94. *Πῶς πρὸς ὀργὴν ἔχουσιν, ἢ πρὸς ἐπιθυμίαν, ἢ εἰ φιλόνεικοί εἰσιν ἢ φιλότιμοι κ. τ. λ.*

708) Jambl. de Vit. Pyth. s. 94: *Εἰ δὲ πάντα ἀκριβῶς αὐτῷ ἐπιβλέποντι ἐξηρτυμένοι ἐφαίνοντο τοῖς ἀγαθοῖς ἤθεσι, τότε περὶ εὐμαθίας καὶ μνήμης ἐσκόπει· πρῶτον μὲν, εἰ δύνανται ταχέως καὶ σαφῶς παρακολουθεῖν τοῖς λεγομένοις· ἔπειτα εἰ παρέπεταί τις αὐτοῖς ἀγάπησις καὶ σωφροσύνη πρὸς τὰ διδασκόμενα.*

709) Jambl. l. l. s. 95: *Ἐπεσκόπει δὲ καὶ, πῶς ἔχουσι φύσεως πρὸς ἡμέρωσιν· ἐκάλει δὲ τοῦτο κατάρτυσιν. πολέμιον δὲ ἡγεῖτο τὴν ἀγριότητα πρὸς τοιαύτην διαγωγήν· ἀκολουθεῖν γὰρ ἀγριότητι ἀναίδειαν, ἀναισχυντίαν, ἀκολασίαν, δυσμάθειαν, ἀναρχίαν, ἀτιμίαν καὶ τὰ ἀκόλουθα· πραότητι δὲ καὶ ἡμερότητι τὰ ἐναντία.*

710) Jambl. l. l. s. 95 in fin.: *Ἐν μὲν οὖν τῇ διαπείρᾳ τοιαῦτα ἐπεσκόπει, καὶ πρὸς ταῦτα ἦσκει τοὺς μανθάνοντας. τοὺς δὲ ἁρμόζοντας τοῖς ἀγαθοῖς τῆς παρ' ἑαυτῷ σοφίας ἐνέκρινε, καὶ οὕτως ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀνάγειν ἐπειρᾶτο· εἰ δὲ ἀνάρμοστον κατίδοι τινά, ὥςπερ ἀλλόφυλόν τινα καὶ ὀθνεῖον ἀπήλαυνε.*

711) Lysid. epist. ad Hipparch. (Jambl. de Vit. Pyth. s. 76): *Τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ δαιμόνιος ἀνὴρ προπαρεσκεύαζε τὰς ψυχὰς τῶν τᾶς φιλοσοφίας ἐρασθέντων, ὅπως μὴ διαψευσθῇ περί τινα τῶν ἐλπισθέντων ἐσεῖσθαι καλῶν τε κἀγαθῶν.*

712) Jambl. de Vit. Pyth. s. 72 in fin.: *Αὐτοὶ δὲ εἰ μὲν ἄξιοι ἐφαίνοντο τοῦ μετέχειν δογμάτων ἔκ τε βίου καὶ τῆς ἄλλης ἐπιεικείας κριθέντες, μετὰ τὴν πενταετῆ σιωπὴν ἐσωτερικοὶ λοιπὸν ἐγίνοντο.*

713) Jambl. l. l. s. 74: *Εἰ δὲ μετὰ τὸ ἐκ μορφῆς τε καὶ βαδίσματος καὶ τῆς ἄλλης κινήσεώς τε καὶ καταστάσεως ὑπ' αὐτοῦ φυσιογνωμονηθῆναι καὶ ἐλπίδα ἀγαθὴν περὶ αὐτῶν παρασχεῖν, μετὰ πενταετῆ σιωπήν, καὶ μετὰ τοὺς ἐκ τῶν τοσῶνδε μαθημάτων ὀργιασμοὺς καὶ μυήσεις, ψυχῆς τε ἀποῤῥύψεις καὶ καθαρμοὺς τοσούτους τε καὶ τηλικούτους, δυσκίνητος ἔτι τις καὶ δυσπαρακολούθητος εὑρίσκετο, ἐξήλαννον (αὐτὸν) ἐκ τοῦ ὁμακοΐου.*

714) Jambl. l. l. s. 73: *Εἰ δ' ἀποδοκιμασθείησαν, τὴν μὲν οὐσίαν ἐλάμβανον διπλῆν.* cf. s. 168 u. s. 74, Note 593.

715) Jambl. l. l. s. 74.

716) *Πενταετία*, Diog. Laert. VIII, s. 10, die *πενταετὴς σιωπή*, Jambl. l. l. s. 72 u. 74; s. Note 612 u. 613; s. 72: *μετὰ δὲ τοῦτο τοῖς προσιοῦσι πρόσταττε σιωπὴν πενταετῆ, ἀποπειρώμε-*

νος, πῶς ἐγκρατῶς ἔχουσιν. Clem. Al. Stromat. V, c. 5. Origen. philos. c. 2, p. 6.

717) Jambl. l. l. s. 72: *Καὶ ὅντινα δοκιμάσειεν οὕτως, ἐφίει τριῶν ἐτῶν ὑπερορᾶσθαι, δοκιμάζων πῶς ἔχει βεβαιότητος καὶ ἀληθινῆς φιλομαθίας, καὶ εἰ πρὸς δόξαν ἱκανῶς παρεσκεύαστται, ὥστε καταφρονεῖν τιμῆς.*

718) Aul. Gell. noct. attic. I, 9, s. 3: Tum, qui exploratus ab eo, idoneusque fuerat, recipi in disciplinam statim jubebat, et tempus certum tacere. Is autem, qui tacebat, quae dicebantur ab aliis, audiebat; neque percontari, si parum intellexerat, neque commentari, quae audierat, fas erat. Aehnlich Origen. philos. c. 2, p. 6.

719) Wie es z. B. Lucian in's Lächerliche zieht, Lucian vitar. auct. s. 3 in fin.: *Τὸ μὲν πρῶτον, ἡσυχίη μακρῇ, καὶ ἀφωνίη, καὶ πέντε ὅλων ἐτέων λαλέειν μηδέν,*

720) Aul. Gell. l. l. Jubebat tempus certum tacere; non omnes idem, sed alios aliud tempus pro aestimato captu sollertiae. Sed non minus quisquam tacuit, quam biennium. Apulejus Florid. II, p. 18: gravioribus viris brevi spatio satis visam taciturnitatem modificatam. Deshalb heissen sie auch Hörer, *ἀκουστικοί*: Aul. Gell. l. l.: Hi prorsus appellabantur intra tempus tacendi audiendique *ἀκουστικοί*.

721) Aelian var. hist. IV, c. 17: *Οὐχ οἷόν τε δὲ ἦν διαπορῆσαι ὑπέρ τινος αὐτῷ, ἢ τοῖς λεχθεῖσι τι προσερωτῆσαι, ἀλλ' ὡς χρησμῷ θείῳ, οὕτως οἱ τότε προσεῖχον τοῖς λεγομένοις ὑπ' αὐτοῦ.*

722) Cic. de nat. Deor. I, c. 5: Neque probare soleo id, quod de Pythagoreis accepimus: quos ferunt, si quid affirmarent in disputando, quum ex iis quaereretur, qua re ita esset, respondere solitos: ipse dixit. Ipse autem erat Pythagoras. Tantum opinio praejudicata poterat, ut etiam sine ratione valeret auctoritas. Ebenso Diog. Laert. VIII, 46; Clem. Strom. II, 369, b.

723) Jambl. de Vit. Pyth. s. 72: *Αὐτοὶ δὲ εἰ μὲν ἄξιοι ἐφαίνοντο τοῦ μετέχειν δογμάτων, μετὰ τὴν πενταετῆ σιωπὴν ἐσωτερικοὶ λοιπὸν ἐγίνοντο, καὶ ἐντὸς συνδόνος ἐπήκουον τοῦ Πυθαγόρου μετὰ τοῦ καὶ βλέπειν αὐτόν. πρὸ τούτου δὲ ἐκτὸς*

αὐτῆς καὶ μηδέποτε αὐτῷ ἑνορῶντες μετεῖχον τῶν λόγων διὰ ψιλῆς ἀκοῆς ἐν πόλλῳ χρόνῳ διδόντες βάσανον τῶν οἰκείων ἠθῶν. Diog. Laert. VIII, s. 10: *Πενταετίαν τε ἡσύχαζον, μόνον τῶν λόγων κατακούοντες, καὶ οὐδέπω Πυθαγόραν ὁρῶντες, εἰς ὃ δοκιμασθεῖεν. Τοὐντεῦθεν δὲ ἐγίνοτο τῆς οἰκίας αὐτοῦ, καὶ τῆς ὄψεως μετεῖχον.*

724) Diog. Laert. VIII, s. 15: *Καὶ εἰ ἀξιωθεῖεν αὐτὸν θεάσασθαι, ἔγραφον πρὸς τοὺς οἰκείους, ὡς μεγάλου τινὸς τετυχηκότες.*

725) Jambl. de Vit. Pyth. s. 73: *Εἰ δ' ἀποδοκιμασθείησαν, μνῆμα αὐτοῖς ὡς νεκροῖς ἐχώννυτο ἀπὸ τῶν ὁμακόων. οὕτω γὰρ ἐκαλοῦντο πάντες οἱ περὶ τὸν ἄνδρα. συντυγχάνοντες δὲ αὐτοῖς οὕτω συνετύγχανον, ὡς ἄλλοις τισίν· ἐκείνους δὲ ἔφασαν τεθνάναι.*

726) Jambl. l. l. s. 74: *στήλην δή τινα τῷ τοιούτῳ καὶ μνημεῖον ἐν τῇ διατριβῇ χώσαντες, — καθὰ καὶ Περιάλῳ τῷ Θουρίῳ λέγεται καὶ Κύλωνι τῷ Συβαριτῶν ἐξάρχῳ, ἀπογνωσθεῖσιν ὑπ' αὐτῶν, — ἐξήλαυνον ἐκ τοῦ ὁμακοίου.* Dasselbe wiederfuhr auch einem erwachsenen, längst aus der Schule in's bürgerliche Leben übergetretenen Mitgliede, dem Hipparchos, dem Zeitgenossen und Mitschüler des Lysis (Clem. Alex. Strom. V, p. 375), als er die in der Schule erworbenen Kenntnisse zu Geld machte und die Mathematik öffentlich lehrte; indem er dadurch einen solchen Anstoss gab, dass man, um einen solchen Schimpf von der Schule wegzuwälzen, ihn nicht blos ausstiess (Jamblich l. l. s. 246 in fin.): *τὸν γοῦν πρῶτον ἐκφάναντα τὴν τῆς συμμετρίας καὶ ἀσυμμετρίας φύσιν* (also die Lehre von den Inkommensurabelen) *τοῖς ἀναξίοις μετέχειν τῶν λόγων, οὕτω φασὶν ὑποστυγηθῆναι, ὡς μὴ μόνον ἐκ τῆς κοινῆς συνουσίας καὶ διαίτης (αὐτὸν) ἐξορισθῆναι, ἀλλὰ καὶ τάφον αὐτοῦ κατασκευασθῆναι, ὡς δῆτα ἀποιχομένου ἐκ τοῦ μετ' ἀνθρώπων βίου τοῦ ποτὲ ἑτέρου γενομένου.* Bei Jambl. s. 88 wird dagegen Hippasos genannt; beide scheinen ausgestossen worden zu seyn.

727) Jambl. de Vit. Pyth. s. 249: *γενομένου δὲ τούτου, πόλεμον ἰσχυρὸν ἤρατο καὶ αὐτὸς καὶ οἱ φίλοι αὐτοῦ τοῦ Κύλωνος πρὸς αὐτόν τε τὸν Πυθαγόραν καὶ τοὺς ἑταίρους. καὶ οὕτω σφοδρά τις ἐγένετο καὶ ἄκρατος ἡ φιλοτιμία αὐτοῦ τε τοῦ Κύλωνος καὶ τῶν μετ' ἐκείνον τεταγμένων, ὥστε διατεῖναι μέχρι τῶν τελευταίων Πυθαγορείων.*

728) Aul. Gell. I, 9, s. 5: Ast ubi res didicerant omnium rerum difficillimas, tacere audireque, atque esse jam coeperant silentio eruditi, tum verba facere et quaerere, quaeque audissent scribere, et quae ipsi opinarentur expromere potestas erat.

729) Jambl. de Vit. Pyth. s. 104: *πλῆθος ἐλλογίμων καὶ ὑπερφυῶν ἀνδρῶν, τάς τε διαλέξεις, καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίας, καὶ τοὺς ὑπομνηματισμούς τε καὶ ὑποσημειώσεις, καὶ αὐτὰ ἤδη τὰ συγγράμματα καὶ ἐκδόσεις πάσας, ὧν τὰ πλείονα μέχρι καὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων διασώζεται, οὐ συνετὰ ἐποιοῦντο τοῖς ἄλλοις ἅπασιν, ἀλλὰ κ. τ. λ.* s. 157: *Περὶ δὲ τῆς σοφίας αὐτοῦ (τοῦ Πυθαγόρου), ὡς μὲν ἁπλῶς εἰπεῖν, μέγιστόν ἐστι τεκμήριον τὰ γραφέντα ὑπὸ τῶν Πυθαγορείων ὑπομνήματα περὶ πάντων, ἔχοντα τῆς ἀληθείας, καὶ στρόγγυλα μὲν περὶ τὰ ἄλλα πάντα ἀρχαιοτρόπου δὲ καὶ παλαιοῦ πίνου διαφερόντως, ὥςπερ τινὸς ἀχειραπτήτου χνοῦ προςπνέοντα, μετ' ἐπιστήμης δαιμονίας ἄκρως συλλελογισμένα, ... καὶ πραγμάτων ἐναργῶν καὶ ἀναμφιλέκτων, ὡς ὅτι μάλιστα μεστὰ μετὰ ἀποδείξεως ἐπιστημονικῆς, καὶ πλήρους τὸ λεγόμενον συλλογισμοῦ κ. τ. λ.*

730) Jambl. l. l. s. 198: *καλὸν δὲ καὶ τὸ πάντα Πυθαγόρᾳ ἀνατιθέναι τε καὶ ἀποκαλεῖν, καὶ μηδεμίαν περιποιεῖσθαι δόξαν ἰδίαν ἀπὸ τῶν εὑρισκομένων, εἰ μή πού τι σπάνιον. πάνυ γὰρ δή τινές εἰσιν ὀλίγοι, ὧν ἴδια γνωρίζεται ὑπομνήματα.* Auf diese Weise erklärt es sich, wie manche Schriften bald dem Pythagoras, bald einzelnen seiner Schüler beigelegt werden konnten. Jambl. l. l. s. 158: *Ὁμολογεῖται τοίνυν τὰ μὲν Πυθαγόρου εἶναι τῶν συγγραμμάτων τῶν νυνὶ φερομένων, τὰ δὲ ἀπὸ τῆς ἀκροάσεως αὐτοῦ συγγεγράφθαι, καὶ διὰ τοῦτο οὐδὲ ἑαυτῶν ἐπεφήμιζον αὐτά, ἀλλὰ εἰς Πυθαγόραν ἀνέφερον αὐτὰ, ὡς ἐκείνου ὄντα.*

731) Origen. philos. c. 2, p. 6: *Ἠξίωσε τὰ πρῶτα σιγᾶν τοὺς μαθητὰς οἱονεὶ μύστας· .... εἶτα ἐπειδὰν αὐτοῖς ἱκανῶς παιδείας τῆς τῶν λόγων δόξῃ μετεῖναι .... καθαροὺς τότε κελεύει φθέγγεσθαι. Οὕτως* (statt *οὕτος*) *τοὺς μαθητὰς διεῖλε, καὶ τοὺς μὲν ἐξωτερικοὺς, τοὺς θὲ ἐσωτερικοὺς ἐκάλεσεν.* Dass die Ersteren die Exoteriker und die Letzteren die Esoteriker sind, nicht umgekehrt, wie bei Origines gewöhnlich gelesen wird, ergibt das Vorhergehende und der gesunde Menschenverstand.

732) Diodor. Sicul. fragmm ad l. X, excerpt. Vales. p. 245:

Οἱ Πυθαγόρειοι καὶ τῆς μνήμης μεγίστην γυμνασίαν ἐποιοῦντο· οὐδὲν γὰρ μεῖζον πρὸς ἐπιστήμην καὶ φρόνησιν ἔτι δὲ τῶν πάντων ἐμπειρίαν τοῦ δύνασθαι πολλὰ μνημονεύειν; ebenso Jambl. de Vit. Pyth. s. 166 init. Idem s. 164: *Ὤοντο δὲ δεῖν κατέχειν καὶ διασῴζειν ἐν τῇ μνήμῃ πάντα τὰ διδασκόμενα, καὶ μέχρι τούτου συσκευάζεσθαι τάς τε μαθήσεις καὶ τὰς ἀκροάσεις, μέχρις ὅτου δύναται παραδέχεσθαι τὸ μανθάνον καὶ διαμνημονεῖον· ὅτι ἐκεῖνό ἐστιν, ᾧ δεῖ γινώσκειν, τοῦτο δὲ, ᾧ τὴν γνώμην φυλάσσειν. ἐτίμων γοῦν σφόδρα τὴν μνήμην καὶ πολλὴν αὐτῆς ἐποιοῦντο γυμνασίαν τε καὶ ἐπιμέλειαν, ἔν γε τῷ μανθάνειν οὐ πρότερον ἀφιέντες τὸ διδασκόμενον, ἕως περιλάβοιεν βεβαίως τὰ ἐπὶ τῆς πρώτης μαθήσεως.* Ebenso bei den Aegyptern: Herodot. II, 77: *Αὐτῶν δὲ τῶν Αἰγυπτίων οἱ μὲν περὶ τὴν σπειρομένην Αἴγυπτον οἰκέουσι, μνήμην ἀνθρώπων πάντων ἐπασκέοντες μάλιστα λογιώτατοί εἰσι μακρῷ τῶν ἐγὼ ἐς διάπειραν ἀπικόμην.* Hierzu Jambl. de Vit. Pyth. (nach Apollonius): *Τὸν τῆς διδασκαλίας τρόπον συμβολικὸν ποιεῖν ἐπεχείρει, καὶ πάντῃ ὅμοιον τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ διδάγμασι, καθ' ἃ ἐπαιδεύθη* (Pythagoras nämlich).

733) Diogenes *ἐν τοῖς ὑπὲρ Θούλην ἀπίστοις* (vergl. Porph. V. P. s. 32 — 48) bei Jambl. de Vit. Pyth. s. 82: *Ἔστι δὲ ἡ μὲν τῶν Ἀκουσματικῶν φιλοσοφία ἀκούσματα ἀναπόδεικτα καὶ ἄνευ λόγων, ὅτι οὕτω πρακτέον· καὶ τἆλλα, ὅσα παρ' ἐκείνου ἐρρέθη, ταῦτα πειρῶνται διαφυλάττειν ὡς θεῖα δόγματα· αὐτοὶ δὲ παρ' αὐτῶν οὔτε λέγειν προσποιοῦνται, οὔτε λεκτέον εἶναι, ἀλλὸ καὶ αὐτῶν ὑπολαμβάνουσι τούτους ἔχειν βέλτιστα πρὸς φρόνησιν, οἵτινες πλεῖστα ἀκούσματα ἔσχον.*

734) Jambl. l. l. *Πάντα δὲ τοιαῦτα ἀκούσματα διῄρηται εἰς τρία εἴδη. τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν, τί ἐστι, σημαίνει· τὰ δέ, τί μάλιστα· τὰ δέ, τί δεῖ πράττειν, ἢ μὴ πράττειν. Τὰ μὲν οὖν, τί ἐστι, τοιαῦτα· οἷον τί ἐστιν αἱ μακόρων νῆσοι; ἥλιος, σελήνη. τί ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον; τετρακτύς. ὅπερ* (idem quod *τί*, quaest. indir. loco direct.) *ἐστὶν ἡ ἁρμονία, ἐν ᾗ αἱ Σειρῆνες; ὁ κόσμος* (so ist nach Plat. de republ. l. X, p. 329 Bip. zu ergänzen. cf. Porphyr. de Vit. Pyth. s. 31).

735) Jambl. l. l. *Τὰ δέ, τί μάλιστα, οἷον, τί τὸ σοφώτατον; ἀριθμός. δεύτερον δέ, τὸ τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα τιθέμενον.* (ebenso Aelian. Var. Hist. I, p. 281). *τί κάλλιστον; ἁρμονία. τί κράτιστον; γνώμη. τί ἄριστον; εὐδαιμονία. τί δὲ ἀληθέστατον*

λέγεται; ὅτι πόνηροι οἱ ἄνθρωποι. διὸ καὶ ποιητὴν Ἱπποδάμαντά φασιν ἐπαινέσαι αὐτὸν, τὸν Σαλαμίνιον, ὃς ἐποίησεν·

Ὦ θεῖοι, πόθεν ἐστέ, πόθεν τοιοῖδ' ἐγένεσθε;
Ἄνθρωποι, πόθεν ἐστέ, πόθεν κακοὶ ὧδ' ἐγένεσθε;

Ταῦτα καὶ τοιαῦτά ἐστι τὰ τοίτου τοῦ γένους ἀκούσματα. ἕκαστον γὰρ τῶν τοιούτων, μάλιστα τί ἐστιν.

736) Jambl. l. l. s. 83. Ἔστι δὲ αὕτη ἡ αὐτὴ τῇ τῶν ἑπτὰ σοφιστῶν λεγομένη σοφία· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι ἐζήτουν, οὐ τί ἐστι ταγαθόν, ἀλλὰ τί μάλιστα; οὐδέ, τί τὸ χαλεπόν, ἀλλὰ τί τὸ χαλεπώτατον; ὅτι τὸ αὐτὸν γνῶναι. οὐδέ, τί τὸ ῥάδιον· ἀλλὰ τί τὸ ῥᾷστον; ὅτι τὸ ἔθει χρῆσθαι. τῇ τοιαύτῃ γὰρ σοφίᾳ μετηκολουθηκέναι ἔοικε τὰ τοιαῦτα ἀκούσματα. πρότερον γὰρ οὗτοι Πυθαγόρου ἐγένοντο.

737) Jambl. l. l. Τὰ δέ, τί πρακτέον, ἢ οὐ πρακτέον, τῶν ἀκουσμάτων τοιαῦτά ἐστιν· οἷον, ὅτι δεῖ τεκνοποιεῖσθαι etc.

738) Jamblich. de Vit. Pyth. s. 161: Εἰώθει δὲ καὶ διὰ κομιδῇ βραχυτάτων φωνῶν μυρίαν καὶ πολυσχιδῆ ἔμφασιν συμβολικῷ τρόπῳ τοῖς γνωρίμοις ἀποφοιβάζειν. Τοιοῦτον δή ἐστι τὸ Ἀρχὴ δέ τοι ἥμισυ πάντος ἀπόφθεγμα Πυθαγόρου αὐτοῦ.

739) Jambl. l. l. s. 84: Μὴ λέγειν ἄνευ φωτός.

740) Plutarch. de liberis educand. s. XVII: Μηδὲ ζυγὸν ὑπερβαίνειν· ὅτι δεῖ τῆς δικαιοσύνης πλεῖστον ποιεῖσθαι λόγον, καὶ μὴ ταύτην ὑπερβαίνειν. Vergl. Porphyr. V. P. s. 42; Athen. X, s. 77, p. 453.

741) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 42: Μηδ' ἐπὶ χοίνικος καθέζεσθαι, οἷον, μὴ ἀργὸν ζῆν. Plutarch l. l. Μηδὲ ἐπὶ χοίνικα καθίσαι· φεύγειν ἀργίαν. Demetrius Byzantius bei Athen. X, s. 77, p. 453: Καὶ τὰ Πυθαγόρου αἰνίγματα τοιαῦτά ἐστιν, ὥς φησι Δημήτριος ὁ Βυζάντιος ἐν τετάρτῳ περὶ ποιημάτων: „Καρδίαν μὴ ἐσθίειν“ ἀντὶ τοῦ ἀλυπίαν ἀσκεῖν. „Πῦρ μαχαίρᾳ μὴ σκαλεύειν“ ἀντὶ τοῦ τεθυμωμένον ἄνδρα μὴ ἐριδαίνειν. κ. τ. λ.

742) Jambl. l. l. s. 87 et s. 137: Ἅπαντα μέντοι, ὅσα περὶ τοῦ πράττειν ἢ μὴ πράττειν διορίζουσιν, ἐστόχασται τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμιλίας· καὶ ὁ βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ· καὶ ἡ ἀρχὴ αὕτη ἐστὶ καὶ ὁ λόγος οὗτος ταύτης τῆς φιλοσοφίας (so scheint die Stelle geordnet und emendirt werden zu müssen).

743) Jambl. l. l. s. 87: Γελοῖον γὰρ ποιοῦσιν ἄνθρωποι ἄλλοθέν ποθεν ζητοῦντες τὸ εὖ, ἢ παρὰ τῶν θεῶν· ἐπεὶ γὰρ ἔστι τε θεός, καὶ οὗτος πάντων κύριος, δεῖν ὁμολογειται παρὰ τοῦ κυρίου τὸ ἀγαθὸν αἰτεῖν.

744) Clement. Alexandr. Strom. IV, p. 543. A.: Τί τοίνυν οἱ Πυθαγόρειοι βουλόμενοι μετὰ φωνῆς εὔχεσθαι κελεύουσιν; ἐμοὶ δοκεῖ, οὐχ ὅτι τὸ θεῖον ᾤοντο μὴ δύνασθαι τῶν ἡσυχῇ φθεγγομένων ἐπαίειν, ἀλλ' ὅτι δικαίας ἐβούλοντο εἶναι τὰς εὐχάς, ἃς οὐκ ἂν τις αἰδεσθείη ποιεῖσθαι, πολλῶν συνειδότων.

745) Diog. Laert. VIII, s. 9: Οὐκ ἐᾷ εὔχεσθαι ὑπὲρ ἑαυτῶν διὰ τὸ μὴ εἰδέναι τὸ συμφέρον.

746) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 40: Δύο τε μάλιστα καιροὺς παρηγγύα ἐν φροντίδι θέσθαι· τὸν μὲν, ὅτε εἰς ὕπνον τρέποιτο, τὸν δὲ, ὅτε ἐξ ὕπνου διανίσταιτο. ἐπισκοπεῖν γὰρ προσήκει ἐν ἑκατέρῳ τούτοιν, τά τε ἤδη πεπραγμένα καὶ τὰ μέλλοντα· τῶν μὲν γενομένων εὐθύνας παρ' ἑαυτοῦ ἕκαστον λαμβάνοντα· τῶν δὲ μελλόντων πρόνοιαν ποιούμενον. πρὸ μὲν οὖν τοῦ ὕπνου ταῦτα ἑαυτῷ τὰ ἔπη ἐπᾴδειν ἕκαστον· (Ebenso Diod. Fragm. zum 7. Buch, p. 686.)

Μηδ' ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασι προσδέξασθαι,
Πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων τρὶς ἕκαστον ἐπελθεῖν·
Πῇ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη;
Πρὸ δὲ τῆς ἐξαναστάσεως ἐκεῖνα·
Πρῶτα μὲν ἐξ ὕπνοιο μελίφρονος ἐξυπανιστὰς,
Εὖ μάλα ποιπνύειν, ὅσ' ἐν ἥματι ἔργα τελέσσεις.
Τοιαῦτα παρήνει.

747) Jambl. l. l. s. 84: Καὶ ἄλλα τάδε· φορτίον μὴ συγκαθαιρεῖν· οὐ γὰρ δεῖ αἴτιον γίνεσθαι τοῦ μὴ πονεῖν· συναναπαύεσθαι δέ.

748) Jambl. l. l. s. 85: Ἀγαθὸν οἱ πόνοι· αἱ δὲ ἡδοναὶ ἐκ παντὸς τρόπου κακόν· ἐπὶ κολάσει γὰρ ἐλθόντας δεῖ κολασθῆναι.

749) Jambl. l. l. s. 83: Ἀεὶ τεκνοποιεῖσθαι· δεῖ γὰρ ἀντικαταλιπεῖν τοὺς θεραπεύοντας τὸν θεόν.

750) Jambl. l. l. s. 85: Εἰς ἱερὸν οὐ δεῖ ἐκτρέπεσθαι· οὐ γὰρ πάρεργον δεῖ ποιεῖσθαι τὸ θεῖον.

751) Sogar die, dass man den rechten Schuh zuerst anziehen solle, Jambl. l. l. s. 83 med.: ὅτι δεῖ τὸν δεξιὸν ὑποδεῖσθαι πρότερον.

752) Jambl. l. l. s. 85: *Τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα τῶν ἀκουσμάτων ἐστί· τὰ δὲ πλεῖστον ἔχοντα μῆκος περί τε θυσίας, καθ' ἑκάστους τοὺς καιροὺς πῶς χρὴ ποιεῖσθαι, τάς τε ἄλλας καὶ περὶ μετοικήσεως τῆς ἐντεῦθεν, καὶ περὶ τὰς ταφάς, πῶς δεῖ καταθάπτεσθαι.*

753) Jambl. de Vit. Pyth. s. 155: *Εὐορκεῖν δὲ πάντων μάλιστα παραγγέλλει, ἐπεὶ μακρὸν τοὐπίσω· θεοῖς δ'οὐδὲν μακρὸν εἶναι.*

754) Jambl. de Vit. Pyth. s. 179: *Καὶ ἄλλην δὲ μέθοδον ἀνεῦρε τοῦ ἀναστέλλειν τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τῆς ἀδικίας, διὰ τῆς κρίσεως τῶν ψυχῶν, εἰδὼς μὲν ἀληθῶς ταύτην λεγομένην, εἰδὼς δὲ καὶ χρήσιμον οὖσαν εἰς τὸν φόβον τῆς ἀδικίας.* Eine *κατάβασις εἰς ᾅδου*, welche diesen Ideenkreis behandelt: eine Darstellung der Belohnung und Bestrafung in der Unterwelt und der hiermit verbundenen Seelenwanderungen und irdischen Wiedergeburten, muss Pythagoras selbst in Form eines Gedichtes geschrieben haben, dessen Erwähnung bis auf Heraklides Ponticus, Dikaearch und Klearch zurück geht (Aul. Gell. noct. attic. l. IV, c. 11 in fine). Diog. Laert. VIII, s. 4: *Τοῦτον* (*τὸν Πυθαγόραν*) *φησὶν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς περὶ αὑτοῦ τάδε λέγειν*, etc. Dass dies in einer Schrift geschah, erhellt aus Diog. Laert. VIII, s. 14: *Ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐν τῇ γραφῇ φησι* etc., und dass diese Schrift ein Gedicht war, verräth das gleich darauf folgende Citat durch seine Spuren des epischen Versmaasses und Dialektes. Nach einem weiteren Citate des Hieronymus von Rhodus bei Diog. Laert. VIII, s. 21: *Φησὶ δὲ Ἱερώνυμος κατελθόντα αὐτὸν* (*τὸν Πυθαγόραν*) *εἰς ᾅδου* etc., war es eine *κατάβασις εἰς ᾅδου*, und zu einem solchen Inhalte stimmen dann alle citirten Stellen. Insbesondere aber erklärt sich dann die bekannte von Heraklides Ponticus citirte Stelle über des Pythagoras mehrmalige Wiedergeburten, von denen ihm durch eine besondere Gnade des Hermes die Erinnerung geblieben sey, ganz einfach als prooemium des Gedichtes, durch welches die darauf folgende Schilderung der Unterwelt motivirt wird; und was, von den Späteren wörtlich aufgefasst, als schreiender Unsinn erscheint, wird auf diese Weise, als Theil eines Gedichtes, völlig angemessene poetische Fiktion. Die Erzählung des Hermippus bei Diog. L. VIII, 41, und die Anspielung des Komikers Aristophon bei Diog. L. VIII, 38, beziehen sich dann auch auf dieses Gedicht.

755) Jambl. l. l. s. 85: *Θύειν χρὴ ἀνυπόδετον, καὶ πρὸς τὰ ἱερὰ προϊέναι.*

756) Diogen. Laert. l. VIII, s. 33: *Τιμὰς θεοῖς δεῖν νομίζειν καὶ ἥρωσιν, (ἀλλὰ) μὴ τὰς ἴσας· θεοῖς ἀεί, ἥρωσι δὲ ἀπὸ μέσου ἡμέρας.*

757) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 38: *Καὶ τοῖς μὲν οὐρανίοις θεοῖς περιττὰ θύειν, τοῖς δὲ χθονίοις ἄρτια.*

758) Diog. Laert. l. l. s. 33: *Τιμὰς θεοῖς δεῖν νομίζειν . . . μετ' εὐφημίας, λευχειμονοῦντας καὶ ἁγνεύοντας· τὴν δὲ ἁγνείαν εἶναι διὰ καθαρμῶν, καὶ λουτρῶν καὶ περιῤῥαντηρίων.* Eben so bei Jambl. de Vit. Pyth. s. 149: *ἐχρῆτο δὲ καὶ εὐφημίᾳ πρὸς τοὺς κρείττονας, καὶ ἐν παντὶ καιρῷ μνήμην ἐποιεῖτο καὶ τιμὴν τῶν θεῶν* (statt *τιμῶν*), *ὥστε καὶ περὶ τὸ δεῖπνον σπονδὰς ἐποιεῖτο τοῖς θεοῖς, καὶ παρήγγελλεν ἐφ' ἡμέρᾳ ἑκάστῃ ὑμνεῖν τοὺς κρείττονας.* In beiden Stellen scheint, dem Zusammenhang gemäss, *εὐφημία* eine besondere Art von Gebeten zu bezeichnen: Lobgebet, Preissagung, und nicht blos Worte boni ominis.

759) Lobeck Aglaopham. p. 401: Arrianus (Alex. V, 2, 295) Macedones narrat hedera se coronasse *ἐφυμνοῦντας καὶ Διόνυσόν τε καὶ τὰς ἐπωνυμίας τοῦ θεοῦ ἀνακαλοῦντας*, quorum specimen cernitur in Ovid. Metam. IV, 11.

760) Jambl. de Vit. Pyth. s. 152: *Ἀφροδίτῃ δὲ θυσιάζειν ἕκτῃ, Ἡρακλεῖ δεῖν θυσιάζειν ὀγδόῃ τοῦ μηνὸς ἱσταμένου.*

761) Jambl. de Vit. Pyth. s. 110: *Εἰώθει γὰρ οὐ παρέργως τῇ τοιαύτῃ χρῆσθαι καθάρσει* (*διὰ τῆς μουσικῆς*). *τοῦτο γὰρ δὴ καὶ προσηγόρευε τὴν διὰ τῆς μουσικῆς ἰατρείαν. ἥπτετο δὲ περὶ τὴν ἑωθινὴν ὥραν τῆς τοιαύτης μελῳδίας. ἐκάθιζε γὰρ ἐν μέσῳ τινὰ λύρας ἐφαπτόμενον, καὶ κύκλῳ ἐκαθίζοντο οἱ μελῳδεῖν δυνατοί. καὶ οὕτως ἐκείνου κρούοντος συνῇδον παιῶνάς τινας, δι' ὧν εὐφραίνεσθαι καὶ ἐμμελεῖς καὶ εὔρυθμοι γίνεσθαι ἐδόκουν.*

762) Lobeck Aglaoph. I, p. 411 sq. ibid p. 427.

763) Jambl. de Vit. Pyth s. 152: *Λέγειν δὲ αὐτὸν τρὶς σπένδειν.* Beim Mittagessen waren Trank und Brandopfer verbunden, s. 98, *ἀθροισθέντων δὲ τῶν συσσιτούντων γίνεσθαι σπονδάς τε καὶ θυσίας θυημάτων τε καὶ λιβανωτοῦ* (also nur Raucherungen). Jambl. l. l. s. 150: *Ζῶα δὲ αὐτὸς οὐκ ἔθυεν, οὐδὲ τῶν θεωρητικῶν φιλοσόφων οὐδείς.* Diog. Laert. VIII, s. 20: *Θυσίαις τε ἐχρῆτο ἀψύχοις.* Idem s. 22: *σφάγιά τε θεοῖς προσφέρειν κωλύειν.*

764) Jambl. l. l. s. 150: *Τοῖς δὲ ἄλλοις τοῖς ἀκουσματικοῖς ἢ τοῖς πολιτικοῖς προστέτακται σπανίως ἔμψυχα θύειν, ἢ ἀλεκτρυόνα, ἢ ἄρνα, ἢ ἄλλο τι τῶν νεογνῶν.* Aehnlich Diog. Laert. VIII, s. 20.

765) Jambl. de Vit. Pyth. s. 85: *Εἰς μόνα τῶν ζώων οὐκ εἰσέρχεται ἀνθρώπου ψυχή, ἃ θέμις ἐστὶ τυθῆναι.*

766) Diog. Laert. VIII, s. 20: *Θυσίαις τε ἐχρῆτο ἀψύχοις. Οἱ δέ φασιν ὅτι ἀλέκτορσι μόνον καὶ ἐρίφοις καὶ γαλαθηνοῖς, ἥκιστα δὲ ἄρνασιν.* Jambl. de Vit. Pyth. s. 150: *Βοῦς δὲ μὴ θύειν.* s. 84: *Μηδὲ ἀλεκτρυόνα λευκὸν θύειν· ἱερὸς γὰρ τοῦ μηνός.*

767) Jambl. l. l. s. 150: *Ἐπέθυε δὲ θεοῖς λίβανον, κέγχρους, πόπανα, κηρία καὶ τἆλλα θυμιάματα.*

768) Jambl. de Vit. Pyth. s. 155: *Σπένδειν δὲ πρὸ τραπέζης παρακαλεῖ Διὸς Σωτῆρος καὶ Ἡρακλέους καὶ Διοσκούρων.*

769) Jambl. l. l. s. 84: *Σπένδειν τοῖς θεοῖς κατὰ τὸ οὖς τῆς κύλικος, οἰωνοῦ ἕνεκα, καὶ ὅπως μὴ μιαίνηται.*

770) Jambl. de Vit. Pyth. s. 149: *Ἐσθῆτι δὲ ἐχρῆτο λευκῇ καὶ καθαρᾷ· ὡσαύτως δὲ καὶ στρώμασι λευκοῖς καὶ καθαροῖς· εἶναι δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα λινᾶ. κωδίοις γὰρ οὐκ ἐχρῆτο καὶ τοῖς ἀκροαταῖς δὲ τοῦτο τὸ ἔθος παρέδωκεν.* Dasselbe wird von den Pythagoreern ausgesagt, s. 100. Geradezu das Gegentheil findet sich bei Diog. Laert. VIII, s. 19: *Στολὴ δὲ αὐτῷ λευκὴ, καθαρὰ, καὶ στρώματα λευκὰ ἐξ ἐρίων. Τὰ γὰρ λινᾶ οὔπω εἰς ἐκείνους ἀφῖκτο τοὺς τόπους.* Dies beweist aber Nichts. Denn es wird ja keineswegs gesagt, dass Pythagoras Linnen getragen habe, weil es allgemeine Landestracht gewesen; sondern im Gegentheil die Linnentracht in der pythagoreischen Schule wird erwähnt, gerade weil sie etwas Eigenthümliches, von der gewöhnlichen Landessitte Abweichendes war.

771) Appulej. Apol. p. 495 gibt dies als Grund an, warum wollene Gewänder als unrein galten: Quippe lana, segnissimi corporis excrementum, pecori detracta jam inde Orphei et Pythagorae scitis profanus vestitus est. Vgl. Varro de ling. lat. VI, 5: Scortea ea, quae ex corio et pellibus sunt facta; inde in aliquot sacris et sacellis scriptum habemus: Ne quid scorteum adhibeatur, ne quid morticinum.

772) Jambl. de Vit. Pyth. s. 100: *Περὶ δὲ θήρων οὐ*

δοκιμάζειν καταγίνεσθαι, οὐδὲ χρῆσθαι τοιούτῳ γυμνασίῳ. Pythagoras selbst vermied die Köche und Jäger als unrein. Porphyr. V. P. s. 9.

773) Jambl. l. l. s. 98: *Μετὰ δὲ περίπατον λουτρῷ χρῆσθαι λουσαμένους τε ἐπὶ τὰ συσσίτια ἀπαντᾷν.*

774) Jambl. de Vit. Pyth. s. 153: *Κρουνῷ ἢ θαλάττῃ περιῤῥαίνεσθαι, τῷ πρώτῳ γενομένῳ καὶ καλλίστῳ τῶν ὄντων.*

775) Jambl. l. l. s. 83: *ὅτι οὐ δεῖ τὰς λεωφόρους βαδίζειν ὁδούς, οὐδὲ εἰς περιῤῥαντήριον ἐμβάπτειν, οὐδὲ ἐν βαλανείῳ λούεσθαι· ἄδηλον γὰρ ἐν πᾶσι τούτοις, εἰ καθαρεύουσιν οἱ κοινωνοῦντες;* also ohne alle symbolische Nebenbedeutung.

776) Jambl. l. l. s. 84: *Ἐν δακτυλίῳ μὴ φέρειν σημεῖον θεοῦ εἰκόνα, ὅπως μὴ μιαίνηται. ἄγαλμα γάρ, ὅπερ δεῖ φυτεῦσαι ἐν τῷ οἴκῳ.*

777) Plutarch de liber. educ. s. XVII: *Μὴ παντὶ ἐμβάλλειν δεξιάν· ἀντὶ τοῦ, προχείρως οὐ δεῖ συναλλάσσειν;* eine unbegründete moralische Auslegung des Verbotes.

778) Jambl. de Vit. Pyth. s. 257: *Ἐπὶ δὲ τῷ μόνοις τοῖς Πυθαγορείοις τὴν δεξιὰν ἐμβάλλειν, ἑτέρῳ δὲ μηδενὶ τῶν οἰκείων, πλὴν τῶν γονέων, χαλεπώτερον ἔφερον οἱ συγγενεῖς.*

779) Jambl. de Vit. Pyth. s. 106: *Καθ' ὅλου δὲ ἀπεδοκίμαζε καὶ τὰ τοῖς θεοῖς ἀλλότρια, ὡς ἀπάγοντα ἡμᾶς τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς οἰκειώσεως·* s. 107. *καὶ τὰ πρὸς εὐάγειαν δὲ ἐναντίως ἔχοντα καὶ ἐπιθολοῦντα τῆς ψυχῆς τὰς καθαρότητας.*

780) Jambl. l. l. s. 107: *Ἰδίᾳ δὲ τοῖς θεωρητικωτάτοις τῶν φιλοσόφων καὶ ὅτι μάλιστα ἀκροτάτοις καθάπαξ περιήρει τὰ περιττὰ καὶ ἄδικα τῶν ἐδεσμάτων, μήτε ἔμψυχον μηδὲν μηδέποτε ἐσθίειν εἰσηγούμενος, μήτε οἶνον ὅλως πίνειν* (ἀοινία s. 69), *μήτε θύειν ζῶα θεοῖς.* s. 108. *καὶ αὐτὸς* (Πυθαγόρας) *οὕτως ἔζησεν ἀπεχόμενος τῆς ἀπὸ τῶν ζώων τροφῆς, καὶ τοὺς ἀναιμάκτους βωμοὺς προσκυνῶν.* Dasselbe berichtet von Pythagoras Eudoxus bei Porphyr. Vit. Pyth. s. 7, Strabo. XV, 1, 65, p. 716. Die Beobachtung dieser Opfer- und Speisegesetze wird als etwas den Zeitgenossen Auffallendes vielfach erwähnt: Diog. Laert. VIII, 13. 20. 22. Jambl. V. P. 54. 68. Plutarch. de esu carn. init. Strabo VII, 1, 5, p. 298; Sext. Emp. adv. math. IX, 127 sq.; Cic. de nat. Deor. III,

36, 88; de Rep. III, 8; und war für die Komiker ein Gegenstand der Verspottung: Diog. Laert. VIII, 37; Athenaeus IV, 161 sq

781) Jambl. l. l. s. 109: *Τοῖς μέντοι ἄλλοις ἐπέτρεπε τινῶν ζώων ἅπτεσθαι, ὅσοις ὁ βίος μὴ παν ἦν ἐκκεκαθαρμένος καὶ ἱερὸς καὶ φιλόσοφος. καὶ τούτοις χρόνον τινὰ τῆς ἀποχῆς ὡρισμένον.* s. 9. *παρατίθεσθαι δὲ κρέα ζώων θυσίμων ἱερείων.*

782) Jambl. l. l. s. 109: *Ἐνομοθέτησε δὲ τοῖς αὐτοῖς καρδίαν μὴ τρώγειν, ἐγκέφαλον μὴ ἐσθίειν, καὶ τούτων εἴργεσθαι πάντως τοὺς Πυθαγορικούς.*

783) Jambl. l. l. s. 109: *καὶ μελανούρου δὲ ἀπέχεσθαι παρήγγελλε· χθονίων γάρ ἐστι θεῶν· καὶ ἐρυθρῖνον μὴ προσλαμβάνειν, δι' ἕτερα τοιαῦτα αἴτια.*

784) Jambl. serm. protrept. c. ultim. pag. 379, symbol. 39: *Ἐμψύχων ἀπέχου.*

785) Ibidem symb. 37 et 38 (pag. 377) *κνάμων ἀπέχου. μολόχην μεταφύτευε μέν, μὴ ἔσθιε δέ.*

786) Jambl. de Vit. Pyth. s. 106: *Κατ' ἄλλον δὲ αὖ τρόπον καὶ τῶν νομιζομένων εἶναι ἱερῶν σφόδρα ἀπέχεσθαι παρήγγελλεν, ὡς τιμῆς ἀξίων ὄντων, ἀλλ' οὐχὶ τῆς κοινῆς καὶ ἀνθρωπίνης χρήσεως.*

787) Jambl. de Vit. Pyth. s. 155: *κυπαρισσίνην δὲ μὴ δεῖν κατασκευάζεσθαι σωρὸν ὑπαγορεύει, διὰ τὸ κυπαρίσσινον γεγονέναι τὸ τοῦ Διὸς σκῆπτρον.*

788) Jambl. de Vit. Pyth. s. 84: *μηδὲ ἀλεκτρυόνα λευκὸν θύειν. ἱερὸς γὰρ τοῦ μηνός.*

789) S. Note 683. Dass die ägyptischen Priester keine Fische assen, sagt Herodot II, 37.

790) Jambl. l. l. s. 109: *οὕτως καὶ μαλάχης εἴργεσθαι ἐκέλευεν, ὅτι σημάντρια συμπαθειῶν οὐρανίων πρὸς ἐπίγεια;* d. h. wie Jambl. protrept. Symb. 38 sagt: *ὅτι συντρέπεται τῷ ἡλίῳ.*

791) Jambl. l. l. s. 109: *καὶ κνάμων ἀπέχεσθαι, διὰ πολλὰς ἱερὰς αἰτίας.* Eben so bei Diog. Laert. VIII, s. 33: *ἀπέχεσθαι . . . κνάμων, καὶ τῶν ἄλλων, ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες πολλὰς ἱερὰς αἰτίας.* Auch Callimachus (bei A. Gell. IV, 11) gibt dies als ein Gebot des Pythagoras an:

Καὶ κνάμων ἄπο χεῖρας ἔχειν καὶ ἄναιμον ἔδεσθαι
Κἀγώ, Πυθαγόρας ὡς ἐκέλευε, λέγω.

(*καὶ ἄναιμον* statt des sinnlosen *ἀνιώντων* des gewöhnlichen Textes, nach der Verbesserung des Stephanus). Wie hoch aber Pythagoras dies Gebot gehalten wissen wollte, erhellt aus den bekannten orphischen Versen (Didymus in Geoponic. II, 35, p. 183).

Δειλοί, πάνδειλοι, κνάμων ἄπο χεῖρας ἔχεσθε, und:
Ἦσόν τοι κνάμους τε φαγεῖν κεφαλάς τε τοκῆων;

deren ersten Gellius übrigens dem Empedokles zuschreibt (l. l. s. 9), was aber für unsern Zweck gleichgültig ist, da das Verbot der Bohnen in der pythagoreischen Schule jedenfalls dadurch bewiesen wird. Dass auch die ägyptischen Priester ebenfalls keine Bohnen assen, eben so wenig wie Fische, ist aus der oben citirten Stelle des Herodot (II, 37) bekannt; auch legen schon die Alten (Plutarch. Sympos. VIII, 8, 2) diesen und anderen Ritual-Gesetzen des Pythagoras ägyptischen Ursprung bei. Da Pythagoras selbst ägyptischer Priester war, so spricht also auch dies für die geschichtliche Richtigkeit der Nachricht. Trotz des Widerspruchs des Aristoxenus (bei Gell. l. l. s. 4) steht also wohl die wirkliche Existenz des Gebotes fest. Des Aristoxenus entgegengesetzte Angabe bei Gell. l. l.: Aristoxenus musicus in libro, quem de Pythagora reliquit, nullo saepius legumento Pythagoram dicit usum, quam fabis: quoniam is cibus et subduceret sensim alvum et laevigaret, erklärt sich wohl nur so, dass er auf Pythagoras selbst die Bräuche der späteren Pythagoreer übertrug, die er noch persönlich gekannt hatte, und die jenem weiteren aus der Krotonischen Aerzteschule hervorgegangenen Anhängerkreise angehörten, nicht aber der eigentlichen pythagoreischen Schule selbst, die um diese Zeit längst zu existiren aufgehört hatte. Dieser weitere Anhängerkreis war aber an das ganze, strenge Cärimonialgesetz der früheren engeren Schule gar nicht gebunden gewesen, und es begreift sich leicht, dass mit dem Verfall der Schule selbst die wenigen, von Pythagoras diesem weiteren Anhängerkreis, wie wir oben gesehen haben, vorgeschriebenen Ritualien nun auch nicht mehr gehalten wurden.

792) Dies scheinen mir, ihrer Uebereinstimmung mit dem im Texte angegebenen allgemeinen Grunde wegen, die einzigen richtigen *ἱεραὶ αἰτίαι* zu seyn, von denen oben die Rede war, propter quas, wie Lobeck sagt (Aglaoph. p. 254), Pythagorei fabis, pisis et cicer-

culis abstinebant; nämlich weil sie zu den Todten-Bräuchen und den Leichen-Mahlen verwendet wurden, „quarum inter fercula lupini quoque erant, ob id ferales dicti, et Pythagoreis interdicti“ (Lucian. Ver. Hist. II, 28). Diesen Grund gibt schon Plinius (hist. nat. XVIII, c. 30) an: Quin et prisco ritu fabacia suae (peculiaris) religionis Diis in sacro est. . . . . Ob haec Pythagorica sententia damnata (prohibita): ut alii tradidere, quoniam mortuorum animae (leg. animis) sint in ea (leg. sancita; es ist doch wohl der grobe Unsinn eher einer Verderbniss der Stelle, als dem Autor selbst zuzuschreiben;) qua de causa parentando utique assumitur. Die von Lobeck beigebrachten Beweisstellen sind folgende: Lydus de mens. p. 77: *κύαμοι εἰς τοὺς τάφους ῥίπτονται ὑπὲρ σωτηρίας ἀνθρώπων.* Festus: Fabam nec tangere nec nominare flamini Diali licet, quia creditur ad mortuos pertinere; nam et Lemuralibus jacitur larvis et parentalibus adhibetur sacrificiis. De ervo Plutarchus: *οἱ Τρᾶλλεις τὸν ὄροβον καθαρτῆρα καλοῦσι καὶ χρῶνται πρὸς τὰς ἀφοσιώσεις καὶ καθαγμούς;* idemque in V. Crass. XIX *φακοὺς καὶ ἅλας Ῥωμαῖοι προτίθενται τοῖς νέκυσι,* quae omnia confirmant, fabae et cetera genera quantum religionis habuerint.“ Aus Hoch- und Heilighaltung also, weil die Bohnen zum Ritual des Todten-Dienstes gehörten, und nicht aus Abscheu, wie man schon im Alterthum irriger Weise glaubte, vermied man den Genuss der Bohnen. Es verhält sich ganz so, wie Lucian (vitar. auct. s. 6) den Pythagoras sagen lässt; Pyth.: *ψυχήιον μὲν οὐδὲ ἓν τι σιτέομαι· τὰ δ' ἄλλα, πλὴν κυάμων.* Mercator: *Τίνος εἵνεκα; ἢ μυσάττῃ τοὺς κυάμους;* Hast Du denn Abscheu vor den Bohnen? Pyth.: *Οὐκ· ἀλλ' ἱεροί εἰσι.* O nein; im Gegentheil sie sind mir heilig. Aus ihrer Verwendung zum Todtendienst erklären sich nun alle anscheinenden Widersprüche, dass sie z. B. bei keinem anderen Kulte oberirdischer Gottheiten angewendet wurden, und dort für unrein galten, wie aus der obigen Stelle des Festus erhellt, und dass sie doch bei dem orphischen Weihedienst des Dionysos und bei den Eleusinien vorkamen, obgleich sie nicht zu den eigentlichen Cerealien gerechnet und nicht auf die Demeter zurückgeführt wurden: Pausan. I, 37, s. 3: *Τῶν κυάμων ἀνενεγκεῖν οὐκ ἔστι σφίσιν ἐς Λήμητρα τὴν εὕρεσιν. ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσῖνι εἶδεν, ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικὰ ἐπελέξατο, οἶδεν ὃ λέγω.* Denn beide Gottheiten, Dionysos sowohl, wie Demeter, waren unterweltliche. Andere von den Alten angegebene Gründe (die Diog. Laert. VIII, 34 aus der aristotelischen

Schrift *περὶ τῶν κυάμων* zusammenstellt), z. B. diätetische (Cic. de divin. I, s. 62) und medicinische (Clem. Alex. Strom. III, 435, D) oder ganz unsinnig mystische (Origen. philos. p. 8; Porphyr. V. P. s. 43 sqq.) bedürfen also keiner besonderen Widerlegung.

793) Jambl. l. l. s. 86: *Τὸν ἄρτον μὴ καταγνύναι, ὅτι πρὸς τὴν ἐν ᾅδου κρίσιν συμφέρει.* Ebenso Diog. Laert. VIII, 35: *ἄρτον μὴ καταγνύειν· οἱ δὲ (ἑρμηνεύουσι) πρὸς τὴν ἐν ᾅδου κρίσιν.*

794) Jambl. de Vit. Pyth. s. 155: *Τοὺς δὲ τελευτήσαντας ἐν λευκαῖς ἐσθῆσι προπέμπειν ὅσιον ἐνόμιζε.* Dass es weisse linnene Gewänder waren, berichtet, wie wir sahen, Herodot.

795) Plin. Hist. Nat. XXXV, 46. Quin et defunctos sese multi fictilibus soliis condi maluere: sicut M. Varro, Pythagorico modo, in myrti et oleae atque populi nigrae foliis.

796) Jambl. de Vit. Pyth. s. 155: *Κυπαρισσίνην δὲ μὴ δεῖν κατασκευάζεσθαι σωρὸν ὑπαγορεύει, διὰ τὸ κυπαρίσσιον γεγονέναι τὸ τοῦ Διὸς σκῆπτρον.* Eben so Diog. Laert. VIII, 10, nach Hermipp. Jambl. l. l. s. 154: *κατακαίειν δὲ οὐκ εἴα τὰ σώματα τῶν τελευτησάντων, Μάγοις ἀκολούθως, μηδενὸς τῶν θείων τὸ θνητὸν μεταλαμβάνειν ἐθελήσας.*

797) Aristoteles *ἐν τῷ περὶ τῶν κυάμων,* nach Diogen. Laert. VIII, s. 34; vgl. Porphyr. de V. P. s. 41; Aristoxenus: *πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις,* nach Jamblich. s. 101 vgl. mit Stob. ecl. phys. I, 6, 18; der Pythagoriker Androkydes, *ὁ περὶ τῶν συμβόλων γράψας,* nach den theol. arithm. p. 41; Alexander Polyhistor *ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων,* bei Clem. Alex. Strom. I, 304, B. Anaximander von Milet ein jüngerer jonischer Geschichtschreiber (Diog. Laert. II, 1, 5) in einer *ἐξήγησις συμβόλων Πυθαγορείων* nach Suidas s. v. *Ἀναξίμανδρος.* Den *Παιδευτικός* des Pythagoras erwähnt Diog. Laert. VIII, s. 6.

798) Hierocl. comm. in aur. carm. p. 9: ed. Oxon. *Ἡ φιλοσοφία ἐστὶ ζωῆς ἀνθρωπίνης κάθαρσις καὶ τελειότης.* p. 10: *Ταῦτα δὲ πέφυκεν ἀρετὴ καὶ ἀλήθεια μάλιστα ἀπεργάζεσθαι, ἡ μὲν τὴν ἀμετρίαν τῶν παθῶν ἐξορίζουσα, ἡ δὲ τὸ θεῖον εἶδος τοῖς εὐφυῶς ἔχουσι προσκτωμένη.* p. 11: *Καὶ πρῶτά γε τὰ τῆς πρακτικῆς ἀρετῆς παρατίθεται παραγγέλματα, πρῶτον γὰρ δεῖ τάξαι τὴν ἐν ἡμῖν ἀλογίαν τε καὶ ῥαθυμίαν· ἔπειτα οὕτως*

ἐπιβαλεῖν τῃ τῶν θείων γνώσει. p. 14: Διὸ καὶ ἐν ταῖς Πυθαγορικαῖς ὑποθήκαις τὰ τῶν ἀρετῶν παραγγέλματα πρῶτα παραδίδωσιν, παιδαγωγῶν ἀπὸ τῆς περὶ τὸν βίον ἀρετῆς χρήσεως πρὸς τὴν θείαν ὁμοίωσιν (i. e. πρὸς ἀλήθειαν, τὴν τῶν θείων γνῶσιν, zur theoretischen Philosophie, denn in diese höhere Erkenntniss wird im Vorhergehenden die Gottähnlichkeit ausdrücklich gesetzt.)

799) Plutarch. sympos. VIII, c. 2: Αἰγυπτίων δὲ τοῖς σοφοῖς συγγενέσθαι πολὺν χρόνον ὁμολογεῖται, ζηλῶσαί τε πολλὰ καὶ δοκιμάσαι μάλιστα τῶν περὶ τὰς ἱερατικὰς ἁγιστείας.

800) Jambl. de Vit. Pyth. s 64: Τὴν διὰ μουσικῆς παίδευσιν πρώτην κατεστήσατο διά τε μελῶν τινῶν καὶ ῥυθμῶν, ἀφ' ὧν τρόπων τε καὶ παθῶν ἀνθρωπίνων ἰάσεις ἐγένοντο. Cf. Plutarch. de virt. moral. c. 3; Strab. I, c. 2, s. 3, p. 16; X, c. 3, s. 10, p. 468.

801) Jambl. de Vit Pyth. s. 110: Εἰώθει γὰρ οὐ παρέργως τῇ τοιαύτῃ χρῆσθαι καθάρσει· τοῦτο γὰρ δὴ καὶ προσηγόρευε τὴν διὰ τῆς μουσικῆς ἰατρείαν.

802) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 33: κάμνοντας δὲ τὰ σώματα ἐθεράπευε, ... τοὺς μὲν ἐπῳδαῖς καὶ μαγείαις, τοὺς δὲ μουσικῇ. ἦν γὰρ αὐτῷ μέλη καὶ πρὸς νόσους παιώνια, ἃ ἐπάδων ἀνίστη τοὺς κάμνοντας. Ebenso Jambl. s. 114 in fin.

803) Jambl. l. l. s. 111 u. 224: Καὶ εἶναί τινα μέλη πρὸς τὰς τῆς ψυχῆς πεποιημένα πάθη, πρός τε ἀθυμίας καὶ δηγμούς, ἃ δὴ βοηθητικώτατα ἐπενενόητο· καὶ πάλιν αὖ ἕτερα πρός τε τὰς ὀργάς, καὶ πρὸς τοὺς θυμοὺς καὶ πρὸς πᾶσαν παραλλαγὴν τῆς ψυχῆς· εἶναι δὲ καὶ πρὸς τὰς ἐπιθυμίας ἄλλο γένος μελοποιίας ἐξευρημένον.

804) Jambl. l. l. s. 114. Plutarch. de Isid. et Osir. c. 81. Cic. Tuscul. IV, 2. Quinctil. inst. or. IX, c. 4, s. 12.

805) Clement. Alexandr. Stromat. I, p. 364, ed. Potter: Μέλος πρῶτος περιέθηκε τοῖς ποιήμασι.

806) Plutarch de music. V in fin. Τινὰς δὲ τῶν νόμων τῶν κιθαρῳδικῶν, τῶν ὑπὸ Τερπάνδρου πεποιημένων, Φιλάμμωνά φασι τὸν ἀρχαῖον, τὸν Δελφὸν, συστήσασθαι; diese Stelle leidet allerdings keine andere Erklärung, als die im Text gegebene. Dass aber zu

Terpanders Zeit die Weisen der Alten, z. B. des Orpheus, noch vorhanden waren, erhellt aus andern Stellen, z. B. Plutarch. l. l. V: Ἐζηλωκέναι δὲ τὸν Τέρπανδρον Ὁμήρου μὲν τὰ ἔπη, Ὀρφέως δὲ τὰ μέλη. ὁ δ' Ὀρφεὺς οὐδένα φαίνεται μεμιμημένος· οὐδεὶς γάρ πω γεγένητο, εἰ μὴ τῶν αὐλῳδικῶν ποιηταί· τούτοις δὲ κατ' οὐθὲν τὸ Ὀρφικὸν ἔργον ἔοικε.

807) Plutarch. l. l. III. Καὶ γὰρ τὸν Τέρπανδρον, ἔφη (Ἡρακλείδης), κιθαρῳδικῶν ποιητὴν ὄντα νόμων, κατὰ νόμον ἕκαστον τοῖς ἔπεσι τοῖς ἑαυτοῦ καὶ τοῖς Ὁμήρου μέλη περιτιθέντα, ᾄδειν ἐν τοῖς ἀγῶσιν.

808) Clement. Alex. Strom. VI, p. 784:

Ζεῦ, πάντων ἀρχά, πάντων ἀγήτωρ,
Ζεῦ, σοὶ πέμπω ταύταν ὕμνων ἀρχάν.

809) Vierstimmige Gesänge hatte schon Terpander komponirt; Plutarch. l. l. IV: ἀλλὰ μὴν καὶ Τετραοίδιον.

810) Plutarch l. l. IX u. X.

811) Jambl. l. l. s. 111: ὀργάνῳ δὲ χρῆσθαι λύρᾳ· τοὺς γὰρ αὐλοὺς ὑπελάμβανεν ὑβριστικόν τε καὶ παηγυρικὸν καὶ οὐδαμῶς ἐλευθέριον τὸν ἦχον ἔχειν.

812) Jambl. l. l. s. 112 u. 195. Sext. Emp. adv. Math. l. VI, 8.

813) Jambl. l. l. s. 111 in fin.: Χρῆσθαι δὲ καὶ Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου λέξεσιν ἐξειλεγμέναις πρὸς ἐπανόρθωσιν ψυχῆς. Dass nicht blos vom Recitiren solcher ausgewählten Stellen die Rede ist, sondern vom Singen derselben mit Lyrabegleitung, erhellt aus Porphyr. de Vit. Pyth. s. 26: καὶ τῶν Ὁμηρικῶν στίχων ἐκείνους (den Tod des Euphorbos Il. XVII, 51—60) μάλιστα ἐξύμνει, καὶ μετὰ λύρας ἐμμελέστατα ἀπέπεμπεν.

814) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 32: Τὰς γοῦν διατριβὰς καὶ αὐτὸς (Pythagoras nämlich) ἔωθεν μὲν ἐπὶ τῆς οἰκίας ἐποιεῖτο, ἁρμοζόμενος πρὸς λύραν τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, καὶ ᾄδων παιᾶνας ἀρχαίους τέ τινας Θαλήτα (statt Θάλητος; die gewöhnliche Verwechslung der Namen Θαλῆς und Θαλήτας).

815) Jambl. de Vit. Pyth. s. 111: Χρῆσθαι δὲ καὶ ὀρχήσεσιν.

816) Procli comment. ad Euclid, l. II, p. 19, in der bekannten Stelle, welche die Geschichte der Mathematik bis auf Euklid darstellt. *Ἐπὶ δὲ τούτοις Πυθαγόρας τὴν περὶ αὐτὴν (τὴν γεωμετρίαν) φιλοσοφίαν εἰς σχῆμα παιδείας ἐλευθέριον μετέστησεν, ἄνωθεν τὰς ἀρχὰς αὐτῆς ἐπισκοπούμενος καὶ ἀύλως καὶ νοερῶς τὰ θεωρήματα διερευνώμενος.*

817) Denn dies ist der Sinn der bekannten Nachricht bei Plato (Phaedr. p. 274, m.). *Ἤκουσα τοίνυν περὶ Ναύκρατιν τῆς Αἰγύπτου γενέσθαι τῶν ἐκεῖ παλαιῶν τινα θεῶν, οὗ καὶ τὸ ὄρνεον τὸ ἱερὸν ὃ δὴ καλοῦσιν Ἶβιν, αὐτῷ δὲ ὄνομα τῷ δαίμονι εἶναι Θεύθ· τοῦτον δὲ πρῶτον ἀριθμόν τε καὶ λογισμὸν εὑρεῖν καὶ γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν.* Vgl. Diogen. Laert. prooem. s. 11: *Λέγουσι δὲ καὶ (οἱ Αἰγύπτιοι) ὡς αὐτοὶ γεωμετρίαν καὶ ἀστρολογίαν καὶ ἀριθμητικὴν ἀνεῦρον.* Aristot. metaph. I, 1 in fin: *Περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν.* Von der Geometrie sagen dasselbe Herodot, Strabo und Diodor. Herod. II, 109: *Δοκέει δέ μοι ἐνθεῦτεν (ἐν Αἰγύπτῳ) γεωμετρίη εὑρεθεῖσα ἐς τὴν Ἑλλάδα ἐπανελθεῖν.* Strab. l. XVII, c. 1, p. 417: *Ἐντεῦθεν δὲ καὶ τὴν γεωμετρίαν συστῆναί φασιν*, indem er die Ueberschwemmungen des Nil als die Veranlassung zur Ausbildung der Geometrie angibt. Diod. Sic. I, 69: *Λέγουσι τοίνυν Αἰγύπτιοι παρ' αὐτοῖς τήν τε τῶν γραμμάτων εὕρεσιν γενέσθαι καὶ τὴν τῶν ἄστρων παρατήρησιν· πρὸς δὲ τούτοις τά τε περὶ τὴν γεωμετρίαν θεωρήματα καὶ τῶν τεχνῶν* (wie das lateinische ars liberalis auch Bezeichnung der Wissenschaften, z. B. Rhetorik, Grammatik) *τὰς πλείστας εὑρεθῆναι.* Diog. Laert. VIII, s. 11 führt die ersten Anfänge der Geometrie sogar bis in die Vorzeit Aegyptens zurück, indem er sie dem König Moeris zuschreibt. Ebenso Jambl. de Vit. Pyth. s. 158: *Λέγουσι δὲ γεωμετρίας αὐτὸν (Πυθαγόραν) ἐπὶ πλεῖον ἐπιμεληθῆναι· παρ' Αἰγυπτίοις γὰρ πολλὰ προβλήματα γεωμετρίας ἐστίν, ἐπείπερ ἐκ παλαιῶν ἔτι καὶ ἀπὸ θεῶν διὰ τὰς Νείλου προσθέσεις τε καὶ ἀφαιρέσεις ἀνάγκην ἔχουσι πᾶσαν ἐπιμετρεῖν ἣν ἐνέμοντο γῆν Αἰγυπτίων οἱ λόγιοι. διὸ καὶ γεωμετρία ὠνόμασται. πάντα δὲ τὰς περὶ τὰς γραμμὰς θεωρήματα ἐκεῖθεν ἐξηρτῆσθαι δοκεῖ.* Dasselbe unter Anführung desselben Grundes sagt auch Proclus in seinem Commentar zu Euclids Elementen, l. II, c. 4. Desgleichen Servius ad Virgil. Eclog. III, 41. Porphyr. de Vit. Pyth. s. 6: *Ἔτι δὲ καὶ τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ οἱ πλείους τὰ μὲν τῶν μαθηματικῶν καλουμένων ἐπιστημῶν παρ' Αἰγυπτίων τε καὶ Χαλδαίων καὶ Φοινίκων φασὶν ἐκμαθεῖν· γεωμετρίας μὲν γὰρ ἐκ παλαιῶν χρόνων ἐπιμεληθῆναι Αἰγυπτίους, τὰ δὲ περὶ ἀριθμοὺς τε καὶ λογισμούς, Φοίνικας, Χαλδαίους δὲ τὰ περὶ τὸν οὐρανὸν θεωρήματα.* Ebenso Julian. apud Cyrill. l. V: *Ἡ δὲ περὶ τὴν γεωμετρίαν (θεωρία) ἀπὸ τῆς γεωδαισίας τῆς ἐν Αἰγύπτῳ τὴν ἀρχὴν λαβοῦσα πρὸς τοσοῦτον μέγεθος ηὐξήθη.*

818) Aristot. metaphys. I, 1 in fin.: *Διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν· ἐκεῖ γὰρ ἠφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος.*

819) Diogenes bei Jambl. de Vit. Pyth. s. 88: *Τοῖς μὲν πρεσβυτέροις καὶ ἀσχόλοις, διὰ τὸ ἐν πολιτικοῖς πράγμασι κατέχεσθαι, ὡς χαλεπὸν ὂν διὰ τῶν μαθημάτων καὶ ἀποδείξεων ἐντυγχάνειν, ψιλῶς διαλεχθῆναι, ἡγούμενον, οὐδὲν ἧττον ὠφελεῖσθαι καὶ ἄνευ τῆς αἰτίας εἰδότας τί δεῖ πράττειν. Ὅσοις δὲ νεωτέροις ἐνετύχανε, καὶ δυναμένοις πονεῖν καὶ μανθάνειν, τοῖς τοιούτοις δι' ἀποδείξεως καὶ μαθημάτων ἐνετύγχανεν.* Dieselbe Nachricht, theilweise ausführlicher, theilweise verstümmelt, findet sich auch in dem erst von Villoison edirten dritten Buche desselben Jamblichischen Werkes (*Ἰαμβλίχου περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς, λόγος τρίτος*). Villois. Anecdota graec. p. 216.

820) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 47: *Μαθήμασι τοίνυν, καὶ τοῖς ἐν μεταιχμίῳ σωμάτων τε καὶ ἀσωμάτων θεωρήμασι προεγύμναζε κατὰ βραχὺ πρὸς τὰ ὄντως ὄντα . . . . τὰ τῆς ψυχῆς ὄμματα μετὰ τεχνικῆς ἀγωγῆς.* Dieselbe Ansicht auch bei Jamblich (*Ἰαμβλίχου περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς, λογ. γ.* Villois. Anecd. p. 214) *Ἔτι δὲ τὰς τῶν ἀποδείξεων ἀρχὰς γνωρίμους λαμβάνουσαι (αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστημαί) καὶ δι' αὐτῶν πιστὰς, οὕτω ποιοῦνται τοὺς ὑπὲρ τούτων συλλογισμούς, ὥστ' εἶναι παράδειγμα τοῖς βουλομένοις ὀκριβῶς τι συναγαγεῖν τὰς ἐν τούτοις ἀποδείξεις. διόπερ ἁρμόττειν ἂν δόξειε τοῖς οἰομένοις τὴν μὲν ἐν τῷ φιλοσοφεῖν διαγωγὴν καθ' αὑτὴν αἱρετὴν εἶναι, τὴν δ' ἐπὶ τὰ μαθήματα θεωρίαν οἰκεῖαν καὶ συγγενῆ φιλοσοφίᾳ. εἰκότως ἄρα διὰ ταῦτα πάντα ἐτίμων τὴν περὶ τὰ μαθήματα σπουδὴν οἱ Πυθαγόρειοι, καὶ πρὸς τὴν τοῦ κόσμου θεωρίαν αὐτὴν ποικίλως συνέταττον.* Der wirklich streng mathematische Charakter der pythagoreischen Philosophie steht also ausser allem Zweifel, und es wäre nur zu wünschen, dass Jamblich, wie die meisten Neu-

platoniker, selbst Mathematiker, von diesem wohlthätigen Einfluss der Mathematik an seinem eigenen Denken mehr verspüren liesse.

821) *Οὐδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω.*

822) Diogen. Laert. VIII, s. 11: *Τοῦτον (τὸν Πυθαγόραν) καὶ γεωμετρίαν ἐπὶ πέρας ἀγαγεῖν· Μοίριδος πρῶτον εὑρόντος τὰς ἀρχὰς τῶν στοιχείων αὐτῆς, ὥς φησιν Ἀντικλείδης ἐν δευτέρῳ περὶ Ἀλεξάνδρου.*

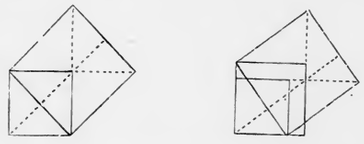
823) Vitruv. l. IX, praefat. s. 6 u. 7: Item Pythagoras normam sine artificis fabricationibus inventam ostendit, et quam magno labore fabri normam facientes vix ad verum perducere possunt, id rationibus et methodis emendatum ex ejus praeceptis explicatur. Namque si sumantur regulae tres, e quibus una sit pedes tres, altera pedes quatuor, tertia pedes quinque, haeque regulae inter se compositae tangant alia aliam suis cacuminibus extremis schema habentes trigoni, deformabunt normam emendatam. Ad eas autem regularum singularum longitudines si singula quadrata paribus lateribus describantur, quod erit pedum trium latus, areae habebit pedes novem; quod erit quatuor, sexdecim; quod quinque erit, viginti quinque. Ita quantum areae pedum numerum duo quadrata ex tribus pedibus longitudinis laterum et quatuor efficiunt, aeque tantum numerum unum ex quinque descriptum. Id Pythagoras cum invenisset, non dubitans a Musis se in ea inventione monitum, maximas gratias agens, hostias dicitur iis immolavisse. Ea autem ratio quemadmodum in multis rebus et mensuris est utilis, etiam in aedificiis, in scalarum aedificationibus, uti temperatas habeant graduum librationes, est expedita. Plutarch: Non posse suav. vivi sec. Epic. c. XI: *Πυθαγόρας ἐπὶ τῷ διαγράμματι βοῦν ἔθυσεν, ὥς φησιν Ἀπολλόδοτος*

Ἠνίκα Πυθαγόρης τὸ περικλεὲς εὕρετο γράμμα
Κεῖνο, ἐφ' ᾧ λαμπρὴν ἤγετο βουθυσίην.

εἴτε περὶ τῆς ὑποτεινούσης, ὡς ἴσον δύναται ταῖς περιεχούσαις τὴν ὀρθήν, εἴτε πρόβλημα περὶ τοῦ χωρίου τῆς παραβολῆς. Ein ähnliches Opfer berichtet Diogenes Laertius (I, s. 24) auch von Thales wegen Auffindung des Satzes, dass jedes in einen Halbkreis eingezeichnete Dreieck ein rechtwinkliges ist. Es sieht also fast so aus, als ob dieses Opfer auf Pythagoras nur deshalb übertragen worden sei, weil der von ihm aufgefundene Satz seiner grösseren Wichtigkeit wegen eine solche Ehre in noch weit höherem Grade verdiene. Aus diesem wahrscheinlich also der späteren ausschmückenden Sage angehörigen Stier-Opfer machen nun Diogenes Laertius und Athenäus gar eine Hetakombe. Diogen. Laert. VIII, s. 12: *Φησὶ δὲ Ἀπολλόδωρος ὁ λογιστικὸς ἑκατόμβην θῦσαι αὐτὸν, εὑρόντα ὅτι τοῦ ὀρθογωνίου τριγώνου ἡ ὑποτείνουσα πλευρὰ ἴσον δύναται ταῖς περιεχούσαις.* Vgl. Athen. Deipnosoph. X, 418 f. Cicero, der dieselbe Nachricht erzählt (de natur. Deor. III, c. 36, s. 88) nimmt natürlich bei der bekannten grundsätzlichen Enthaltung des Pythagoras von allen blutigen Opfern auch an diesem mit Recht Anstoss, und Porphyr lässt aus demselben Grunde den geopferten Ochsen aus Waizenmehl bestehen: Porphyr. de Vit. Pyth. s. 36: *Ἐβουθύτησε δέ ποτε σταίτινον, ὥς φασι, βοῦν, οἱ ἀκριβέστεροι, ἑξευρὼν τοῦ ὀρθογωνίου τὴν ὑποτείνουσαν ἴσον δυναμένην ταῖς περιεχούσαις.* Auch Proclus endlich in seinem Kommentar zu Euklids Elementen (I, 47, p. 111 ed. Basil.) gibt denselben Bericht mit denselben Nebenzügen, indem er, als einer alten Ueberlieferung gemäss, den Satz, wie ihn Euklid aufstellt, auf die Pythagoreer zurückführt. An dem Faktum selbst, dass Pythagoras den magister matheseos, wie er bei Euklid vorkommt, zuerst aufgestellt habe, ist also gar nicht zu zweifeln.

824) S. Proclus in seinem Kommentar an der oben angeführten Stelle p. 111. ed. Basil. zu Eucl. Elem. I, prop. 47.

825) Unter den blos auf die Theorie der Parallel-Linien gegründeten Beweisen möchte der mit folgender einfacher Konstruktion der elementarste seyn:



Die erste Figur stellt die Quadrate des gleichschenklichen Dreiecks mit inkommensurabeln Seiten dar; die andere die des ungleichseitigen mit kommensurabelen; in unserer Figur mit den Seiten 3, 4, 5. Die Hülfskonstruktion setzt Nichts voraus als das Ziehen, respektive das Verlängern von Parallelen. Die Beweisführung stützt sich nur auf den Satz, dass Parallelogramme von gleicher Grundlinie und Höhe, die also ein und dasselbe Paar von

Parallel-Linien einschliesst, gleich sind. Die übrigen Eigenschaften der Hülfslinien ergeben sich als einfache Konsequenzen.

826) Procli commentar. in Euclid. Elem. I, 47 ed. Basil. p. 111: *Παραδέδονται δὲ καὶ μέθοδοί τινες τῆς εὑρέσεως τῶν τοιούτων τριγώνων, ὧν τὴν μὲν εἰς Πλάτωνα ἀναπέμπουσι, τὴν δὲ εἰς Πυθαγόραν, ἣ ἀπὸ τῶν περιττῶν ἐστιν ἀριθμῶν. Τίθησι γὰρ τὸν δοθέντα περιττὸν ὡς ἐλάσσονα τῶν περὶ τὴν ὀρθήν. καὶ λαβοῦσα τὸν ἀπ' αὐτοῦ τετράγωνον καὶ τούτου μονάδα ἀφελοῦσα, τοῦ λοιποῦ τὸν ἥμισυν τίθησι τῶν περὶ τὴν ὀρθὴν τὸν μείζονα· προσθεῖσα δὲ καὶ τούτῳ μονάδα τὴν λοιπὴν ποιεῖ τὴν ὑποτείνουσαν. οἷον τὸν τρία λαβοῦσα καὶ τετραγωνίσασα καὶ ἀφελοῦσα τοῦ ἐννέα μονάδα, τοῦ η λαμβάνει τὸ ἥμισυ τὸν δ, καὶ τούτῳ προστίθησι πάλιν μονάδα καὶ ποιεῖ τὸν ε, καὶ εὕρηται τρίγωνον ὀρθογώνων ἔχον τὴν μὲν τριῶν, τὴν δὲ τεσσάρων, τὴν δὲ ε. Ἡ δὲ Πλατωνικὴ ἀπὸ τῶν ἀρτίων ἐπιχειρεῖ· λαβοῦσα γὰρ τὸν δοθέντα ἄρτιον, τίθησιν αὐτὸν ὡς μιαν πλευρὰν τῶν ἐπὶ τὴν ὀρθήν, καὶ τοῦτον διεχοῦσα δίχα καὶ τετραγωνίσασα τὸ ἥμισυ, μονάδα μὲν τῷ τετραγώνῳ προσθεῖσα, ποιεῖ τὴν ὑποτείνουσαν, μονάδα δὲ ἀφελοῦσα τοῦ τετραγώνου ποιεῖ τὴν ἑτέραν τῶν περὶ τὴν ὀρθήν. οἷον τὸν τέσσαρα λαβοῦσα, καὶ τούτου τὸν ἥμισυν τὸν β τετραγωνίσασα καὶ ποιήσασα αὐτὸν δ, ἀφελοῦσα μὲν μονάδα ποιεῖ τὸν γ, προσθεῖσα δὲ ποιεῖ τὸν ε, καὶ ἔχει τὸ αὐτὸ γενόμενον τρίγωνον, ὃ καὶ ἐκ τῆς ἑτέρας ἀπετελεῖτο μεθόδου.*

Dem Plato wird die eine dieser Formeln beigelegt, offenbar wegen der allbekannten Stelle de republ. l. VIII, pag. 546. Beide Formeln gehen von dem rechtwinkligen Dreieck mit den Seiten 3, 4, 5 und dem Flächeninhalt 6 aus, das sie als ein bekanntes Grund-Verhältniss voraussetzen, und das bei den Alten in hohem Ansehen stand; so bei Plato l. l.; Aristot. Politic. l. V, c. 10; Aristid. Quintil. de Musica l. III, p. 151; Plutarch. de Isid. et Osir. c. 29; de defectu oraculor. c. 24. Ueber die irrationalen, d. h. gleichschenkligen rechtwinkligen Dreiecke vgl. Plato Tim. p. 53 sq.

827) Boethius geometr. l. II.

828) Euclid. element. X, prop. 29.

829) Procli commentar. ad Euclid. l. IV, p. 99. Diog. Laert. I, s. 24 und 25.

830) Procli commentar. ad Euclid. l. II, introd. c. 4, p. 19.

in der schon oben citirten Stelle, welche die Geschichte der Mathematik bis auf Euklid darstellt: *Ἐπὶ δὲ τούτοις Πυθαγόρας τὴν περὶ αὐτὴν* (sc. *τὴν γεωμετρίαν*) *φιλοσοφίαν εἰς σχῆμα παιδείας ἐλευθέρου μετέστησεν· ὃς δὴ καὶ τὴν τῶν ἀλόγων πραγματείαν καὶ τὴν τῶν κοσμικῶν σχημάτων σύστασιν ἀνεῦρε.*

831) Plato de legib. l. VII, p. 820, c.

832) Im angeführten 10. Buch der Elemente.

833) In einem Fragmente des Aristoxenus bei Stobaeus Eclog. phys. l. I, c. 2, s. 6 (p. 17, ed. Heeren). *Τὴν δὲ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς πραγματείαν μάλιστα πάντων τιμῆσαι δοκεῖ Πυθαγόρας.* Denselben Ausdruck von derselben Sache braucht auch Porphyr de Vit. Pyth. s. 48: *Ἡ δὲ περὶ τῶν ἀριθμῶν πραγματεία, ... διὰ τοῦτο ἐσπουδάσθη* etc. etc. Den Ausdruck *τὴν περὶ τοὺς ἀριθμοὺς θεωρίαν* braucht Stobaeus l. l. c. 2, s. 2, pag. 6.

834) Jamblich. Commentar. in Nicom. arithm. p. 36. Thymaridas wird von Jamblich V. P. s. 104 unter den unmittelbaren Schülern des Pythagoras aufgeführt.

835) Aristot. metaphys. I, 5; Physic. ausc. III, c. 4; *ἐν τῷ Πυθαγορικῷ* bei Theo Smyrn. Arithm. c. 5.

836) Böckh's Philolaos p. 58.

837) Aristot. physic. ausc. III, c. 4: *Καὶ οἱ μὲν* (*Πυθαγόρειοι*) *τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον· τοῦτο γὰρ ἐναπολαμβανόμενον καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ περαινόμενον παρέχειν τοῖς οὖσι τὴν ἀπειρίαν· σημεῖον δ'εἶναι τούτου τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν. περιτιθεμένων γὰρ τῶν γνωμόνων περὶ τὸ ἓν καὶ χωρὶς, ὁτὲ μὲν ἄλλο ἀεὶ γίγνεσθαι τὸ εἶδος, ὁτὲ δὲ ἕν.* Die entweder dem excerpirten Pythagoreer, oder, wie es wahrscheinlicher ist, dem ungenau excerpirenden Aristoteles zu Schuld kommende Schiefheit des Haupt-Gedankens macht schon den alten Erklärern zu schaffen; vergl. Simplic. Comment. ad h. l. Was uns aber hier zunächst interessirt, die Natur der Gnomone setzt Simplicius klar auseinander: *γνώμονες οὖν καὶ οἱ περιττοὶ ἀριθμοὶ λέγονται, ὅτι προστιθέμενοι τοῖς ἤδη οὖσι τετραγώνοις ποιοῦσιν ἀεὶ το τετράγωνον. καλῶς δὲ οὕτως ἐπέβαλε τῇ ἐξηγήσει ὁ Ἀλέξανδρος, ὅτι τὸ μὲν „περιτιθεμένων τῶν γνωμόνων" τὴν κατὰ τοὺς περιττοὺς ἀριθμοὺς σχηματογραφίαν* (die geometrisch-graphische Darstellung) *ἐνδείκνυται, τὸ δὲ „καὶ χωρὶς" καὶ ἀριθμητικὴν προσθήκην χωρὶς περιθέσεως σχηματικῆς γινομένην*

ἐπὶ των ἀρτίων. Die Schiefheit des Grund-Gedankens, dass das *ἄρτιον*, die gerade Zahl, *ἄπειρον*, unbegränzt seye, bleibt aber demungeachtet ungeheilt. Ueber die Gnomone s. Theo Smyrn. Arithm. c. 19 u. 23.

838) Eucl. Elem. l. II, in definit. u. prop. 5, 6, 7 u. 8.

839) Nicomachi arithm. l. II, c. 11, p. 121.

840) Nicomachi arithm. l. II, c. 11 sqq., p. 121.

841) Procli Commentar. ad Euclid. l. III, c. 20.

842) Poinsot, Mémoire sur les polygones et les polyèdres im Journal de l'école polytechnique T. IV, Cah. X. Vergl. Chasles Geschichte der Geometrie p. 545 sqq. der deutschen Uebersetzung.

843) Scholiastes ad Aristoph. Nub. 611, p. 249: *Πλάτων μέντοι ἐν ἀρχῇ τῶν ἐπιστολῶν τὸ Εὖ πράττειν προὔθηκεν, οἱ δὲ Πυθαγόρειοι τὸ Ὑγιαίνειν. καὶ τὸ τριπλοῦν τρίγωνον, τὸ δι' ἀλλήλων τὸ πεντάγραμμον,*

ᾧ συμβόλῳ πρὸς τοὺς ὁμοδόξους ἐχρῶντο, ὑγίεια (Gesundheit! Gruss!) *πρὸς αὐτῶν ὠνομάζετο.* Die im Texte berührte Geschichte erzählt Jamblich de Vit. Pyth. s. 237 u. 238. Das *σύμβολον*, das der sterbende Pythagoreer (*Πυθαγορικός*, also ein Mitglied der engeren Schule) auf die Tafel zeichnete, war demnach das obige Pentagramma, *ᾧ συμβόλῳ πρὸς τοὺς ὁμοδόξους ἐχρῶντο.* In ihrer mathematischen Bedeutung kommt die Figur vor in des Boethius Schrift de Geometria (l. I in fin., vgl. Chasles Gesch. d. Geom. p. 545), die bekanntlich nur ein Auszug aus den 4 ersten Büchern des Euklid ist und nichts Eigenes enthält; die mathematische Lehre von den Polygonen war also altgriechisch, und geht offenbar, da die Figur, wie wir gesehen haben, in der pythagoreischen Schule allbekannt war, gleich dem grössten Theile der übrigen Euklidischen Mathematik, auf Pythagoras und seine Schule zurück. Ohnehin schliesst sich Boethius wie in seiner Schrift über

die Musik, so auch in seiner Geometrie an die Pythagoreer an, und hat uns auch noch andere interessante Reliquien dieser Schule erhalten. Auf diese Weise erklärt sich denn auch einfach die symbolische Bedeutung, die man der Figur beilegt. Als Anspielung auf einen bekannten mathematischen Lehrsatz der Schule konnte sie den Theilnehmern dieser Schule, und zwar gerade den engeren Mitgliedern, welche die mathematische Bildung durchgemacht hatten, den *Μαθηματικοῖς*, als Erkennungszeichen dienen, und als ein solches Erkennungszeichen konnte sie, an die Spitze eines Briefes gestellt, den üblichen Gruss der Schule: *Ὑγιαίνειν*, ersetzen; und erst durch diese Ideenverbindung, als Zeichen des Grusses, erhielt dann die Figur die ihr beigelegte symbolische Bedeutung: *ὑγιαίνειν, ὑγίεια*, Wohlsein! Gruss! Man braucht also bei dem Zeichen weder an ein Amulet, noch an einen Drudenfuss zu denken.

844) Aristot. metaphys. l. I, c. 5: *περιττὸν καὶ ἄρτιον, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες.*

845) Böckh Philolaos p. 58: *Ὅ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μιχθέντων ἀρτιοπέρισσον. ἑκατέρῳ δὲ τῶ εἴδεος πολλαὶ μορφαί.*

846) Nicom. arithm. l. II, c. 18, p. 132 sq, wo man im 18., 19. u. 20. Kapitel die Lehre von den Heteromekeis in extenso vorgetragen findet. Theo Smyrn. Arithm. c. 13.

847) *Πλάσσειν τρίγωνον ὀρθογώνιον ἀπὸ δύο ἀριθμῶν*, indem nach der im Obigen auseinandergesetzten allgemeinen pythagoreischen Formel: $(2\,ab)^2 + [b^2 - a^2]^2 = [b^2 + a^2]^2$ die eine der Katheten aus dem doppelten Produkt der beiden Zahlen besteht, die andere Kathete aus der Differenz ihrer Quadrate, und die Hypotenuse aus der Summe ihrer Quadrate.

848) Jamblich. commentar. in Nicomach. arithm. p. 36.

849) Simplic. ad Aristot. Phys. fol. 39, a: *Ὁ Εὔδωρος ἀρχὴν μὲν αὐτοὺς (τοὺς Πυθαγορικοὺς) τὸ ἓν τίθεσθαι λέγει, στοιχεῖα δὲ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γενέσθαι φησὶν, ἃ πολλοῖς ὀνόμασιν αὐτοὺς προσαγορεύειν. λέγει γαρ· Φημὶ τοίνυν τοὺς περὶ τὸν Πυθαγόραν τὸ „μὲν ἓν ἀρχὴν πάντων ἀπολιπεῖν, κατ' ἄλλον δὲ τρόπον δύο τὰ „ἀνωτάτω στοιχεῖα παρεισάγειν, καλεῖν δὲ τὰ δύο ταῦτα στοιχεῖα „πολλαῖς προσηγορίαις· τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν ὀνομάζεται τεταγμένον, „ὡρισμένον, γνωστόν, ἄρρεν, περιττόν, δέξιον, φῶς· τὸ δὲ*

„ἐναντίον τούτῳ ἄτακτον, ἀόριστον, ἄγνωστον, θῆλυ, ἄρτιον, „ἀριστερόν, σκότος.“ Auch hier wie in der aristotelischen Kategorientafel sind die verschiedenartigsten Begriffe untereinander gemengt; περιττόν und ἄρτιον, ὡρισμένον und ἀόριστον sind aber offenbar Zahlen-Kategorien.

850) Procli Commentar. ad Eucl. l. II, c. 4, p 19: . . . . . ὥστε τὸν Λέοντα καὶ τὰ στοιχεῖα συνθεῖναι τῷ τε πλήθει καὶ τῇ χρείᾳ τῶν δεικνυμένων ἐπιμελέστερον, καὶ διορισμὸν εὑρεῖν, πότε δυνατόν ἐστι τὸ ζητούμενον πρόβλημα, καὶ πότε ἀδύνατον.

851) Jamblich. Commentar. in Nicom. arithm. p. 124 sqq.

852) Boethius de Geometr. l. I in fin. Vergl. Chasles Geschichte der Geometrie, übersetzt von Sohncke, p. 528 sqq., und Nesselmann's Algebra der Griechen p. 92.

853) Jambl. de vit. Pyth. s. 158. Porphyr. de vit. Pyth. s. 6. Strabo XVI, c. 1, p. 337 ed. Tauchn.

854) Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch. Jahrg. 1853.

855) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 6: Ἔτι δὲ καὶ περὶ τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ (τοῦ Πυθαγόρου) οἱ πλείους, τὰ μὲν τῶν μαθηματικῶν καλουμένων ἐπιστημῶν παρ' Αἰγυπτίων τε καὶ Χαλδαίων καὶ Φοινίκων φασὶν ἐκμαθεῖν.

856) Theo Smyrn. de Astronom. ed. Martin p. 270. Siehe Note 51 und 817.

857) Herodot. l. II, c. 109 in fin.

858) Nicomach. arithm. l. II, c. 22.

859) Jambl. comment. ad Nicom. arithm. p. 141, 142; s. unten.

860) Jambl. l. l. p. 141.

861) Jambl. Comment. ad Nicom. p. 163.

862) Jambl. l. l. p. 141: Μόναι δὲ τὸ παλαιὸν τρεῖς ἦσαν μεσότητες ἐπὶ Πυθαγόρου καὶ τῶν κατ' αὐτὸν μαθηματικῶν, ἀριθμητική τε καὶ γεωμετρικὴ καὶ ἥ ποτε μὲν ὑπεναντία λεγομένη τῇ τάξει τρίτη, ὑπὸ δὲ τῶν περὶ τὸν Ἀρχύταν αὖθις καὶ Ἵππασον ἁρμονικὴ μετακληθεῖσα, ὅτι τοὺς κατὰ τὸ ἁρμοσμένον καὶ ἐμμελὲς ἐφαίνετο λόγους περιέχουσα. ὑπεναντία δὲ πρότερον ἐκαλεῖτο, διότι ὑπεναντίον τι ἔπασχε τῇ ἀριθμητικῇ, ὡς δειχθήσεται. Ἀλλαγέντες δε τοῦ ὀνόματος οἱ μετὰ ταῦτα οἱ περὶ Εὔδοξον μαθηματικοὶ ἄλλας

τρεῖς προσανευρόντες μεσότητας τὴν τετάρτην ἰδίως ὑπεναντίαν ἐκάλεσαν, διὰ τὸ καὶ αὐτὴν ὑπεναντίον τι πάσχειν τῇ ἁρμονικῇ, ὡς δειχθήσεται.

863) Nicomach. arithm. l. II, c. 29, p. 153.

864) Jamblich. comment. ad Nicom. arithm. p. 168.

865) Jamblich. l. l. p. 168: Εὕρημα δ' αὐτὴν φασιν εἶναι Βαβυλωνίων, καὶ διὰ Πυθαγόρου πρώτου εἰς Ἕλληνας ἐλθεῖν.

866) Nicomach. arithm. l. II, c. 21, p. 137.

867) Diogen. Laert. VIII, sect. 12. Stob. Ecl. phys. l. I, fragm. 6 et 10.

868) Fragm. Aristoxeni in Stob. Ecl. phys. l. I, p. 16: Τὴν δὲ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς πραγματείαν μάλιστα πάντων τιμῆσαι δοκεῖ Πυθαγόρας, καὶ προάγειν εἰς τὸ πρόσθεν, ἀπαγαγὼν ἀπὸ τῆς τῶν ἐμπόρων χρείας, πάντα τὰ πράγματα ἀπεικάζων τοῖς ἀριθμοῖς.

869) Denn das, was wir jetzt gewöhnlich Arithmetik nennen, die praktische Rechenkunst für die Bedürfnisse des Geschäftslebens, hiess bei den Alten Logistik (λογιστική), während Arithmetik (ἀριθμητική), der Wortbedeutung entsprechend, Zahlenlehre überhaupt bezeichnete, sowohl die Theorie der Zahlen im eigentlichen Sinne, als auch die sogenannte allgemeine Arithmetik umfassend.

870) Isidori Origines l. III, c. 2: Numeri disciplinam primum apud Graecos Pythagoram autumant conscripsisse, ac deinde a Nicomacho diffusius esse compositam.

871) Procli commentar. ad Euclid. l. IV, c. 18.

872) Plutarch. Sympos. l. VIII, c. 4: Ἔστι γὰρ ἐν τοῖς γεωμετρικωτάτοις θεωρήμασι, μᾶλλον δὲ προβλήμασι τὸ δυεῖν εἰδῶν δοθέντων ἄλλο τρίτον παραβάλλειν τῷ μὲν ἴσον, τῷ δὲ ὅμοιον· ἐφ' ᾧ καί φασιν ἐξευρηθέντι θῦσαι τὸν Πυθαγόραν· πολὺ γὰρ ἀμέλει γλαφυρώτερον τοῦτο καὶ μουσικώτερον ἐκείνου τοῦ θεωρήματος, ὃ τὴν ὑποτείνουσαν ἀπέδειξε ταῖς περὶ τὴν ὀρθὴν ἴσον δυναμένην.

873) Pappi mathem. collect. l. VII sub init.

874) Procli commentar. l. II, p. 19; s. Note 729. Stob. Ecl. phys. l. I, c. 26, p. 450, und Plutarch. de placit. philos. II, 6: Πυθαγόρας, πέντε σχημάτων ὄντων στερεῶν, ἅπερ καλεῖται καὶ μαθηματικά, ἐκ μὲν τοῦ κύβου φησὶ γεγονέναι τὴν γῆν, etc. Die πέντε σχήματα στερεά und ihre physikalische Bedeutung werden vielfach erwähnt, die Tradition war also allgemein

bekannt. Die Stellen hat Wyttenbach gesammelt in seinen annotatt. ad Plat. Phaedon. p. 304 sq.

875) Jamblich. de Vit. Pyth. s. 88: *Περὶ δ' Ἵππάσου μάλιστα (λέγουσι), ὡς ἦν μὲν Πυθαγορείων· διὰ δὲ τὸ ἐξενεγκεῖν καὶ γράψασθαι πρῶτον σφαῖραν τὴν ἐκ τῶν δώδεκα πενταγώνων ἀπώλετο κατὰ θάλατταν, ὡς ἀσεβήσας· δόξαν δὲ ἔλαβεν, ὡς εὑρών. εἶναι δὲ πάντα Ἐκείνου· προσαγορεύουσι γὰρ οὕτω τὸν Πυθαγόραν, καὶ οὐ καλοῦσι ὀνόματι.* Da die entgegengesetzte Angabe bei Diogen. Laert. III, c. 6, s. 84: *Φησὶ δ'αὐτὸν Δημήτριος ἐν ὁμωνύμοις, μηδὲν καταλιπεῖν σύγγραμμα,* keine weitere Bestätigung hat und ganz isolirt steht, so ist nicht abzusehen, weshalb sie unfehlbar seyn sollte und der jamblichischen vorgezogen werden müsste.

876) Fragm. 3 in Stob. Ecl. phys. p. 10; s. Böckh's Philolaos p. 160.

877) Procli commentar. in Eucl. l. II, p. 19, s. Note 716: *Πυθαγόρας τὴν περὶ αὐτὴν (τὴν γεωμετρίαν) φιλοσοφίαν εἰς σχῆμα παιδείας ἐλευθέρου μετέστησεν.*

878) Proclus l. l. II, 19: *Ἐφ' οἷς Ἱπποκράτης ὁ Χῖος ἐγένετο περὶ γεωμετρίαν ἐπιφανὴς· πρῶτος γὰρ ὁ Ἱπποκράτης τῶν μημονευομένων καὶ στοιχεῖα συνέγραψε.* Und etwas weiter: *ὥστε τὸν Λέοντα καὶ τὰ στοιχεῖα συνθεῖναι τῷ τε πλήθει καὶ τῇ χρείᾳ τῶν δεικνυμένων ἐπιμελέστερον. Θεύδιος δὲ ὁ Μάγνης καὶ τὰ στοιχεῖα καλῶς συνέταξε. Ἑρμότιμος δὲ ὁ Κολοφώνιος τῶν στοιχείων πολλὰ ἀνεῦρε.*

878 b.) Clem. Alex. Stromat. I, p. 357: *γράμμεων σύνθεσι μετὰ ἀποδείξιος οὐδείς κω με παρήλλαξεν, οὐδ' οἱ Αἰγυπτίων καλεόμενοι Ἁρπεδονάπται.*

879) Fronto de bello Parth. p. 329: Fac memineris et cum animo tuo reputes, C. Caesarem atrocissimo bello Gallico occupatissimum cum alia multa militaria tum etiam duos de analogia libros scrupulosissimos scripsisse inter tela volantia, de nominibus declinandis, de verborum aspirationibus et rationibus, inter classica et tubas.

880) Jamblich. de Vit. Pyth. s. 56: *Ἔτι δὲ τὸν σοφώτατον τῶν ἁπάντων λεγόμενον, καὶ συντάξαντα τὴν φώνην τῶν ἀνθρώπων, καὶ τὸ σύνολον εὑρετὴν καταστάντα τῶν ὀνομάτων, εἴτε θεὸν, εἴτε δαίμονα, εἴτε θεῖόν τινα ἄνθρωπον* etc. Idem s. 82: *Τί τὸ σοφώτατον; ἀριθμός: δεύτερον δέ; τὸ τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα*

τιθέμενον. Eben so Cicero (Tusc. I, 25): Aut qui primus, quod summae sapientiae Pythagorae visum est, omnibus rebus imposuit nomina; wie es scheint, aus derselben Quelle schöpfend wie Jamblich, nämlich aus Dikäarch. Da aber auch Plato im Kratylos auf diesen Sprach-Erfinder anspielt: p. 407, B, *ὁ τὰ ὀνόματα ποιῶν,* — p. 416, B: *ὁ τὰ ὀνόματα τιθείς,* — p. 419, A: *ὁ τὰ ὀνόματα τιθέμενος* und sonst noch oft, — so musste diese Lehre zu Plato's Zeit als eine pythagoreische allgemein bekannt seyn.

881) Um diese Kontroverse dreht sich der ganze Dialog Kratylos; p. 383 A, sagt Kratylos: *Ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἑκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν;* und dagegen Hermogenes p. 384, D: *οὐ δύναμαι πεισθῆναι, ὡς ἄλλη τις ὀρθότης ὀνόματος ἢ ξυνθήκη καὶ ὁμολογία.* Die vermittelnde Ansicht Plato's geht natürlich von seiner Ideenlehre aus; p. 390 D: *Κρατύλος ἀληθῆ λέγει,* sagt Sokrates, *λέγων φύσει τὰ ὀνόματα εἶναι τοῖς πράγμασι, καὶ οὐ πάντα δημιουργὸν ὀνομάτων εἶναι, ἀλλὰ μόνον ἐκεῖνον τὸν ἀποβλέποντα εἰς τὸ τῇ φύσει ὄνομα ὂν ἑκάστῳ.*

882) Simplic. zu des Aristoteles Kategorien, p. 43 (ed. Brandis): *Διὰ τί δὲ ὁ Ἀρχύτας παραλέλοιπε ταύτην τὴν περὶ τῶν ὀνομάτων διδασκαλίαν ἐν τῷ περὶ τῶν καθόλου λόγῳ; ὅτι τὰ ὀνόματα φύσει καὶ οὐ θέσει λέγουσιν οἱ Πυθαγόρειοι, καὶ τὸ ὁμώνυμα καὶ τὰ πολυώνυμα παραιτοῦνται, ὡς ἑνὸς ὀνόματος πρὸς ἓν πρᾶγμα κατὰ φύσιν λεγομένου.*

883) So z. B. in einem Bruchstücke des Philolaos bei Stob. Ecl. phys. I, c. 21, p. 422: *θεῖον* (das Göttliche) *τὸ μὲν ἀεῖ θέον* (weil die kosmischen Gottheiten, die Himmelskörper, sich unausgesetzt bewegen). Oder bei Clem. Alex. strom. III, p. 433, A: *ἃ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται;* in einem Fragment der Orphika im Etym. M. s. v. *Φάνης: τὸν δη καλέουσι Φάνητα, ὅτι πρῶτος ἐν αἰθέρι φαντὸς ἐγένετο;* und ebendas. s. v. *Γίγας: οὓς καλέουσι Γίγαντας, οὕνεκα γῆς ἐγένοντο καὶ αἵματος οὐρανίοιο;* im orphischen Hymn. XI, 1: *Πᾶνα καλῶ κρατερόν, νόμιον, κόσμοιο τὸ σύμπαν* etc.

884) Jamblich. de Vit. Pyth. s. 158: *Ἔπειτα τὸ φύσικὰ πάντα ἀναδιδάσκει, τήν τε ἠθικὴν φιλοσοφίαν, καὶ τὴν λογικὴν ἐτελεώσατο;* und sect. 161: *καὶ τὰς κοινὰς δὴ ἐπιστήμας, ὥσπερ τὴν ἀποδεικτικήν* (die Beweislehre), *καὶ τὴν ὁριστικήν* (die Definitionslehre), *καὶ τὴν διαιρετικὴν* (die Lehre von der Begriffs-

Eintheilung) *παρέδωκε τοῖς ἀνθρώποις, ὡς ἔστιν ἀπὸ των Πυθαγορικῶν ὑπομνημάτων εἰδέναι.* Man sieht, dass hier die späteren Eintheilungen der Logik auf die alten pythagoreischen Schulhefte (*ὑπομνήματα*) nach der Aehnlichkeit der Materien anachronistisch übertragen sind; das spricht aber nicht gegen die sachliche Wahrheit der Nachricht. Denn alle diese Theile der Logik kamen in der Mathematik, sowohl bei den Definitionen und Eintheilungen, als Beweisführungen in beständiger Anwendung vor. Nach Diog. Laert. VIII, s. 48, legte Phavorinus die erste Einführung des Definirens dem Pythagoras, die weitere Ausbildung dem Sokrates, Aristoteles und den Stoikern bei.

885) Das in den Anecd. gr. von Villoison im 2. Thl. herausgegebene 3. Buch von Jamblich. de vit. Pyth. enthält p. 198 dies Fragment von Brontinus: *ἐν τῷ περὶ νοῦ καὶ διανοίας.* Das Fragment ist zu kurz, um einen genügenden Schluss auf den Stand der logischen Untersuchungen in der pythagoreischen Schule zu gewähren. Es ist aber eine Lächerlichkeit, wenn Gelehrte, die weder von den abstrakteren Theilen der Philosophie, noch von ihrer geschichtlichen Entwicklung bei den Griechen einen irgend genügenden Begriff haben, sich zu Kritikern aufwerfen und über Aechtheit oder Unächtheit solcher Bruchstücke ein entscheidendes Urtheil abgeben wollen.

886) Zu diesem Ergebniss, das in der That zu sehr in die Augen springt, als dass es übersehen werden könnte, gelangt denn auch Lobeck. Aglaophamus p. 652: De Orphicis religionibus quid existimandum sit, haud ambigi posse videtur. Nam haec Sabazia sive Phrygia sacra, quibus Aeschinis mater praefuit (Demosth. pro Corona p. 313), eadem Orphica fuisse ostendit cerimoniarum, quas Demosthenes expingit, summa cum fabulis Orphicis congruentia. Ibid. p. 654: Haec omnia enim cum iis, quae Orpheus de morte Dionysii tradidit, ita accurate congruunt, ut dubitari omnino non possit, quin ritus mystici, quibus Glaucothea (mater Aeschinis) perfuncta est, fabulis Orphicis de industria accommodati et ex iis tanquam ex fonte repetiti fuerint. Ibid. p. 647. Phrygia autem haec sacra (sc. ab Aeschinis matre celebrata) esse eademque Bacchica, tum Strabo testatur, qui Demosthenis locum afferens, *ταῦτα*, inquit, *Σαβάζια καὶ Μητρῷα*, tum Harpocratio ad eundem locum, tum epiphthegmata mystica et bacchica, ut veteres vocant, *εὐοῖ σαβοῖ*, et *ὗης Ἄττης*. Namque nomina Attes, Hyes, Sabus, quae Graeci modo

Jovi (aus der Darstellung der kretischen Mysterien erklärt sich, wie dies zusammenhängt), modo Libero Patri tribuunt, earum religionum propria fuere, quae Phrygiam, Lydiam, totumque illum terrarum tractum pervagatae et in Deae magnae ac Paredrorum cultu versatae sunt. Ibid. p. 655: Itaque omnia eodem nos deducunt vestigia sacra Orphica a Phrygiis nihil diversa fuisse.

887) Jambl. de Vit. Pyth. s. 151: *Ὅλως δέ φασι Πυθαγόραν ζηλωτὴν γενέσθαι τῆς Ὀρφέως ἑρμηνείας τε καὶ διαθέσεως, καὶ τιμᾶν τοὺς θεοὺς Ὀρφεῖ παραπλησίως, ... ἀγγέλλειν δὲ αὐτῶν τοὺς καθαρμοὺς καὶ τὰς λεγομένας τελετάς.*

888) Demosth. or. pro coron. p. 313: *Τῇ μητρὶ τελούσῃ τὰς βίβλους* (die orphischen Schriften) *ἀνεγίνωσκες, καὶ τἆλλα συνεσκευωροῦ, τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάττων τῷ πηλῷ καὶ τοῖς πιτύροις καὶ ἀνιστὰς ἀπὸ τοῦ καθαρμοῦ καὶ κελεύων λέγειν Ἔφυγον κακὸν εὗρον ἄμεινον. Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις τοὺς καλοὺς θιάσους ἄγων διὰ τῶν ὁδῶν τοὺς ἐστεφανωμένους τῷ μαράθρῳ καὶ τῇ λεύκῃ, τοὺς ὄφεις τοὺς παρείας θλίβων καὶ ὑπὲρ τῆς κεφαλης αἰωρῶν καὶ βοῶν εὐοῖ σαβοῖ καὶ ἐπορχούμενος ὗης Ἄττης, Ἄττης ὗης, ἔξαρχος καὶ προηγεμὼν καὶ κιστοφόρος ὑπὸ τῶν γραδίων προσαγορευόμενος.*

889) Jamblich in der oben angeführten Stelle s. 151: *ἀγγέλλειν δὲ* (*Πυθαγόραν*) *αὐτῶν τοὺς καθαρμοὺς καὶ τὰς λεγομένας τελετάς.* Olympiodor. ad Plat. Phaedr. c. 32: *ὁ Διόνυσος λύσεώς ἐστιν αἴτιος, διὸ καὶ λυσεὺς ὁ θεός· καὶ Ὀρφεύς φησιν·*

. . . . Ἄνθρωποι δὲ τελήεσσας ἑκατόμβας
Πέμψουσιν πάσῃσιν ἐν ὥραις ἀμφιέτεσσιν
Ὄργια τ' ἐκτελέσουσι λύσιν προγόνων ἀθεμίστων
Μαιόμενοι· σὺ δὲ τοῖσιν ἔχων κράτος, οὓς κ' ἐθέλῃσθα
Λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου.

890) Plutarch. de Isid. et Osirid. c. 35.

891) Die Orphica werden daher ausdrücklich zu den Trauer- und Klagediensten (*ἑορταῖς πενθίμοις*) gerechnet, die mit *θρήνοις* Wehklagen, Todtenklagen und *κοπετοῖς* Jammerschlägen auf die Brust gefeiert wurden. Plutarch. de defect. oracul. X, 314: *εἴτε Μάγων τῶν περὶ Ζωροάστρην ὁ λόγος οὗτός ἐστιν, εἴτε Θράκιος*

ἀπ' Ὀρφέως εἶτ' Αἰγύπτιος ἢ Φρύγιος, ὡς τεκμαιρόμεθα ἑκατέρων τελεταῖς ἀναμεμιγμένα πολλὰ θνητὰ καὶ πένθιμα τῶν ἱερῶν ὁρῶντες. Dass aber die Leiden des Dionysos Gegenstand dieser Klagen waren, erhellt aus Dionys. Halicarn. l. II, c. 19, wo er die Römer belobt, dass ἑορτὴ τε παρ' αὐτοῖς οὐδεμία μελανείμων ἢ πένθιμος ἄγεται κοπετοὺς ἔχουσα καὶ θρήνους γυναικῶν ἐπὶ θεοῖς ἀφανιζομένοις, ὥσπερ Ἕλλησιν ἐπιτελεῖται περί τε Περσεφόνης ἁρπαγὴν καὶ τὰ Διονύσου πάθη. Worin nun diese Διονύσου πάθη bestanden, sagt uns Plutarch. de Isid. et Osirid. c. 35: (Ὄσιρις) ὁ αὐτός ἐστι Διονύσῳ. ὁμολογεῖ δὲ καὶ τὰ Τιτανικὰ καὶ νὺξ τελεία τοῖς λεγομένοις Ὀσίριδος διασπασμοῖς, καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις. Wenn also Plutarch de defect. oracul. c. XIII, 321 von ἑορταῖς καὶ θυσίαις redet, ἐν αἷς ὠμοφαγίαι καὶ διασπασμοὶ, νηστεῖαί τε καὶ κοπετοὶ, μανίαι τε ἀλαλαί τε ὀιψαύχειι σὺν κλόνῳ vorkommen, so wissen wir, dass die orphischen Dionysien damit gemeint sind. Und gerade die Ausartung dieses Dienstes in seiner trieterischen Gestalt, der bis zur Raserei gesteigerte Fanatismus der Trauerklage, bildet den Gegenstand des Tadels der Alten, die ein unsinniges Lärmen und Rasen mit nichts Treffenderem zu vergleichen wissen, als mit den βακχικοῖς πάθεσι. Appian. Pun. VIII 92, 430: ἦν οἷστρος ἄλογός τε καὶ μανιώδης, οἷον ἐν τοῖς βακχικοῖς πάθεσί φασι τὰς μαινάδας ἀλλόκοτα καινουργεῖν. Plutarch. Vit. Brut. c. 15, 240: πρὸς πάντα θόρυβον καὶ βοὴν, ὥσπερ αἱ κατάσχετοι τοῖς βακχικοῖς πάθεσιν, ἐξάττουσα. Dass aber auch die pythagoreischen Orphica diese πάθη Διονύσου zum Gegenstande hatten, also denselben Kult nur von seinen Auswüchsen entkleidet, beweisen die orphischen Gedichte, die wie schon berührt wurde und bald bewiesen werden wird, aus der pythagoreischen Schule herrührten und diesen Sagenkreis ausführlich darstellten.

892) Dies beweisen die in der Stelle des Demosthenes vorkommenden Freudenrufe: ὗης Ἄττης, יחוה הדר, es lebt der Vermisste, der Verschwundene (s. Thl. I, Note 362). Das Suchen des verschwundenen Gottes und die Auffindung des Wiedererweckten bildeten aber auch Theile der trieterischen Feier, s. Plutarch. Symposiac. l VIII, prooem; de Isid. et Osirid. c. 35.

893) Auf diesen Theil der Feier spielt das νεβρίζων bei Demosthenes an. Lobeck Aglaoph. p. 653: Ad hunc Demosthenis

locum pertinet Photii nota: Νεβρίζειν, ἢ νέβρου δέρμα φορεῖν, ἢ διασπαν νεβρους κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ Διόνυσον πάθους· νεβρίζων Δημοσθένης περὶ Κτησιφῶντος· οἱ μὲν ὡς τοῦ τελοῦντος νεβρίδα ἐνημμένου ἢ καὶ τοὺς τελουμένους διαζωννύντος. Νεβρίζειν νεβρους διασπᾶν κατὰ ἄῤῥητον λόγον. Unde derivatum nomen νεβρισμός ex Arignotae (der Tochter des Pythagoras) libro περὶ τῶν τελετῶν producit Harpocratio. Da Arignote zu den Pythagoreerinnen gerechnet wird, — zu den nicht zahlreichen Frauen, meist aus des Pythagoras Familie, welche in die Schule, und also auch in die Orphika aufgenommen waren, — und sie selber gleich andern Pythagoreerinnen über die Weihungen, d. h. offenbar über die in der Schule üblichen, geschrieben hat, so liegt auch in dieser kurzen Notiz ein Beweis für das im Text Aufgestellte.

894) Die vorhergehenden Noten enthielten schon Anspielungen auf diesen Theil der Feier, und die orphischen Gedichte geben die Einzelheiten der ihm zu Grunde liegenden Sage, Lobeck Aglaoph. l. II, § 30 sq. p. 555 sq.

895) Da der Charakter eines Klag- und Trauerdienstes durch die vorhergehenden Noten feststeht, so müssen allerdings diese und ähnliche Bräuche, hergenommen von den Todtenklagen der Griechen und der Orientalen, Statt gefunden haben. Das Auf-dem-Boden-sitzen ist ausserdem durch das ἀνιστάς der Demosthenischen Stelle angedeutet.

896) Dieser auffallende Trauerbrauch, dessen Demosthenes in der obigen Stelle erwähnt, wird durch die Erklärung des Harpocration ausser allen Zweifel gestellt. Aglaopham. p. 653: Harpocratio ad ea quae sequuntur (sc. verba ἀπομάττων· τῷ πηλῷ καὶ τοῖς πιτύροις) haec adnotavit: Ἀπομάττων· οἱ μὲν ἁπλοϊκώτερον ἀκούουσιν ἀντὶ τοῦ ἀποψῶν καὶ ἀπολυμαινόμενος· ἄλλοι δὲ περιεργότερον, οἷον περιπλάττων τὸν πηλὸν καὶ τὰ πίτυρα τοῖς τελουμένοις, ὡς λέγομεν ἀπομάττεσθαι τὸν ἀνδριάντα τῷ πηλῷ. (Ἥλειφον γὰρ τῷ πηλῷ) καὶ τῷ πιτύρῳ τοὺς μυομένους, ἐκμιμούμενοι τὰ μυθολογούμενα παρ' ἐνίοις, ὡς ἄρα οἱ Τιτᾶνες τὸν Διόνυσον ἐλυμήναντο γύψῳ καταπλασάμενοι ἐπὶ τῷ μὴ γνώριμοι γενέσθαι· τοῦτο μὲν οὖν τὸ ἔθος ἐκλιπεῖν, πηλῷ δὲ ὕστερον καταπλάττεσθαι νομίμου χάριν. Dieser Grund des Brauches, der angegebene Grund mit der Sage, mag dahin gestellt bleiben. Wichtiger ist, dass der Brauch, bei Todtenklagen sich das Gesicht mit Lehm zu beschmieren, ägyp-

tisch ist (Herodot II, 85), und dass also auch aus diesem Zuge die Identität der Orphica, und der pythagoreischen, insbesondere mit dem ägyptischen Klagdienste des Osiris ersichtlich ist.

897) Nicht blos bei den Orientalen, sondern auch bei den Griechen verunreinigte die Berührung von Leichen: 4. Mos. 19, 11 sqq.; Euripid. Iphigen. in Taur. v. 380 sq.; Theophrast. charact. XVII, *περὶ δεισιδαιμ.*

898) Waschungen mit Weihwasser d. h. geweihtem Quell- und Seewasser waren, wie wir gesehen haben, ein gewöhnliches Lustrationsmittel in der pythagoreischen Schule; Räucherungen und Besprengungen mit Weihwasser waren allgemeiner griechischer Brauch und kommen schon bei Hesiod und Homer vor. Hesiod. *ἔργ. καὶ ἡμερ.* v. 338.

899) Ganz verwandt mit dieser Formel, die Demosthenes angibt, ist eine in den kretischen Mysterien vorkommende: Jul. Firmic. de error. profan. relig. p. 45: Nocte quadam simulacrum in lectica ponitur, et per numerum digestis fletibus plangitur; deinde quum se ficta lamentatione satiaverint, lumen infertur. Tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguntur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat: *θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου, ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.*

900) Lysid. epist. ad Hipparch. bei Jamblich. de Vit. Pyth. s. 76: *Διαλογίζεσθαι δὲ καλόν, ὅσον χρόνου μᾶκος ἐκμεμετρήκαμεν ἀποῤῥυπτόμενοι σπίλως τὼς ἐν τοῖς στάθεσιν ἁμῶν ἐγκεκολαμμένως, ἕως πόκα διελθόντων ἐτέων ἐγενόμεθα δεκτικοὶ τῶν τήνω λόγων.*

901) In einem bei Porphyr. de abstin. IV, 19, p. 172 erhaltenen Bruchstücke eines Chorgesanges aus den Kretern des Euripides werden Weihungen des Dionysos in Verbindung mit denen des Idäischen Zeus und der Göttermutter erwähnt. Bei der nachgewiesenen Identität aller dieser Kulte hätte eine solche Verbindung auch nichts geradezu geschichtlich Unmögliches; demungeachtet scheint sie doch nur ein dichterisches Phantasiebild zu seyn, weil in derselben Stelle mit der Einweihung in den Dionysischen Dienst auch der ganze *ὀρφικὸς βίος* verbunden ist: das Tragen weisser Gewänder, die Enthaltung von Fleischspeisen, die Vermeidung von Unreinem, wie z. B. die Berührung von Leichen. Da dies, wie wir gesehen haben, lauter pythagoreische Ritualgesetze sind, von deren Beobachtung ausser der pythagoreischen Schule wir, in diesem

Umfang wenigstens, keine geschichtliche Kunde haben, so wird es allerdings höchst wahrscheinlich, dass Euripides die, — wie wir später sehen werden, — zu seiner Zeit bekannt gewordenen pythagoreischen Bräuche hier eben so mit dichterischer Freiheit in's höhere Alterthum zurück verlegte, als er dies in Bezug auf Hippolyt in der Tragödie gleiches Namens that, dem er von Theseus nicht blos die Enthaltung von Fleischspeisen, sondern auch das Lesen der orphischen Schriften zum Vorwurf machen lässt. (Hippolyt. v. 952 sqq.) Diese poetische Licenz vorausgesetzt, — und sie hat in der That die höchste Wahrscheinlichkeit, — so wird unsere Stelle dadurch wichtig, dass sie Ritualien der pythagoreischen Schule schildert, und unter diesen auch die im Texte angeführten *νυκτιπόλον Ζαγρέως σπονδὰς* (auf welche wohl das *κρατηρίζων* des Demosthenes anspielt) *καὶ ὠμοφάγους δαῖτας*. Die ganze Stelle lautet:

Ἁγνὸν δὲ βίον τείνομεν (kretische Priester sprechen zu Minos), *ἐξ οὗ*
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην,
καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως σπονδάς
τάς τ' ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας,
Μητρί τ' ὀρείᾳ χεῖρας ἀνασχών,
καὶ Κουρήτων
βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς.
πάλλευκα δ' ἔχων εἵματα φεύγω
γένεσίν τε βροτῶν, καὶ, νεκροθήκης
οὐ χριμπτόμενος, τῶν δ' ἐμψύχων
βρῶσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμαι.

Vergl. hiermit Hymn. Orph. 44 in Semelen:

Τιμὰς τευξαμένη παρ' ἀγανῆς Περσεφονείης
Ἐν θνητοῖσι βροτοῖσιν ἀνὰ τριετηρίδας ὥρας
Ἧνίκα σοῦ Βάκχου γονίμην ὠδῖνα τελοῦσιν
Εὐίερόν τε τράπεζαν ἰδὲ μυστήρια ἁγνά.

902) Die Verwendung der Bohnen zu den Todten-Feierlichkeiten, Todten-Opfern, Todten-Mahlen (Lobeck Aglaoph. p. 254: quia ad coenas funebres adhibebantur) haben wir oben Note 792 kennen gelernt; eben so deren grosse Heilighaltung bei den Pythagoreern und ihre Enthaltung von denselben im täglichen Leben, eben dieser Heilighaltung wegen. Allen diesen Enthaltungsgesetzen in der pythagoreischen Schule lag aber, nach der ausdrücklichen Angabe

der Alten, die Ansicht zu Grunde: „dass alles Heilige, zu den „heiligen Bräuchen Gehörige, zu ehrwürdig sey, als „dass es zum gewöhnlichen Leben verwandt werden „dürfe". Wie nun bei den in die Orphika Aufgenommenen die Enthaltung von Fleischspeisen offenbar darin ihren Grund hatte, dass ein von dem heiligen Opferfleische in der Weihenacht berührter und geheiligter Mund nicht mehr durch den Genuss eines andern ungeweiheten Fleisches entheiligt werden dürfe, so muss auch die so auffallende Heilighaltung und Enthaltsamkeit von den Bohnen einen ähnlichen Grund gehabt haben. Da nun die Bohnen bei den Leichenfeierlichkeiten und Leichenmahlen verwandt wurden, der ganze nächtliche Dienst der Orphica aber, wie wir gesehen haben, Nichts weiter war, als ein Todtendienst des Dionysus, so liegt es nahe genug, in den Bohnen und dem Genuss eines Opfergerichtes aus Bohnen einen integrirenden Bestandtheil dieses dionysischen Todtenkultes zu vermuthen, d. h. eines der Gerichte eines zu Ehren des Dionysos gefeierten Leichenmahles. Diese Annahme, zu der die überlieferten Nachrichten fast mit Nothwendigkeit hinführen, hat wenigstens die höchste Wahrscheinlichkeit und erklärt die hohe Heilighaltung der Bohnen zur vollen Genüge.

903) Dass Wein gereicht wurde, sagen die Nachrichten ausdrücklich: Justin. contr. Tryph. p. 295: *τὸν Διόνυσον υἱὸν τοῦ Διὸς γεγενῆσθαι λέγουσι, καὶ τοῦτον εὑρέτην ἀμπέλου γενόμενον καὶ διασπαραχθέντα καὶ ἀποθανόντα ἀναστῆναι εἰς οὐρανόν τε ἀνεληλυθέναι ἱστοροῦσι. Καὶ οἶνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ παραφέρουσι* (vorsetzen, von Speisen: auftragen, herumreichen). Die *ἀοινία*, die gänzliche Enthaltung vom Weine, die Pythagoras selbst beobachtete und seinen engern Schülern, d. h. gerade den in die Orphica Aufgenommenen, vorschrieb (s. Note 780), erklärt sich also hierdurch. Derselben Analogie zu Folge muss also auch das Verbot des Brodbrechens (s. Note 793) dieselbe Erklärung finden, d. h. es muss gleich dem Genusse des Weines im gewöhnlichen Leben vermieden worden seyn, um nicht einen heiligen Brauch dadurch zu entweihen. Da nun den überlieferten Nachrichten zu Folge der Grund des Verbotes sich ausdrücklich auf den Ideenkreis der Orphica bezieht (Jambl. s. 86: *Τὸν ἄρτον μὴ καταγνύναι, ὅτι πρὸς τὴν ἐν ᾅδου κρίσιν συμφέρει*), so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass das Brodbrechen auch ein heiliger Brauch bei den Orphicis war.

904) Sowohl die dem Kulte zu Grunde liegende religiöse Sage, wie sie in den orphischen Gedichten vorgetragen wird, als auch die Analogie der Osiris-Mysterien mit ihren *ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις* (Plutarch. de Isid. et Osir. c. 35 und die Stelle des Justin in Note 903) und der trieterischen Dionysien mit ihrer *ἔγερσις λικνίτου* (ibidem), fordern alle auch für die pythagoreischen Orphica diesen zweiten Theil der Feier. Da nun aber bei den Festzügen dieser zweiten Feier des Tagdienstes der Jubelruf „Hyes Attes, Attes Hyes", „Es lebt der Vermisste, der Vermisste lebt", — der sich auf die Wiederbelebung und Auferweckung des Dionysos bezieht, — eben so Statt fand, wie bei den trieterischen, so ist auch in Bezug auf die pythagoreischen Orphica die gemachte Voraussetzung hinlänglich gesichert. Denn da der betreffende Ideenkreis durch die orphischen Gedichte genügend bekannt ist, so ist auch eine blosse Anspielung verständlich und hinreichend.

905) Plato (epist. VII, 335, de legib. IX, 870, E) gibt die Lehre von der Vergeltung nach dem Tode als eine von den „alten heiligen Sagen" (*πείθεσθαι χρὴ τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις*) und den „Stiftern der Weihedienste" (*τῶν ἐν ταῖς τελεταῖς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐσπουδακότων*), d. h. von den orphischen Gedichten und von Pythagoras längst vorgetragene an. Die Fragmente der Orphica bestätigen diese Angabe vollständig, indem sie dem Dionysos geradezu die Erlösung von den Strafen der Sünden beilegen; siehe die in Note 889 schon citirte Stelle des Olympiodor und das in derselben erhaltene orphische Fragment:

. . . . . *σὺ δὲ τοῖσιν ἔχων κράτος, οὓς κ'ἐθέλῃσθα*
Λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου.

906) Es war dies auch von den Eingeweihten der Eleusinien allgemeiner Glaube des Alterthums, den Aussprüche des Pindar, Sophokles, Isokrates, Cicero hinlänglich beweisen (Lobeck Aglaoph. p. 69 sq.). Dass Pythagoras dieselben Hoffnungen auch den Theilnehmern seines Weihedienstes zusicherte, erhellt aus dem eben citirten orphischen Fragmente und dem Schluss-Verse der Diatheken, und begreift sich leicht, da dies ja das Hauptziel aller religiösen Institute zu allen Zeiten war und ist. Da, wie wir gesehen haben, Pythagoras die religiöse und sittliche Erziehung seiner Schüler so sorgfältig leitete und überwachte, dass er von der sittlichen Tüchtigkeit eines jungen Mannes, den er endlich in seinen Weihedienst aufnahm, überzeugt seyn konnte, so hatten diese Verheissungen auch ihren

guten Grund, wenn nur der Mann in seinem späteren Leben den ihm eingepflanzten Lehren und Vorschriften treu blieb, wie es nach einer solchen Erziehung kaum anders zu erwarten war. Die orphischen Gedichte scheinen aber doch die Belohnungen und Bestrafungen des künftigen Lebens in etwas zu sinnlichen Bildern dargestellt zu haben, denn Plato macht sich in mehreren Stellen seiner Dialoge in seiner Weise darüber lustig; de republ. II, 363, C: *νεανικώτερα τἀγαθὰ διδόασι τοῖς δικαίοις· ἐς ᾅδου γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ ξυμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσι τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας·* wozu Plutarch (in Comp. Cimon. et Lucull. p. 346) bemerkt: *Πλάτων ἐπισκώπτει τοὺς περὶ τὸν Ὀρφέα τοῖς εὖ βεβιωκόσι φάσκοντας ἀποκεῖσθαι γέρας ἐν ᾅδου μέθην αἰώνιον.* Und im Phaedo p. 69, E: *κινδυνεύουσιν καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι, ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς ᾅδου ἀφίκηται, ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει·* wozu Olympiodor bemerkt (Lobeck Aglaoph. p. 809): *παρῳδεῖ ἔπος Ὀρφικὸν τὸ λέγον, ὅτι ὅστις δ' ἡμῶν ἀτέλεστος, ὥσπερ ἐν βορβόρῳ κείσεται ἐν ᾅδου.* Wenn die Sache sich wirklich so verhält, — was übrigens bei Plato's Art zu polemisiren nicht so ganz ausgemacht scheint, — so war er in seinem guten Rechte. Nur steht es gerade ihm drollig zu Gesichte, der uns in derselben Republik bei der Darstellung der Strafen im Todtenreiche mit der ernsthaftesten Miene von der Welt vom „brüllenden Höllenschlunde" berichtet, und wie „die Seelen sich davor fürchteten, dass wenn sie „aus der Unterwelt zur Erde wieder hinaufsteigen wollten, der „Höllenschlund brülle. Denn wenn die noch nicht genug Gestraften „eben meinten auszusteigen, so nähme die Oeffnung sie nicht auf, „sondern erhebe ein grosses Gebrülle. Gleich wären dann auch „gewisse wilde Männer bei der Hand, ganz feurig anzusehen, welche „die Entrinnenden wieder zurückzögen und, nachdem sie dieselben „mit Schlägen tüchtig zugedeckt, in den Tartarus wieder hinab„würfen." Der brüllende Höllenschlund ist denn auch selbst Schleiermachern zu arg. Wie weit in diesen Dingen die bildliche Darstellung zu gehen habe, ist ein sehr heikliger Punkt, über den, beim Lichte besehen, schwerlich weder Plato dem Pythagoras, noch überhaupt eine Parthei der anderen Vorwürfe zu machen das Recht haben dürfte.

907) So heissen sie in dem oben citirten Fragmente des Euripides. Note 731.

908) S. die obige Stelle des Demosthenes: *ἐστεφανώμενοι τῷ μαράθρῳ καὶ τῇ λεύκῃ.*

909) *κιστοφόρος* bei Demosthenes; hier nicht Kistenträger von *κίστη*, Kiste, Kasten, sondern Kistoszweigträger von *κίστος*, cistus, ein strauchartiges Gewächs mit rosenfarbigen Blüthen; *κιστοφόρος* also ganz synonym mit *ναρθηκοφόρος* Doldenstengel tragend, die ziemlich handfest waren, denn sie dienten bei den Alten als Zuchtwerkzeuge für die liebe Jugend. Wie Aeschines eine Kiste auf den Händen tragen, dickbackige Schlangen über dem Kopf schwingen, tanzend „Hyes Attes, Attes Hyes" schreien und zugleich Wecke und Bretzeln einsammeln sollte, ist nicht gut abzusehen.

910) Lobeck. Aglaoph. p. 813.

911) *Βοῶν εὐοῖ σαβοῖ καὶ ἐπορχούμενος Ὗης Ἄττης, Ἄττης Ὗης,* in der citirten Stelle des Demosthenes.

912) *Τοὺς καλοὺς θιάσους ἄγων,* Demosthen. l. l.

913) Plutarch. de Isid. et Osirid. c. 35.

914) Jamblich. l. l. s. 151: *ἀγγέλλειν δὲ αὐτῶν (τῶν θεῶν) τοὺς καθαρμοὺς καὶ τὰς λεγομένας τελετάς.*

915) Jamblich. l. l. s. 151.

916) Anonym. de Vit. Pyth. apud Photium, cod. 259, init. *Τῶν δὲ Πυθαγόρου οἱ μὲν ἦσαν περὶ τὴν θεωρίαν καταγινόμενοι, οἵπερ ἐκαλοῦντο Σεβαστικοί· οἱ δὲ περὶ τὰ ἀνθρώπινα, οἵπερ ἐκαλοῦντο Πολιτικοί* (Staatsleute).

917) Der Brief des Lysis findet sich zum grössten Theil bei Jambl. de vit. Pyth. s. 75, und stückweise bei Diog. Laert. VIII, s. 42, und in einer zweiten vollständigeren Rezension in der griechischen Briefsammlung des Aldus Manutius. In beiden Rezensionen ist aber die Reihenfolge der Sätze, wie sich aus der Vergleichung ergibt, willkührlich verändert, wodurch der Brief an logischem Zusammenhang nicht gerade gewonnen hat; wir folgen also im Ganzen der Rezension des Jamblich und fügen die Ergänzungen der aldinischen an den geeigneten Stellen an. Dagegen lassen wir einen geschmacklosen, durch schlechten Styl und gleich erbärmliche Gedanken als spätere Erweiterung sich verrathenden Gemeinplatz weg. Der Anfang des Briefes ist bei Jamblich und

Diogenes identisch; es ist also kein Grund vorhanden, von diesem Anfang abzuweichen; das Ende des Briefes fehlt bei Jamblich, findet sich aber bei Manutius. Demnach lautet der Brief, wie folgt: *φαντὶ δή σε καὶ δαμοσίᾳ φιλοσοφὲν τοῖς ἐντυγχάνουσι, τόπερ ἀπαξίωσε Πυθαγόρας, ὡς ἔμαθες μὲν, Ἵππαρχε, μετὰ σπουδᾶς, οὐκ ἐφύλαξας δέ, γευσάμενος, ὦ γενναῖε, Σικελικᾶς πολυτελείας, ἃς οὐκ ἐχρῆν τυ γενέσθαι δεύτερον.* (So lauten bei Jamblich und Diogenes die Anfangssätze, welche die aldinische Rezension erst gegen das Ende und in verkehrter Ordnung vorbringt. Nun folgt in völlig passendem Zusammenhang der Anfangssatz bei Manutius, der bei Jamblich ganz fehlt.) *Μετὰ τὸ Πυθαγόραν ἐξ ἀνθρώπων γενέσθαι, οὐδέποκα, διασκεδασθήσεσθαι τὸ ἄθροισμα τῶν ὁμιλητᾶν, ἐς τὸν ἑμαυτοῦ θυμὸν ἐβαλόμαν. Ἐπεὶ δὲ παρ' ἐλπίδας ὥσπερ ἀπὸ ναὸς μεγάλας φορτίδος ἐν ἐρήμῳ πελάγει λυθείσας, ἄλλος ἄλλοσε φορεύμενοι, διεσπάρημεν* (von hier an stimmen nun beide Rezensionen vollkommen überein), *ὅσιον διαμεμνᾶσθαι τῶν τήνω θείων καὶ σεμνῶν παραγγελμάτων, μηδὲ κοινὰ ποιῆσθαι τὰ σοφίας ἀγαθὰ τοῖς οὐδ' ὄναρ τὰν ψυχὰν κεκαθαρμένοις· Οὐ γὰρ θέμις ὀρέγεν τοῖς ἀπαντῶσι τὰ μετὰ τοσούτων ἀγώνων σπουδᾷ ποριχθέντα, οὐδὲ μὰν βεβάλοις τὰ ταῖν Ἐλευσινίαιν θεαῖν μυστήρια διαγέεσθαι. Κατ' ἰσότατα δὲ ἄδικοι καὶ ἀσεβέες τοὶ τοιαῦτα πράξαντες. Καλὸν δὲ ἀναλογίζεσθαι, ὅσον χρόνον μᾶκος ἐκμεμετρήκαμες, ἀποῤῥυπτόμενοι σπίλως τὼς ἐν τοῖς στάθεσιν ἁμῶν ἐγκεκολαμμένως, ἕως πόκα διελθόντων ἐτέων ἐγενόμεθα δεκτικοὶ τῶν τήνω λόγων. καθάπερ γὰρ οἱ βαφεῖς προεκκαθάραντες ἔστυψαν τὰ βάψιμα τῶν ἱματίων, ὅπως ἀνέπλυτον τὰν βαφὰν ἀναπίωντι καὶ μηδέποτε γενησομέναν ἐξίταλον· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ δαιμόνιος ἀνὴρ προπαρεσκεύαζε τὰς ψυχὰς τῶν τᾶς φιλοσοφίας ἐρασθέντων, ὅπως μὴ διαψευσθῇ περί τινα τῶν ἐλπισθέντων ἐσεῖσθαι καλῶν τε κἀγαθῶν. Οὐ γὰρ ἐνεπορεύετο λόγως* (hier ist nun der breitgeschlagene, schlecht gedachte und schlecht stylisirte Gemeinplatz gegen die Sophisten in beiden Rezensionen eingeschaltet, den wir weglassen und unmittelbar den in der aldinischen Rezension erhaltenen Schluss anfügen. Der Gedankengang zeigt dann nicht allein keine Lücke, sondern es tritt im Gegentheil scharf hervor, wie das eingeschaltete Stück, um an die echten Textesworte anzuknüpfen, mit einem schiefen und sachlich unsinnigen Gedanken beginnt, indem von Pythagoras gesagt wird, er habe keine *κιβδήλους λόγους* verkauft, wie die Sophisten, sondern wahre Weisheit; es ist aber klar, dass dem ganzen Zusammenhang gemäss

gesagt werden musste, Pythagoras habe seine Weisheit gar nicht verkauft, und einen Handel damit überhaupt strenge verboten; und dies sagt der Text jetzt.) *ὥστε* (statt des eingeflickten *ὅγε*) *καὶ Λαμοῖ τᾷ αὐτοῦ θυγατρὶ τὰ ὑπομνήματα παρακαταθέμενος ἐπέσκαψε μηδενὶ τῶν ἐκτὸς οἰκίας παραδιδόμεν. Ἃ δὲ δυναμένα πολλῶν χρημάτων ἀποδόσθαι τὼς λόγως οὐκ ἐβουλήθη· πενίαν δὲ καὶ τὰς τῶ πατρὸς ἐπισκάψιας ἐνόμιζε χρυσῶ τιμιωτέρας ἔμεν. καὶ ταῦτα γυνά. Φαντὶ δὲ, ὅτι καὶ Λαμὼ θνάσκοισα Βιταλίᾳ τᾷ ἑαυτᾶς θυγατρὶ τὰν αὐτὰν ἐπιστολὰν ἐπέστειλεν. Ἄμμες δὲ ἄνδρες ἐόντες οὐ γνησίως αὐτῷ ποτιφερόμεθα, ἀλλὰ παραβάται τᾶν ὁμολογιᾶν γιγνόμεθα. Εἰ μὲν ὦν μεταβάλοιο, χαρησσοῦμαι· εἰ δὲ μή, τέθνακάς μοι.* Diese beiden letzten Sätze, mit welchen die aldinische Rezension passend schliesst, hat Jamblich schon gleich hinter dem Anfang an ganz unpassender Stelle.

918) Dies ist der Grund, weshalb z. B. Herodot es nicht für geziemend hält, heilige Sagen mitzutheilen, obwohl er sie wisse (II, 47), weswegen er über die ägyptischen Weihedienste reinen Mund halten will, obgleich er sie vollkommen und bis in's Einzelne kenne (II, 171), warum er eine solche Mittheilung für sündlich hält (*οὔ μοι ὅσιόν ἐστι λέγειν*, II, 61), und weswegen er sich überhaupt scheut, auf religiöse Dinge (*τὰ θεῖα πρήγματα*) genauer einzugehen, sondern sich begnügt, nur das durchaus Nothwendige und Allen Bekannte zu berühren (II, 65, und II, 3). Dieselbe Denkweise haben wir schon bei Plutarch gefunden, und dieselbe beobachtet auch Pausanias, dessen Reisewerk über Griechenland doch hauptsächlich den Besuch der Heiligthümer zum Gegenstand hat; auch er theilt die *ἱεροὶ λόγοι*, die er erfährt, nicht mit (II, 13; VIII, 15; II, 17: *ἀποῤῥητότερος ὁ λόγος*).

919) Herod. II, 51: *Ὅστις δὲ τὰ Καβείρων ὄργια μεμύηται, τὰ Σαμοθρηΐκες ἐπιτελέουσι, παραλαβόντες παρὰ Πελασγῶν, οὗτος ὠνὴρ οἶδε τὸ λέγω. Τὴν γὰρ Σαμοθρηΐκην οἴκεον πρότερον Πελασγοὶ, ... καὶ παρὰ τούτων Σαμοθρήϊκες τὰ ὄργια παραλαμβάνουσι . . . . . Οἱ δὲ Πελασγοὶ ἱρόν τινα λόγον περὶ αὐτοῦ (Ἑρμοῦ) ἔλεξαν, τὰ ἐν τοῖσι ἐν Σαμοθρηΐκῃ μυστηρίοισι δεδήλωται*

920) Herod. II, 48; 62; 47.

921) Z. B. Lucian. de Dea Syr. c. IV, 88; XV, 97; XI, 93.

922) Z. B. Paus. II, 13; VIII, 15; II, 17.

923) *Ὀρφικὸς καὶ ἱερὸς λόγος*: Plutarch. Sympos. II, 3. p. 522.

924) Vers 5 in den Fragmenten der *διαθῆκαι* bei Justin. Cohortat. ad gent. c. XV, p. 77 ed. Grab.

925) Euseb. praep. ev. XIII, 12, p. 664: *Ὀρφεὺς ἐν ποιήμασι τῶν κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον αὐτῷ λεγομένων* etc.

926) Aristot. de anima I, 5, p. 485 B: *ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι λόγος* etc.

927) Suidas s. v. *Φάνης*: *Ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς εἰσηνέχθη ὁ Φάνης* etc.; ebenso wie Eudocia p. 413: *Ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ποιήμασι συνεισηνέχθη* etc. sagt. Clem. Alex. Strom. V, 607: *Τὰ ὅμοια τούτοις κἀν τοῖς Ὀρφικοῖς εὑρήσομεν ὧδέ πως γεγραμμένα* etc. Procul. in Parmen. IV, 227: *καὶ οὐκ ἂν θαυμασώμεθα τῶν Ὀρφικῶν ἀκούοντες ἐπῶν, ἐν οἷς φησὶν ὁ Θεολόγος* etc. Unter dem Titel *τὰ Ὀρφικὰ* wird daher das Gedicht häufig citirt.

928) Es ist bei den Späteren so gebräuchlich, den *ἱερὸς λόγος* einfach unter dem Titel „Orpheus“ zu citiren, dass es davon keiner Beispiele bedarf.

929) Clem. Alex. Protrept. c. VII, p. 63.

930) Philopon. in Aristot. de Anima I, 5 zu den Worten: *τοῦτο πέποιθεν ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι λόγος* bemerkt: *καλουμένοις εἶπεν, ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὀρφέως εἶναι τὰ ἔπη, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λέγει. αὐτοῦ μὲν γάρ εἰσι τὰ δόγματα· ταῦτα δέ φησιν Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεσι κατατεῖναι.*

931) Cic. de Nat. Deor. I, 38: Orpheum poëtam docet Aristoteles nunquam fuisse, et hoc Orphicum carmen Pythagorei ferunt cujusdam fuisse Cercopis.

932) Herod. II, 53: *Οὗτοι δὲ* (Homer und Hesiod) *εἰσὶ οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι . . . . . Οἱ δὲ πρότερον λεγόμενοι ποιηταὶ τούτων τῶν ἀνδρῶν γενέσθαι ὕστερον δοκέειν ἐγένοντο τούτων.*

933) Clem. Alex. Stromat. I, 397: *Ἴων δὲ ὁ Χῖος ἐν τοῖς Τριαγμοῖς καὶ Πυθαγόραν εἰς Ὀρφέα ἀνενεγκεῖν τινὰ ἱστορεῖ.*

934) Diog. Laert. VIII, s. 7.

935) Diog. Laert. VIII, s. 6: *Ἔνιοι μὲν οὖν Πυθαγόραν μηδὲ ἓν καταλιπεῖν σύγγραμμα φασὶ, διαπαίζοντες.*

936) Diog. Laert. VIII, s. 6—8.

937) Diog. Laert. VIII, s. 7: *Φησὶ δὲ Ἡρακλείδης ὁ τοῦ Σαραπίωνος ἐν τῇ Σωτίωνος ἐπιτομῇ, γεγραφέναι αὐτὸν καὶ περὶ τοῦ ὅλου ἐν ἔπεσι· δεύτερον, τὸν ἱερὸν λόγον, οὗ ἡ ἀρχή·*

Ὦ νέοι, ἀλλὰ σέβεσθε μεθ' ἡσυχίας τάδε πάντα.

938) Diodor. Sicul. I, 98: *Πυθαγόραν τε τὰ κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον καὶ τὰ κατὰ γεωμετρίαν θεωρήματα, καὶ τὰ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς, ἔτι δὲ τὴν εἰς πᾶν ζῶον τῆς ψυχῆς μεταβολὴν μαθεῖν παρ' Αἰγυπτίων.*

939) Stob. Floril. 41, 9, p. 238 ed. Gesn.: *Πυθαγόρου·*

Ἀείσω συνετοῖσι, θύρας δ' ἐπίθεσθε βεβήλοις.

940) Bei Justin. Cohort. p. 15 C. heisst der Vers:

Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί, θύρας δ' ἐπίθεσθε βεβήλοις.

941) Justin. Cohort. l. l. Lobeck Aglaopham. p. 438.

942) Clem. Alexandr. Protrept. c. VII, p. 63; Strom. V, 14, p. 725, 727; V, 12, p. 693. Lobeck. Aglaoph. p. 443.

943) Euseb. praep. ev. XIII, 12, p. 664. Lobeck. Aglaoph. p. 441.

944) Plutarch. Sympos. II, 3, p. 522: *Ἀείσω συνετοῖσι τὸν Ὀρφικὸν καὶ ἱερὸν λόγον, ὃς οὐκ ὄρνιθος μόνον τὸ ὠὸν ἀποφαίνει πρεσβύτερον, ἀλλὰ καὶ ἅπασαν αὐτῷ τῶν ἁπάντων πρεσβυγένειαν ἀνατίθησι.*

945) Diog. Laert. VIII, s. 7: *Φησὶ δὲ Ἡρακλείδης ὁ τοῦ Σαραπίωνος ἐν τῇ Σωτίωνος ἐπιτομῇ, γεγραφέναι αὐτὸν καὶ περὶ τοῦ ὅλου ἐν ἔπεσι, τὸν ἱερὸν λόγον* (statt *δεύτερον τὸν ἱερὸν λόγον*), *οὗ ἡ ἀρχὴ* κ. τ. λ.

946) Joh. Lyd. de mens. c. VIII, p. 25: *Ὀρφεὺς περὶ ἑξάδος ταῦτά φησι*

Ἕλαθι κύδιμ' ἀριθμὲ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν.

Dass Pythagoras die Sechszahl in diesem Verse meine, ist eine völlig grundlose und irrige Unterstellung, die sich aus den weiteren Quellen-Angaben von selbst widerlegt; denn nach diesen ist der Vers eine Anrufung an die Tetraktys.

947) S. Lobeck. Aglaoph. p. 715 u. 716.

948) Simplic. Phys. VII, p. 253: *ἀριθμὸν τὴν οὐσίαν εἶπε, τοῖς Πυθαγορείοις ἀκολουθῶν, ἀρχὰς τῶν ὄντων λέγουσι τοὺς ἀριθμούς*

Κέκλυθι κύδιμ' ἀριθμέ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν

καὶ

Ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικε.

Dieser letzte Halbvers galt als ein bekannter pythagoreischer Ausspruch (Plutarch. de Psychogon. c. 33, p. 329: *Πυθαγορικὴ ἀπόφασις*). Bei Jambl. de vit. Pythag. s. 162, p. 342, wird er mit hohler Emphase gar dem Pythagoras als ein täglicher Waidspruch in den Mund gelegt; was, wie überhaupt die gewöhnliche Erklärung desselben, auf einem völligen Missverständniss seines Sinnes beruht. Dass aber die Verse wirklich aus des Pythagoras „heiliger Sage" herrühren, lehren die sogleich folgenden weiteren Beweisstellen.

949) Die Hauptstelle findet sich bei Proclus in Tim. l. III, p. 269, und Syrian. in XII. Metaphys. p. 59, b, und enthält 5 Verse, den ersten zur Hälfte, die andern vollständig; die Anfangszeile hat Simplic. Phys. III, p. 104. b; aus Proclus in Tim. I, p. 6, Themist. paraphr. Phys. l. III, p. 32, Theolog. arithm. p. 18, und Sext. Emp. IV, 3, p. 332, lässt sich der Zwischenraum zwischen dieser Anfangszeile und der Hauptstelle mit anderthalb Versen ergänzen: dass endlich der Halbvers, der sich auch bei Theo de Mus. c. 38, p. 155 findet, ebenfalls hierhergehört und den Schluss des Ganzen bildet, beweisen Simplic. de Coel. III, p. 143, a, und die eben angeführte Stelle des Themistius (paraphr. Phys. III, p. 32); die fehlende Vershälfte ergänzt sich aus Joh. Lyd. de Mens. l. V. 7. Sämmtliche Stellen finden sich bei Lobeck (Aglaoph. p. 716—720). Auf diese Weise gestaltet sich die ganze Stelle, wie folgt:

Ἴλαθι (κέκλυθι) κύδιμ' ἀριθμέ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν
Τετρακτὺς ζαθέη, πηγὴν ῥίζωμά τ' ἔχουσα
Ἀενάου φύσεως· πρόεισι γὰρ θεῖος ἀριθμὸς
Μονάδος ἐκ κευθμῶνος ἀκηράτου, ἔστ' ἂν ἵκηται
Τετράδ' ἐπὶ ζαθέην· ἣ δὴ τέκε μητέρα πάντων
Πανδεχέα, πρέσβειραν, ὅρον περὶ πᾶσι τιθεῖσαν
Ἄτροπον, ἀκαμάτην, δεκάδα κλείουσί μιν ἀγνὴν,
Κληδοῦχον πάντων· ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικεν.

950) Proclus in Tim. III, p. 269: *Πρόεισι γὰρ ὁ θεῖος ἀριθμός, ὥς φησιν ὁ Πυθαγόρειος εἰς αὐτὸν ὕμνος, μονάδος ἐκ κευθμῶνος* etc. (bis zu *ἀγνήν*). Ibid. III, p. 155: *Ὁ Πυθαγόρειος ὕμνος ἔλεγεν, ὅτι πρόεισι μὲν μονάδος ἐκ κευθμῶνος* etc.

Ibid. V, p. 331: *Ὁ Πυθαγόρειος ὕμνος Πανδεχέα, πρέσβειραν* etc. (bis zu *ἀγνήν*).

951) Hierocl. in aur. carm. s. XX, v. 45—48, p. 125: *Πῶς δὲ τετρὰς (τετρακτὺς) ὁ Θεός; οὕτως ἐκ τοῦ εἰς Πυθαγόραν ἀναφερομένου Ἱεροῦ λόγου σαφῶς εὑρήσεις, ἐν ᾧ ἀριθμὸς ἀριθμῶν ὁ Θεὸς οὕτως ὑμνεῖται.* Dass *τετράς* hier wirklich für *τετρακτύς* gebraucht sei, erhellt daraus, dass diese Stelle den bekannten Vers *ναὶ μὰ τὸν ἡμετέρῃ ψυχῇ παραδόντα τετρακτύν* kommentirt.

952) Jamblich. de Vit. Pyth. s. 145 in fin. p. 304: a. *Τῆς Πυθαγορικῆς κατ' ἀριθμὸν Θεολογίας παράδειγμα ἐναργὲς ἔκειτό πως ἐν Ὀρφεῖ* (oder *παρὰ Ὀρφεῖ*) b. *Οὐκ ἔτι δὴ οὖν ἀμφίβολον γέγονε, τὸ τὰς ἀφορμὰς παρὰ Ὀρφέως λαβόντα Πυθαγόραν συντάξαι τὸν περὶ Θεῶν λόγον, ὃν καὶ Ἱερὸν διὰ τοῦτο ἐπέγραψεν, ὡς ἂν ἐκ τοῦ μυστικωτάτου ἀπηνθισμένον παρὰ Ὀρφεῖ τόπου·* c. *εἴτε ὄντως τοῦ ἀνδρὸς (τοῦ Πυθαγόρου), ὡς οἱ πλεῖστοι λέγουσι, σύγγραμμά ἐστιν, εἴτε Τηλαύγους, ὡς ἔνιοι τοῦ διδασκαλείου ἐλλόγιμοι καὶ ἀξιόπιστοι διαβεβαιοῦνται, ἐκ τῶν ὑπομνημάτων τῶν Δαμοῖ τῇ Θυγατρὶ (ἀδελφῇ δὲ Τηλαύγους) ἀπολειφθέντων ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Πυθαγόρου, ἅπερ μετὰ θάνατον ἱστοροῦσι δοθῆναι Βιτάλῃ τῇ Δαμοῦς Θυγατρὶ καὶ Τηλαύγει ἐν ἡλικίᾳ γενομένῳ, υἱῷ μὲν Πυθαγόρου, ἀνδρὶ δὲ τῆς Βιτάλης· κομιδῇ γὰρ νέος ὑπὸ τὸν Πυθαγόρου θάνατον ἀπολελειμμένος ἦν παρὰ Θεανοῖ τῇ μητρί.* d. *Δηλοῦται δὴ διὰ τοῦ Ἱεροῦ λόγου ἢ περὶ Θεῶν λόγου (ἐπιγράφεται γὰρ ἀμφότερα), καὶ τίς ἦν ὁ παραδεδωκὼς Πυθαγόρᾳ τὸν περὶ Θεῶν λόγον. λέγει γάρ·* „*Ὅδε περὶ Θεῶν (λόγος) Πυθαγόρα*
„*τῷ Μνησάρχω, τὸν ἐξέμαθεν* (statt *ἐξέμαθον*), *ὀργιασθεὶς ἐν*
„*Λιβήθροις τοῖς Θρακίοις, Ἀγλαοφάμω τελετὰς μεταδόντος, ὧν*
„*ἄρξε* (so ist zu emendiren statt *ὡς ἄρα*) *Ὀρφεὺς ὁ Καλλιόπας*
„*κατὰ τὸ Πάγγαιον ὄρος ὑπὸ τᾶς ματρὸς πινυσθείς. Ἔφα δὲ*
„*(ὁ Πυθαγόρας) τὰν ἀριθμῷ οὐσίαν ἀΐδιον εἶναι μὲν ἀρχὰν προ-*
„*μαθεστάταν τῷ παντὸς ὠρανῷ καὶ γᾶς καὶ τᾶς μεταξὺ φύσιος,*
„*ἔτι δὲ καὶ θείων καὶ θεῶν καὶ δαιμόνων διαμονᾶς ῥίζαν.*" e. *Ἐκ δὴ τούτων φανερὸν γέγονεν, ὅτι τῷ ἀριθμῷ ὡρισμένην οὐσίαν τῶν θεῶν παρὰ τῶν Ὀρφικῶν παρέλαβεν.* Die Emendation *ὧν ἄρξε* statt des bisherigen *ὡς ἄρα* befreit die Stelle von dem Unsinn, dass die Zahlensymbolik von Orpheus und seiner Mutter selbst abgeleitet wird, und stellt dafür die einfache Bemerkung wieder her, dass der

thrakische Weihedienst von Orpheus nach Anweisung seiner Mutter gestiftet worden sei. Auf diese Weise lösen sich die schon früher (Note 532) berührten Schwierigkeiten dieser Stelle, welche sie nach der gewöhnlichen Lesart bietet, zur völligen Genüge, und die in Note 426 angeführten Stellen des Proklus sind dann in Uebereinstimmung. *Ἔφα* bezieht sich dann nicht auf den Orpheus, sondern auf den Pythagoras selbst, dessen obenbesprochene Darstellung der „Zahlen-Theologie" in seiner heiligen Sage hier dem Inhalt nach genau und fast wörtlich citirt wird. So bekommt die ganze Stelle Sinn und Verständniss, deren sie bisher entbehrte; abgesehen davon, dass auch die bisherige Konstruktionsweise (*ὡς ἄρα Ὀρφεὺς ἔφα*, mit darauffolgendem Acc. cum Infin.: *τὰν ἀριθμῷ οὐσίαν ἀίδιον εἶναι* etc., anstatt eines von *ὡς* geforderten Nachsatzes mit nothwendig direkter Rede: *ἁ ἀριθμῷ οὐσία ἀίδιός ἐστι* etc.) — grammatisch fehlerhaft und schief war.

953) Wie Jamblich in der eben citirten Stelle (952, b. u. d.) zweimal angibt.

954) Gesammelt bei Lobeck Aglaoph. p. 724 und 725. Aus diesen Stellen selbst ergibt sich aber, dass sie den in Prosa geschriebenen *ἱερὸς λόγος* des Telauges, — und nicht den poetischen in Versen abgefassten orphischen *ἱερὸς λόγος*, also das eigentliche Erzeugniss des Pythagoras, meinen, obgleich sie den Pythagoras beständig namhaft machen; denn wir haben ja aus der eben angeführten Stelle des Jamblich gesehen, dass man auch den Telaugischen *ἱερὸς λόγος* gewöhnlich dem Pythagoras zuschrieb. Denn wenn es z. B. bei Procl. Comm. in I Euclid. Elem. p. 7 heisst: *Πολλὰ καὶ θαυμαστὰ δόγματα περὶ τῶν θεῶν διὰ τῶν μαθηματικῶν εἰδῶν ἡμᾶς ἀναδιδάσκει καὶ ἡ τῶν Πυθαγορείων φιλοσοφία, τοιοῦτος γὰρ ὁ ἱερὸς σύμπας λόγος*, so beweist eine einfache Vergleichung mit den erhaltenen Bruchstücken des pythagoreisch-orphischen *ἱερὸς λόγος*, dass dieser letztere einen ganz himmelweit verschiedenen Inhalt hat, und dass es geradezu unmöglich ist, von ihm zu sagen: „die ganze heilige Sage bestehe aus zahlensymbolischen oder zahlentheologischen Sätzen (*δόγματα περὶ θεῶν διὰ τῶν μαθηματικῶν εἰδῶν*). Denn die oben (Note 949) angeführte Stelle von 8 Versen ist die einzig nachweisbare zahlensymbolische in dem ganzen ausgedehnten, 24 Gesänge enthaltenden Gedichte, das durchgängig, von Anfang bis zu Ende, rein dogmatisch-religiöser und moralischer, aber durchaus nicht mathematischer

oder zahlensymbolischer Natur ist. Ganz dasselbe gilt von der Stelle des Syrian in Met. XII, 83, b.: Si quis vero sacrum ipsum Pythagorae sermonem consequi posset, omnes ibi inveniet ordines et unitatum et numerorum ad unguem laudatos. Oder Syrian in Met. XIII, p. 121 a.: Pythagoras multa divina de septenario dicens ostendit, quo pacto natura per septem annos aut menses aut dies plurimas hujusmodi rerum perficit, ... de omnibus numeris, qui sunt ab unitate usque ad denarium, docens theologice simul et naturaliter versatur. Diese letzte Stelle ist für Geist und Richtung dieses *ἱερὸς λόγος* charakteristisch, und dient zum Beweis für das im Text Gesagte. Wenn aber alle diese Einzelheiten und charakteristischen Züge nicht auf den orphisch-pythagoreischen *ἱερὸς λόγος* passen, so können sie sich nur auf den *ἱερὸς λόγος* des Telauges beziehen, der als ein prosaisches Werk sich in solchen weit ausgesponnenen Erörterungen ergehen konnte. Zu diesem telaugischen *ἱερὸς λόγος* passt denn auch die Nachricht des Nicomachus: Theolog. c. IV, 19, p. 17: *Ἐν τῷ δηλουμένῳ περὶ θεῶν συγγράμματι ὁ Πυθαγόρας οὕτως διορίζεται· τέσσαρες μὲν σοφίας ἐπιβάθραι, ἀριθμητική, μουσική, γεωμετρική, σφαιρική.* Diese Notiz, die übrigens für den Zustand der mathematischen Studien in der ältesten pythagoreischen Schule kostbar ist, charakterisirt die angegebene mathematische Richtung des Werkes.

955) S. Note 952, c.

956) S. Note 952, d. Vgl. Note 730.

957) Wie dies in den angeführten Stellen des Jamblich, Syrian, Proklus wirklich geschieht. Offenbar war die Kunde, dass Pythagoras einen *ἱερὸς λόγος* geschrieben habe, Veranlassung, ihm den telaugischen beizulegen, weil man den eigentlichen pythagoreischen dem Orpheus zutheilte.

958) S. Note 952, d.

959) S. Note 952, a. und e.

960) Suidas s. v. *Ὀρφεύς*: *Ὀρφεὺς ἔγραψε Ἱερούς λόγους ἐν ῥαψῳδίαις κδ'· λέγονται δ' εἶναι Θεογνήτου τοῦ Θεσσαλοῦ, οἱ δὲ Κέρκωπος τοῦ Πυθαγορείου.*

961) Philostrat. Vit. Apoll. V, 21, p. 159 erzählt, Apollonius sei während seines Aufenthaltes in Athen einmal aus einem Theater des Piräus indignirt herausgegangen, *ἐπειδὴ ἤκουσεν ὅτι αὐλοῦ*

ὑποσημήναντος λυγισμοὺς ὀρχοῦνται καὶ μεταξὺ τῆς Ὀρφέως ἐποποιΐας τε καὶ θεολογίας τὰ μὲν ὡς Ὧραι τὰ δὲ ὡς Βάκχαι πράττουσι.

962) Marin. Vit. Procl. c. 28, p. 21: καὶ ἐγένετο εἰς Ὀρφέα αὐτῷ σχόλια καὶ ὑπομνήματα στίχων οὐκ ὀλίγων, εἰ καὶ μὴ εἰς πᾶσαν τὴν θεομυθίαν ἢ πάσας τὰς ῥαψῳδίας ἐξεγένετο αὐτῷ τοῦτο ποιῆσαι.

963) Eudoc. Viol. p. 318: Ὀρφεὺς ἔγραψε ποιήματα, ἅτινα ὡς θεολογίας ἔχουσιν Ἕλληνες, ἐν δὲ τούτοις διὰ μυθικῶν συμβόλων λέγει τὰς τῶν θεῶν τάξεις τε καὶ σειρὰς καὶ τίνα τίνων ἔργα καὶ ποῖα τίνων τελέσματα καὶ τίνες τίνων δημιουργοί.

964) Wie z. B. in Note 961. So sagt Hermias in Phaedr. p. 137: Τέτρας ὁ Φάνης, ὡς Ὀρφεύς φησι

Τέτρασιν ὀφθαλμοῖσιν ὁρώμενος ἔνθα καὶ ἔνθα,

und fährt dann fort: πρώτῳ τῷ Φάνητι ἡ θεολογία παρέχει ἵππους . . . . . αὐτῷ δε τούτῳ πρώτῳ καὶ πτέρυγας δίδωσι

Χρυσείαις πτερύγεσσι φορεύμενος ἔνθα καὶ ἔνθα,

so dass eine und dieselbe Schrift, das sogenannte orphische Gedicht, bald als „Orpheus", bald als „die Theologie" citirt wird. Vgl. Lobeck Aglaoph. p. 466 u. 467.

965) Z. B. Procl. in Alcib. p. 66: Περὶ τοῦ νοητοῦ λέγων ὁ Θεολόγος φησὶν

Ἄβρὸς Ἔρως καὶ Μῆτις ἀτάσθαλος.

Und Damasc. quaest. p. 187 ἔοικε καὶ ὁ Ὀρφεὺς τὸν Κρόνον εἰδὼς νοῦν . . . . . , καὶ τὴν Νύκτα . . . . . αὐτὸν μάλιστα τὸν Κρόνον πεποίηκε τρέφουσαν· λέγει οὖν ὁ Θεολόγος

Ἐκ πάντων δὲ Κρόνον Νὺξ ἔτρεφεν ἠδ' ἀτίταλλεν

wo also der Verfasser einer und derselben Schrift bald als „Orpheus", bald als „der Theologe" citirt wird. Die Bezeichnung des Orpheus, d. h. des orphischen Gedichtes, unter dem Namen „der Theologe" ist so häufig, dass sie nicht noch mehr belegt zu werden braucht.

966) Wie die oben (Note 962) citirte Stelle aus der Lebensbeschreibung des Proklus von Marinus berichtet (Marin. Vit. Procl. c. 28, p. 21). Derselbe Marinus lernte das Orphische Gedicht „die Theologien" (θεολογίαι) auswendig: Vit. Procl. c. 26.

967) Claudian. de Nupt. Honor. et Mar. v. 232 sqq.:

Latios nec volvere libros
Desinit aut Grajos, ipsa genitrice magistra,
Maeonius quaecunque senex aut Thracius Orpheus
Aut Mitylenaeo modulatur carmine Sappho.

Dass es aber dem Orpheus auch nicht an freigeisterischen Tadlern fehlte, lehrt derselbe Claudian, epigr. 24, v. 11:

Orpheos alii libros impune lacessunt,
Nec tua securum te, Maro, fama vehit,

indem er sich damit über Angriffe auf seine eigenen Verse tröstet.

968) Philostr. Vit. Apollon. l. V, c. 21, p. 159. Vgl. Note 961.

969) Damasc. quaest. p. 380: Ἐν ταῖς φερομέναις ταύταις ῥαψῳδίαις Ὀρφικαῖς θεολογία δή τίς ἐστιν, ἣν καὶ οἱ φιλόσοφοι διερμηνεύουσιν. Es ist dies kein Wunder, da die neuplatonische Philosophie überhaupt einen theologischen Charakter im strengsten Sinne hat; stützt sie sich doch geradezu auf göttliche Offenbarung, so sagt z. B. Proclus (in Crat. p. 64) in Bezug auf die Urgottheit: αἱ δὲ θεοπαράδοτοι φῆμαι τὴν θεότητα ταύτην τῷ Ἅπαξ ἐπέκεινα (Eines ist das Jenseits, die einheitliche, überweltliche Gottheit) χαρακτηρίζουσιν.

970) Damasc. gibt geradezu in der eben citirten Stelle der quaest. de prim. princ. p. 380 eine Probe von der Art und Weise, wie er und seine Schule ihre ersten Principien, die neuplatonischen, von Zoroaster entlehnten 3 Urwesen: die Urgottheit und die beiden entgegengesetzten Urwesen, in die orphische Urgottheits- und Weltschöpfungs-Lehre hineininterpretiren, wobei es denn nicht ohne die grössten Gewaltsamkeiten und allegorisirenden Interpretationskünste abgeht, wie dies schon im ersten Theile dieses Werks Note 82, p. 37 sq. nachgewiesen wurde. „Dies", fährt er dann fort, „ist nun die gewöhnliche orphische Theologie" (τοιαύτη μὲν ἡ συνήθης Ὀρφικὴ θεολογία). „Die nach Hieronymus und Hellanikus aber benannte verhält sich so" (ἡ δὲ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον . . . . . οὕτως ἔχει κ. τ. λ.) — und nun setzt er die abweichende Auffassung dieser Schriftsteller auseinander, die, wie im ersten Theil Note 82 auch schon nachgewiesen wurde, nur darin besteht, dass man aus der pythagoreischen Vierfaltigkeit beliebig eines oder das andere der vier Urwesen wegliess, um die übrigen den neuplatonischen drei Urwesen anzupassen. Gleich

darauf p. 382 gibt er dann auch noch eine dritte verschiedene Auffassungsweise, die des Peripatetikers Eudemos an, die noch willkührlicher ist, weil sie die ganze Urgottheitslehre auslässt, und erst mit der Nacht beginnt: *ἡ δὲ παρὰ τῷ Περιπατητικῷ Εὐδήμῳ ἀναγεγραμμένη ὡς τοῦ Ὀρφέως οὖσα θεολογία πᾶν τὸ νοητὸν ἐσιώπησεν, ὡς παντάπασιν ἄρρητον, ἀπὸ δὲ τῆς Νυκτὸς ἐποιήσατο τὴν ἀρχὴν κ. τ. λ.*

971) Gerade die eben angeführten Stellen des Damascius, so wie überhaupt dies ganze Werk, geben hiervon sprechende Beweise. Aber auch bei den übrigen Neuplatonikern findet sich diese Art der Exegese ganz vorwiegend.

972) Joh. Malela, IV, p. 31: *Ὀρφεὺς ἐξέθετο θεογονίαν καὶ κόσμου κτίσιν καὶ ἀνθρώπου πλαστουργίαν.*

973) Suidas s. v. *Ὀρφεύς* nennt unter des Orpheus Schriften eine *εἰς ᾅδου κατάβασιν*, welche von Andern Herodicus dem Perinthier zugeschrieben werde; dagegen sagt Clem. Alex. Strom. I, p. 397: *Ἐπιγένης δὲ ἐν τοῖς περὶ τῆς εἰς Ὀρφέα ποιήσεως Κέρκωπος εἶναι τοῦ Πυθαγορείου τὴν εἰς ᾅδου κατάβασιν καὶ τὸν Ἱερὸν λόγον.* Beide machen also die *κατάβασις* als eine orphische Schrift namhaft, die der letztere somit dem Kerkops, einem Angehörigen der älteren pythagoreischen Schule, beilegt. Da nun aber Diog. Laert. VIII, 21 den Pythagoras selbst in die Unterwelt herabsteigen und dort die Bestrafung Homers und Hesiods mit ansehen lässt, — was sich offenbar nur auf eine vom Pythagoras herrührende Schrift beziehen kann, — so ist klar, dass die *κατάβασις εἰς ᾅδου* von Andern dem Pythagoras selbst muss beigelegt worden seyn. Dafür spricht dann auch die Erzählung bei Diog. Laert. VIII, 41, weil sich die Entstehung des abgeschmackten Mährchens nur so erklären lässt. Auch die dem Pythagoras selbst beigelegten Erzählungen von seinen verschiedenen Palingenesien (Diog. Laert. VIII, 4 aus Heraclides Ponticus, Jamblich. de Vit. Pyth. s. 63, Porphyr. V. P. s. 26, 27 u. 45) und von seiner Verzückung, in welcher er die Harmonie der Sphären gehört (Porphyr. s. 30; Jambl. s. 65; Schol. Ambros. bei Lobeck. Aglaoph. p. 943), lassen sich vernünftiger Weise nur aus der poetischen Einkleidung eines Gedichtes erklären, und gehören dann am wahrscheinlichsten in diese *κατάβασις*.

974) Etymolog. magn. s. v. *Γίγας*: *Γίγας παρὰ τὸ ἐκ τῆς γῆς ἰέναι, οἷον*

Οὓς καλέουσι Γίγαντας ἐπώνυμον ἐν μακάρεσσιν,
Οὕνεκα γῆς ἐγένοντο καὶ αἵματος Οὐρανίοιο.

οὕτως Ὀρφεὺς ἐν τῷ ὀγδόῳ τοῦ Ἱεροῦ λόγου.

975) Lobeck. Aglaopham. p. 457: In his laciniis nihil est, quod Christianam aut Judaicam sutrinam redoleat, sed contra versus sollerter elaborati, verba decora. cf. Aglaopham. p. 611.

976) Joh. Malela IV, p. 31: *Ὀρφεὺς ἐξέθετο θεογονίαν καὶ κόσμου κτίσιν καὶ ἀνθρώπου πλαστουργίαν, εἰρηκὼς ἐν τῇ ἀρχῇ τοῦ συντάγματος αὐτοῦ, ὅτι ἐκ τῆς ἰδίας ἐνθυμήσεως οὐκ ἐξέθετό τί ποτε περὶ θεοῦ ἢ τῆς κοσμικῆς κτίσεως, ἀλλ' εἶπεν, ὅτι ᾐτησάμην δι' εὐχῆς μαθεῖν παρὰ τοῦ Φοίβου Τιτᾶνος Ἡλίου τὴν τοῦ κόσμου κτίσιν καὶ τίς ἐποίησεν αὐτήν. Ἐμφέρεται γὰρ ἐν τῇ αὐτοῦ ἐκθέσει διὰ ποιητικῶν στίχων οὕτως*

Ὦ ἄναξ Λητοῦς υἱ', ἑκατηβόλε, Φοῖβε κραταιέ,
Παυδερκὲς, θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνύσσων
Ἠέλιε, χρυσέαισιν ἀειρόμενε πτερύγεσσι,
Θεῷ δεκτὴν (statt δωδεκάτην) *δὴ τήνδε παραὶ σέο ἔκλυον ὀμφήν*
Σεῦ φαμένου, σὲ δέ γ'αὐτὸν, ἑκηβόλε, μάρτυρα θείην.

Lobeck. p. 468. *Θεῷ δεκτήν* ist eine vom Sinne durchaus geforderte Emendation statt des ganz sinnlosen *δωδεκάτην*, welches der Text bietet, und auch Lobeck stehen gelassen hat; *τήνδε θεῷ δεκτὴν ὀμφὴν ἔκλυον παρὰ σοῦ*, „diese von Gott erhaltene Verkündigung hörte ich von Dir" gewährt einen vernünftigen Sinn, was dagegen *τήνδε δωδεκάτην ὀμφήν κ. τ. λ.*: „diese zwölfte Verkündigung" etc. bedeuten solle, lässt sich nicht einsehen, da die Stelle „im Anfange der Schrift" (*ἐν τῇ ἀρχῇ τοῦ συντάγματος*) stand, *δωδεκάτη ὀμφή* also nicht einmal auf einen „zwölften Gesang" gedeutet werden kann.

977) Siehe den ersten Theil dieses Werkes p. 136 und Note 95 bis 97.

978) Ebendaselbst p. 146, Note 146; und p. 147, Note 153.

979) Simplic. in Aristot. de Coel. III, 1, p. 138, b: *πρώτους φυσιολόγους τοὺς περὶ Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον εὔλογον λέγει, οἵτινες πάντα πλὴν τοῦ πρώτου γενέσθαι φασί.* Dies wird durch den 8ten Vers der Diatheken (bei Justin. Cohort. ad gent. p. 15 C.), also durch den *ἱερὸς λόγος* selbst bestätigt, denn da heisst es von Gott: *Εἷς ἐστ' αὐτογενής.*

980) Stob. Eclog. phys. I, c. 3, p. 40 ed. Heeren, v. 7: *Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς αὐτὸς ἁπάντων ἀρχιγένεθλος;* aus der Kataposis.

981) Justin. cohort. ad gent. p. 15 C. v. 8: *Εἷς ἐστ' αὐτογενής, ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται,* aus den Diatheken.

982) Hierocl. comment. in carm. aur. Pythag. v. 47: *τετρακτὺς πηγὴ ἀενάου φύσεως;* aus den Diatheken.

983) Stob. Ecl. phys. I, c. 3, p. 40, v. 8—10:

Ἓν κρατος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἁπάντων
Ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται,
Πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ, νύξ τε καὶ ἦμαρ.

und v. 12: *Πάντα γὰρ ἐν μεγάλῳ Ζηνὸς τάδε σώματι κεῖται.* Die darauffolgenden Verse 13—32 sind dann die weitere Ausführung des Gedankens, dass die Weltkugel der Leib der Gottheit und die Gottheit die Seele des Weltalls sei, oder wie Euseb. praep. ev. III, c. 9, p. 100 bei Anführung derselben Verse sagt: *Τὸν Δία τὸν νοῦν τοῦ κόσμου ὑπολαμβάνων.*

984) Simplic. in VII phys. p. 253: aus dem früher schon besprochenen und Note 949 zusammengestellten locus classicus über die Zahlensymbolik: *ἀριθμῷ* (der Urzahl, der Tetraktys, der Urgottheit) *δέ τε πάντ' ἐπέοικεν* (die Zehnzahl, die Weltkugel nämlich: der Urzahl gleicht sie in Allem; denn das ist der Sinn dieses viel citirten und missverstandenen Verses).

985) S. den ersten Theil Seite 82, p. 37 sqq.

986) Hierocl. comm. in carm. aur. Pythag. v. 46—48:

Ταῦτά σε τῆς θείης ἀρετῆς εἰς ἴχνια θήσει,
Ναὶ μὰ τὸν ἡμετέρῃ ψυχῇ παραδόντα τετρακτύν,
Πηγὴν ἀενάου φύσεως.

987) S. den ersten Theil Note 82, p. 37 sqq.

988) Die beiden erstgenannten sind *ὁ αἰθήρ* und *ὁ χρόνος;* die Urmaterie heisst *τὸ ὕδωρ* und *ἡ ὑλύς*, der unendliche Raum: *τὸ χάος, πελώριον χάσμα,* oder als Urdunkel *ἡ Νύξ*, und als Schicksalsgottheit: *ἡ Ἀνάγκη, ἡ Δίκη,* aber auch *ὁ Νόμος.* Vgl. die Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre im ersten Theil p. 132 sq.

988 b.) Eclog. phys. I, 3, p. 40:

Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄφθιτος ἔπλετο νύμφη,

aus einer Stelle der Kataposis in der heiligen Sage. Vgl. Lactant. IV, 8, 4: Nisi forte existimabimus Deum, sicut Orpheus putavit, et marem esse et feminam, quod aliter generare nequiverit, nisi haberet vim sexus utriusque.

989) Stob. Eclog. phys. I, c. 3, p. 40, v. 8:

Ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο· μέγας ἀρχὸς ἁπάντων

und in den Diatheken bei Justin. cohort. p. 15, C. v. 8:

Εἷς ἐστ' αὐτογενὴς, Ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται.

990) Ibidem v. 8—10, u. v. 14—18:

Ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται
Ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περιγίγνεται, οὐδέ τις αὐτὸν
Εἰσοράᾳ θνητῶν.
Περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται.
Πᾶσιν γὰρ θνητοῖς θνηταὶ κόραι εἰσὶν ἐν ὄσσοις,
Ἀσθενέες δ' ἰδέειν Δία τὸν πάντων μεδέοντα.
Οὗτος γὰρ χάλκειον ἐς οὐρανὸν ἐστήρικται
Χρυσέῳ εἰνὶ θρόνῳ· γαίης δ' ἐπὶ ποσσὶ βέβηκε.

Περιγίγνεσθαι, als Frucht oder Ergebniss aus Etwas hervorgehen, hervortreten, sich ergeben; *ἀγαθὰ ἐκ φιλοσοφίας περιγιγνόμενα*, Vortheile, die aus der Philosophie hervorgehen; *περιεγένετο ὥστε καλῶς ἔχειν*, es kam Alles so zum Vorschein, dass es gut war. Also auch hier: *Ἐν αὐτοῖς* (in dem Geschaffenen, dem Weltall) *περιγίγνεται* (tritt hervor, kommt zum Vorschein) *αὐτός* (Er, d. h. Gott): In dem Geschaffenen tritt Gott hervor, kommt er zum Vorschein, zeigt er sich wirkend; daraus geht sein Daseyn hervor, daraus wird er erkannt. Wegen dieser ihrer Verborgenheit heisst daher die orphische Urgottheit bei den Neuplatonikern *κρύφιος διάκοσμος;* z. B. Procl. in Cratyl. p. 79: *ὁ Ὀρφεὺς περὶ τοῦ κρυφίου διακόσμου τῶν θεῶν οὕτως ἔφη· ἀπειρέσιον κατὰ κύκλον ἀρύτως ἐφορεῖτο.* Derselbe in Tim. III, p. 160 lässt daher das Welt-Ei *ἐν κρυφίῳ διακόσμῳ*, d. h. in der Urgottheit entstehen.

991) Vergl. die oben Note 980 citirte Stelle der Kataposis: *Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς αὐτὸς ἁπάντων ἀρχιγένεθλος.*

992) S. Lobeck Aglaopham. I, p. 519 sqq.

993) Proclus in Crat. p. 64: *Ὀρφεὺς τὴν πρώτην πάντων αἰτίαν χρόνον καλεῖ, ὁμωνύμως σχεδὸν τῷ Κρόνῳ.* Idem in Tim. I, 86: *Οἱ θεολόγοι Κρόνον* (χρόνον) *τὸ πρῶτον ἐπωνό-*

μασαν, ὡς δέοντος, οὗπερ γένεσίς ἐστιν, ἐκεῖ προηγεῖσθαι τὸν χρόνον. Ebenso in Theol. I, 28, 68: Τοῖς Ὀρφικοῖς τὸ πρώτιστον αἴτιον χρόνος προεῖρηται. Eben so Damasc. de prim. princ. I, 198: Τί δὲ ὁ θεῖος Ὀρφεύς; οὐ πολλοὺς θεοὺς ὑφίστησιν ἀπὸ τοῦ Χρόνου μέχρι τοῦ πρωτογόνου Φάνητος.

994) Proclus in Tim. I, 54: Μετὰ τὴν μίαν αἰτίαν ἡ δυὰς τῶν ἀρχῶν ἀνεφάνη καὶ ἐν ταύταις ἡ μονὰς κρείττων τῆς δυάδος, ἢ εἰ βούλει Ὀρφικῶς λέγειν ὁ αἰθὴρ τοῦ χάους.

995) Procl. in Tim. III, 269: πρόεισι γὰρ θεῖος ἀριθμός, ὥς φησιν ὁ Πυθαγόρειος εἰς αὐτὸν ὕμνος, μονάδος ἐκ κευθμῶνος ἀκηράτου.

996) Diog. Laert. VIII, s. 24: Φησὶ δὲ καὶ ὁ Ἀλέξανδρος ἐν ταῖς τῶν φιλοσόφων διαδοχαῖς, καὶ ταῦτα εὑρηκέναι ἐν Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν· Ἀρχὴν μὲν τῶν ἁπάντων μονάδα· ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα, ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστῆναι.

997) Procl. in Tim. l. l.: Πρόεισι γὰρ θεῖος ἀριθμὸς
Μονάδος ἐκ κευθμῶνος ἀκηράτου, ἔστ' ἂν ἵκηται
Τετράδ' ἐπὶ ζαθέην· ἣ δὴ τέκε μητέρα πάντων
Πανδεχέα, πρέσβειραν, ... δεκάδα κλείουσί μιν ἁγνήν.

998) Stob. Eclog. phys. I, 3, p. 40, v. 19:
Νοῦς δέ γε ἀψευδὴς, βασιλήϊος, ἄφθιτος αἰθήρ.

999) Theologum. arithmet. p. 4, s. 6 med: Καὶ ὅτι τὸν θεόν φησιν ὁ Νικόμαχος τῇ μονάδι ἐφαρμόζειν; und p. 5, s. 7: Λέγουσιν οὖν ταύτην οὐ μόνον θεὸν, ἀλλὰ καὶ νοῦν.

1000) Nach Simplic. in l. IV, Ausc. p. 123 und Syrian. in Metaph. l. II, p. 33, a. hiess der orphische Vers:
Αἰθὴρ καὶ μέγα χάσμα πελώριον ἔνθα καὶ ἔνθα.
Vgl. Lobeck. Aglaoph. p. 472 und 473.

1001) Stob. Eclog. phys. I, 3, p. 40, v. 19 sqq.
Νοῦς δέ γε ἀψευδὴς, βασιλήϊος, ἄφθιτος αἰθὴρ,
Ὥι δὴ πάντα κλύει καὶ φράζεται· οὐδέ τίς ἐστιν
Αὐδὴ οὔτ' ἐνοπὴ, οὔτ' αὖ κτύπος, οὐδὲ μὲν ὅσσα,
Ἣ λήθει Διὸς οὖας.

1002) Bei Clem. Strom. V, 14, p. 724: v. 4 sqq. aus den Diatheken.

Ὥι μοῖραι πείθονται, ἀμείλικτοί περ ἐοῦσαι,
Ἄφθιτε, μητροπάτωρ, οὐ θυμῷ πάντα δονεῖται,
Ὅς κινεῖς ἀνέμους, νεφέλαισι δὲ πάντα καλύπτεις
Πρηστῆρσιν σχίζων πλατὺν αἰθέρα· σὴ μὲν ἐν ἄστροις
Τάξις ἀναλλάκτοισιν ἐφημοσύναισι τρέχουσα,
Σὸν μὲν ἔαρ λάμπει νέον ἄνθεσι πορφυρέοισι,
Σὸς χειμὼν ψυχραῖσιν ἐπερχόμενος νεφέλαισι,
Σός ποτε βακχευτὴς Βρόμιος διέρειμεν ὀπώρας.

1003) Proclus in Tim. II, p. 96
Πῶς δέ μοι ἕν τι τὰ πάντ' ἔσται καὶ χωρὶς ἕκαστον
fragt Zeus das Urdunkel, die unendliche Ausdehnung, die Schicksalsgottheit; und diese antwortet ihm hierauf:
Αἰθέρι πάντα πέριξ ἀφάτῳ λάβε, τῷ δ' ἐνὶ μέσσῳ
Οὐρανόν· ἐν δέ τε γαῖαν ἀπείριτον, ἐν δὲ θάλασσαν,
Ἐν δὲ τὰ τείρεα πάντα τά τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται.
Αὐτὸρ ἐπὴν δεσμὸν κρατερὸν ἐπὶ πᾶσι τανύσσῃς
Σειρὴν χρυσείην ἐξ αἰθέρος ἀρτήσαντα . . . . .
Wir werden auf diese höchst merkwürdige Stelle, welche das Grundproblem der pantheistischen Weltansicht mit grösster Schärfe ausspricht, später noch genauer zurückkommen.

1004) Clem. Alex. Strom. V, 14, p. 724:
Ἐλθὲ μέγιστε θεῶν πάντων . . . . .
Φρικτὸς, ἀήττητος, μέγας, ἄφθιτος, ὃν στέφει αἰθήρ.

1005) Theologum. arithm. p. 7 med.: Ἔτι τὴν ὕλην τῇ δυάδι προσαρμόττουσιν οἱ Πυθαγορικοί· καὶ ἐκείνη ἀόριστος καθ' αὑτὴν καὶ ἀσχημάτιστος.

1006) S. den ersten Theil Note 82 u. 88: Damasc. de prim. princ. p. 385: Οἱ δὲ αἰγύπτιοι καθ' ἡμᾶς φιλόσοφοι γεγονότες ἐξήνεγκαν αὐτῶν (τῶν Αἰγυπτίων) τὴν ἀλήθειαν κεκρυμμένην, εὑρόντες ἐν αἰγυπτίοις δή τισι λόγοις, ὡς εἴη κατ' αὐτοὺς ἡ μὲν μία τῶν ὅλων ἀρχὴ σκότος ἄγνωστον (Amun) τὰς δὲ δύο ἀρχὰς ὕδωρ καὶ ψάμμον. Das Schiefe, sowohl in der Berichterstattung selbst, als in der Ausdrucksweise, erklärt sich aus der zoroastrisch-neuplatonischen Lehre, welche die Neuplatoniker durchaus überall wieder finden wollen.

1007) Damasc. de prim. princ. p. 381: Ἡ δὲ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον (Ὀρφικὴ θεολογία) οὕτως ἔχει· Ὕδωρ ἦν, φησὶν, ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕλη, ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ, δύο ταύτας

ἀρχὰς ὑποτιθέμενος πρῶτον, ὕδωρ καὶ γῆν, ταύτην (τὴν γῆν) μὲν ὡς φύσει σκεδαστὴν, ἐκεῖνο (τὸ ὕδωρ) δὲ ὡς ταύτης κολλητικόν τε καὶ συνεκτικόν· τὴν δὲ μίαν πρὸ τῶν δυοῖν ἄρρητον ἀφίησι. Auch hier lassen wir die aus dem neuplatonischen System hergenommenen willkührlichen Interpretationen des Damascius bei Seite und halten uns an den Kern, dass nach Orpheus die Urmaterie aus Wasser und Erde, d. h. aus einem mit Erdtheilchen vermischten Wasser bestand; denn es ist offenbar, dass hier γῆ dasselbe bezeichnet, wie in der vorhergehenden Stelle ψάμμος. Dies wird denn auch bestätigt durch eine Angabe des Athenagoras (XVIII, p. 18, ed. Gall.: Ἦν ὕδωρ ἀρχὴ κατ' αὐτὸν (τὸν Ὀρφέα) τοῖς ὅλοις, ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος ἰλὺς κατέστη. Trotz des scheinbar verschiedenen Wortlautes liegt doch beiden Angaben dieselbe Vorstellungsweise von der Urmaterie zu Grunde. In beiden ist die Urmaterie Wasser, und zwar ein trübes, mit Erdtheilchen schon vermischtes Wasser, denn bei beiden scheidet sich aus diesem Urwasser die Erde aus (oben γῆ, hier ἰλύς, was doch offenbar identisch ist). Dass aber die Urmaterie als dunstartig gedacht wurde, erhellt aus Proclus in Parm. l. VII, p. 168, wo es heisst, die vereinigten Urwesen hätten in der Urgottheit ein ungesondertes Ganze gebildet: ἀδιακρίτων πάντων κατὰ σκοτόεσσαν ὁμίχλην, ὥς φησιν ὁ Θεολόγος, was nur dann denkbar ist, wenn auch die Urmaterie ebenfalls dunstartig gedacht wird.

1008) Theolog. arithm. p. 7 med.: Ἔτι τὴν ὕλην τῇ δυάδι προσαρμόττουσιν οἱ Πυθαγορικοί. καὶ ἐκείνη ἀόριστος καθ' αὑτὴν καὶ ἀσχημάτιστος. p. 11 med.: ὕλην ἀόριστον δυάδα . . . . καλοῦσι, διὰ τὸ μορφῆς καὶ εἴδους καὶ ὁρισμοῦ τινὸς ἐστερῆσθαι, ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ, οἷόν τε διορισθῆναι τε καὶ ὁρισθῆναι ὑπὸ λόγου καὶ τέχνης. Ἔτι δὲ ἡ δυὰς φαίνεται ἀσχημάτιστος· p. 8 init.: ἀπολείπεται γὰρ σχήματος ἄμοιρος . . . . ἡ δυάς, ὑπάρχουσα ἀντίξους τε καὶ ἐναντιωτάτη . . . . τῇ μονάδι, ὡς ὕλη θεῷ καὶ σῶμα ἀσωμάτῳ, ... ἀντιδιαστελλομένη παραπλησίως τῇ τοῦ θεοῦ φύσει κατὰ τὸ αὐτὴν μὲν τῆς μεταπτώσεως καὶ μεταβολῆς ἐμποιητικὴν τοῖς οὖσι νομίζεσθαι, τὸν δὲ θεὸν ταυτότητος καὶ ἀμεταπτώτου διαμονῆς. . . . . p. 13 infr.: Δύναται δὲ καὶ ἀπείρου παρεκτικὴ λέγεσθαι, ὅτι . . . . . ἐπ' ἄπειρον . . . . . καὶ διαιρεῖται καὶ αὔξεται. Man sieht, dass diese sämmtlichen der Dyas beigelegten Prädikate nur Eigenschaften der Urmaterie an sich, im Gegensatze zur

Gottheit oder genauer: im Gegensatze zum göttlichen Geiste sind, und als solche richtig und wahr und völlig mit der Denkweise der alten Philosophie in Uebereinstimmung; dass sie aber zur Dyas als Zahl passen, wie die Faust auf's Auge. Nichts desto weniger gibt der spätere kopflose Epitomator, dem diese Bruchstücke eines älteren Ideenkreises entnommen sind, dieselben mitten unter Auseinandersetzungen eigentlicher Zahlen-Eigenschaften, und sucht sie demgemäss auch nach Kräften als Eigenschaften der Zahl Zwei darzustellen, was begreiflicher Weise zu völligem Unsinn führt. Für ihn sind dies Brocken einer unverdauten Gelehrsamkeit, deren Verständniss ihm gänzlich mangelt. Um so wichtiger ist es daher, dass er diese Lehre von der Dyas d. h. von der Urmaterie, den Pythagorikern, d. h. der alten und engeren pythagoreischen Schule beilegt, bei der wir die Existenz einer solchen auf die Gottheits- und Weltentstehungs-Lehre bezüglichen Zahlensymbolik nachgewiesen haben; denn der bei den späteren Auszüglern des Alterthums und bei den modernen Gelehrten aufgehäufte Unsinn über die pythagoreische Zahlenlehre hat gerade in der Verwechslung der von Pythagoras gepflegten rein mathematischen Zahlen-Theorie mit der von ihm ebenfalls herrührenden theologischen Zahlen-Symbolik ihren Grund, die von den Späteren mit einander vermengt wurden, weil sie von der einen wie von der andern gleichmässig Nichts verstanden. Die Urmaterie, die Dyas, welche hier die Hervorbringerin aller Veränderung und alles Wechsels genannt wird, heisst daher in anderen Stellen geradezu beseelt: Apion in Clement. Homil. VI, 4, 671: Ὀρφεὺς τὸ χάος ὠῷ παρεικάζει, ἐν ᾧ τῶν πρώτων στοιχείων ἦν ἡ σύγχυσις· τοῦτο γὰρ Ἡσίοδος χάος ὑποτίθεται, ὅπερ Ὀρφεὺς ὠὸν λέγει γεννητὸν ἐξ ἀπείρου τῆς ὕλης προβεβλημένον, ... τῆς ὕλης ἐμψύχου οὔσης καὶ ἀπείρου τινὸς βυθοῦ ἀεὶ ῥέοντος καὶ ἀκρίτως φερομένου.

1009) In der Note 1007 schon angeführten Stelle des Damascius (de prim. princ. p. 381) heisst es bei der Auseinandersetzung des orphischen Lehrbegriffes nach Hieronymus und Hellanikus weiter: Τὴν δὲ τρίτην ἀρχὴν μετὰ τὰς δύο, γεννηθῆναι μὲν ἐκ τούτων, ὠνομάσθαι δὲ χρόνον ἀγήραον καὶ Ἡρακλέα τὸν αὐτόν. Ebenso Athenagoras XVIII, p. 18 ed. Galland.: Ἦν γὰρ ὕδωρ ἀρχὴ κατ' αὐτὸν (τὸν Ὀρφέα) τοῖς ὅλοις, ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος ἰλὺς κατέστη· ἐκ δὲ ἑκατέρων ἐγεννήθη ζῷον

δράκων, προσπεφυκυῖαν ἔχων κεφαλὴν λέοντος καὶ ἄλλην ταύρου, διὰ μέσου δὲ αὐτῶν θεοῦ πρόσωπον, ὄνομα Ἡρακλῆς καὶ Χρόνος. Οὗτος ὁ Ἡρακλῆς ἐγέννησεν ὑπερμέγεθες ὠὸν, ὃ συμπληρούμενον ὑπὸ βίας τοῦ γεγεννηκότος (Φάνητος) ἐκ παρατριβῆς εἰς δύο ἐῤῥάγη· τὰ μὲν οὖν κατὰ κορυφὴν αὐτοῦ οὐρανὸς εἶναι ἐτελέσθη, τὸ δὲ κατενεχθὲν γῆ. Die Entstehung des Welt-Eies, die hier diesem Herakles zugeschrieben wird, legt aber eine Stelle der heiligen Sage bei Damasc. de prim. princ. p. 147 dem Χρόνος bei:

Αὐτὰρ ἔπειτα δ'ἔτευξε μέγας Χρόνος αἰθέρι δίῳ
Ὠεὸν ἀργύφεον.

Also ist die wirkliche Identität des Herakles mit Chronos, wie sie in der vorhergehenden Stelle angegeben wurde, ausser allem Zweifel.

1010) Damasc. de prim. princ. p. 147: *Μετὰ τὴν μονάδα καὶ ἀόριστον δυάδα τίθενται τρίτην ἀρχὴν τὴν ἡνωμένην τριάδα.* Um diesen Ausdruck zu verstehen, muss man vergleichen Theologum. arithm. p. 38, oben: *Τῇ τριάδι προσῳκειώθη ὁ Χρόνος, τριμερὴς ὤν*, nämlich aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestehend, und daher *ἡνωμένη τριάς*, vereinigte Dreiheit genannt. Die Sechszahl hiess daher auch *διχρονία*, ibidem u. p. 37.

1011) S. erster Theil, Note 82, p. 38.

1012) Lobeck. Aglaoph. p. 479, Note m: Nomen hoc unde proficiscatur et quid significet, jam diu est ex quo disceptant eruditi . . . . Bentlejus ad Mill. p. 456 negat se operam inquirenda etymologia perdere velle; et in epist. ad Bernard. p. 160 Ἠρικεπαῖος nulli Graeco vocabulo simile esse docet.

1013) In der eben citirten Stelle des Damasc. de prim. princ. p. 381, heisst es weiter: *Τὴν δὲ τρίτην ἀρχὴν . . . . δράκοντα εἶναι, κεφαλὰς ἔχοντα προσπεφυκυίας ταύρου καὶ λέοντος, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ πρόσωπον, ἔχειν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερά*; vgl. den ersten Theil, Note 82.

1014) Damasc. de prim. princ. p. 381 aus Hieronymus und Hellanikus: *Συνεῖναι δὲ αὐτῷ (τῷ Χρόνῳ) καὶ Ἀνάγκην, τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδράστειαν, φύσιν οὖσαν ἀσώματον διωργυιωμένην ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ, τῶν περάτων αὐτοῦ ἐφαπτομένην.*

1015) S. Note 949.

1016) Theologum. arithm. p. 19: *Καὶ τὰ οὐράνια δὲ κατὰ ταύτην (τὴν τετράδα) διακεκόσμηται· τέτρασι γὰρ κέντροις, τῷ*

ὑπὲρ κορυφῆς, τῷ κατὰ ἀνατολήν, τῷ πρὸς ὀρθὰς ὑπὸ γῆν, τῷ πρὸς δύσιν· ἃ δὴ καὶ ζωδιακὸς ἀπ' ἀλλήλων τέτταρα φαίνεται· καὶ ἑτέρως τοῖς τέσσαρσι πέρασιν, ἀρκτικῷ, ἀνταρκτικῷ, ἑῴῳ καὶ ἑσπερίῳ.

1017) Simplic. in l. IV ausc. p. 123: *Δηλοῖ (τὸ χάος) οὐ χώραν ἀλλὰ τὴν ἀπειροειδῆ καὶ πεπληθυσμένην τῶν θεῶν αἰτίαν, ἣν Ὀρφεὺς χάσμα πελώριον ἐκάλεσε. Μετὰ γὰρ τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν, ἣν Ὀρφεὺς καὶ χρόνον ἀνυμνεῖ, ὡς μέτρον τῆς μυθικῆς τῶν θεῶν γενέσεως αἰθέρα καὶ πελώριον χάσμα προελθεῖν φησι . . . . καὶ λέγει περὶ αὐτοῦ*

Οὐδέ τι πεῖρας ἔην, οὐ πυθμήν, οὐδέ τις ἕδρη.

Die bei Simplicius vorkommenden Bruchstücke des ersten Verses ergänzen sich aus einer Stelle des Syrian (in metaphys. II, p. 33, a): Orpheus Chaos (vielmehr Aetherem nach der obigen Anführung des Simplicius) ipsum et magnam voraginem ingentem hinc et hinc (nominat). Die beiden Verse lauteten also:

Αἰθὴρ καὶ μέγα χάσμα πελώριον ἔνθα καὶ ἔνθα·
Τῷ δ'οὐ πεῖρας ἔην, οὐ πυθμήν, οὐδέ τις ἕδρη,

1018) Proclus in Tim. II, 117: *Ἡ ἐσχάτη ἀπειρία, ὑφ' ἧς καὶ ἡ ὕλη περιέχεται, ... χώρισμα μέν ἐστιν, ὡς χώρα τῶν εἰδῶν* (Urwesen) *καὶ τόπος, οὔτε δὲ πέρας οὔτε πυθμὴν οὔτε ἕδρα περὶ αὐτήν ἐστιν, ἀζηχὲς δὲ αὖ σκότος καὶ αὔτη ὀνομάζοιτο ἄν.*

1019) Malel. Chron. IV, p. 31, und Cedren. Synops. I, p. 57 u. 84: *Ἔστι δὲ ἅπερ Ὀρφεὺς ἐξέθετο ταῦτα, ὅτι ἐξ ἀρχῆς ἀνεδείχθη τῷ Χρόνῳ ὁ αἰθὴρ ὑπὸ τοῦ θεοῦ δημιουργηθεὶς καὶ ἐντεῦθεν κἀκεῖθεν τοῦ αἰθέρος ἦν χάος, καὶ νὺξ ζοφερὰ πάντα κατεῖχε καὶ ἐκάλυπτε τὰ ὑπὸ τὸν αἰθέρα, σημαίνων τὴν νύκτα πρωτεύειν, εἰρηκὼς ἀκατάληπτόν τινα καὶ πάντων ὑπέρτατον εἶναι καὶ προγενέστερον, καὶ δημιουργὸν καὶ τοῦ αἰθέρος καὶ τῆς νυκτὸς καὶ πάσης τῆς κτίσεως.*

1020) Proclus in Alcib. p. 220: *Πρὸ τοῦ κόσμου Δίκη συνάπτεται τῷ Διί· πάρεδρος γὰρ ὁ Νόμος τοῦ Διός, ὥς φησιν Ὀρφεύς.*

1021) Clem. Alex. Strom. V, p. 724 v. 4

Ὦι Μοῖραι πείθονται, ἀμείλικτοί περ ἐοῦσαι

Ibidem v. 15:

Ἐλθὲ μέγιστε θεῶν πάντων, κρατερῇ σὺν Ἀνάγκῃ.

1022) Procl. in Crat. p. 59: *Ἡ Νὺξ παρ' ἑκόντος τι σκῆπτρον λαμβάνει τοῦ Φάνητος*

— — *σκῆπτρον δ' ἀριδείκετον εἶο χέρεσσι*
Θῆκε θεᾶς Νυκτὸς, ἵν' ἔχῃ βασιληίδα τιμήν.

1023) Hermias in Phaedr. p. 145: *Ὀρφεὺς περὶ τῆς Νυκτὸς λέγων, φησὶ καὶ*

Μαντοσύνην δέ οἱ δῶκεν ἔχειν ἀψευδέα πάντη.

1024) Clem. Alex. Strom. V, p. 724, v. 4 u. 5:

Ἄφθιτε μητροπάτωρ, οὗ θυμῷ πάντα δονεῖται,
Ὦι Μοῖραι πείθονται, ἀμείλικτοί περ ἐοῦσαι.

1025) Procl. in Parm. l. VII, 168: *ἀδιακρίτων πάντων κατὰ σκοτόεσσαν ὁμίχλην, φησὶν ὁ Θεολόγος.* Vgl. Damasc. de prim. princ. p. 382: *Οὗτος γὰρ ἦν ὁ πολυτίμητος ἐν ἐκείνῃ Χρόνος ἀγήραος καὶ αἰθέρος καὶ χάους πατήρ.* (Dass diese neuplatonische Vorstellungsweise nicht pythagoreisch ist, wurde schon nachgewiesen.) *Ἀμέλει καὶ κατὰ ταύτην ὁ Χρόνος οὗτος ὁ δράκων γεννᾷ τὴν τριπλῆν γονὴν αἰθέρα φημὶ νοερὸν, καὶ χάος ἄπειρον καὶ ἔρεβος ὁμιχλῶδες.* Da der *ἔρεβος ὁμιχλῶδες* vom *χάος ἄπειρον* offenbar verschieden ist, so kann er nur die Urgottheit bezeichnen. Die ganze Zusammenstellung ist übrigens falsch.

1026) Procl. in Tim. III, p. 160: *Τῷ παντὶ τὸ σφαιρικὸν συγγενές. . . . . Προγονητικὸν τὸ σχῆμα τοῦτό ἐστι τῷ κόσμῳ, φανὲν μὲν ἐν αὐτῷ τῷ κορυφίῳ διακόσμῳ· τὸ γὰρ ἀπειρέσιον κατὰ κύκλον ἀτρύτως ἐφορεῖτο κατὰ ἐκείνην εἴρηται τὴν τάξιν, ἐναργέστερον δὲ ὀφθὲν ἐν τῷ παντελεῖ ζώῳ· τὸ γὰρ*

Ὡρμήθη δ' ἀνὰ κύκλον ἀθέσφατον

περὶ ταύτης εἴρηται τῷ Θεολόγῳ τῆς θεότητος. Das erste Versstück citirt Proclus auch in Crat. p. 79: *ὁ Ὀρφεὺς περὶ τοῦ κορυφίου διακόσμου τῶν θεῶν οὕτως ἔφη*

— — — — *τὸ δ' ἀπειρέσιον κατὰ κύκλον*
Ἀτρύτως ἐφορεῖτο.

Ebenso auch in Parm. VII, p. 153; in Euclid. elem. II, 43.

1027) In Lobeck's Aglaophamus p. 576, § 38 sind die Stellen der Neuplatoniker, welche über die Götterdynastien der heiligen Sage handeln, ausführlich zusammengestellt. Sie sind, wie gewöhnlich, ungenau und unvollständig, und einander theilweise widersprechend. Proclus in Tim. V, 309 gibt als die erste Götterherrschaft an: die des Aethers, also die der Urgottheit, von

welcher der Urgeist, der Aether, eines der vier Urwesen ist, und als die zweite die des Phanes: *Πατὴρ μὲν ὁ πρῶτος ἀπὸ τοῦ ἑνὸς* (der Urgottheit) *προελθὼν Αἰθήρ. Πατήρ τε καὶ ποιήτης, ὁ κατὰ παράδειγμα, θεὸς, ὅν τε Φάνητα Πρωτόγονον μάκαρες κάλεον.* In Tim. V, 291 dagegen gibt er die Götterdynastien (*θεων βασιλέας*) nach Orpheus so an: *Φάνης, Νύξ, Οὐρανός, Κρόνος, Διόνυσος,* wobei offenbar Zeus ausgelassen ist. Hier beginnt er also mit Phanes. Syrian beginnt mit Phanes, lässt dann die Nacht und den Uranus folgen und den Zeus als Fünften schliessen. Hier ist also Kronos ausgelassen. Dabei bemerkt er, das Chaos (die Urgottheit) stehe über dem Rang einer Götterdynastie, d. h. sie könne nicht mitgerechnet werden. Demungeachtet sagt er gleich unmittelbar darauf: *Ἡ πρωτίστη οὖν ἀρχὴ καὶ παρ' αὐτοῖς* (*τοῖς Θεολόγοις*) *ἓν καὶ τ' ἀγαθόν* (die gewöhnliche Bezeichnung der Urgottheit). Hermias beginnt mit dem *ἕν*, der Urgottheit, dem Ur-Einen, und lässt dann den Phanes, dann den Zeus und dann den Helios folgen. Olympiodor beginnt gar mit dem Uranos, dann kommt Kronos, dann Zeus und dann Dionysos. Michael Ephesius endlich beginnt mit dem Chaos, und dann folgt Okeanos, und dann die Nacht, und dann Uranos und dann Zeus. Aus der Vergleichung der Orphischen Fragmente selbst werden diese Widersprüche dahin berichtigt, dass zuerst und naturgemäss die Urgottheit, *τὸ ἕν*, kommt, wie wir gesehen haben; dann 2, *Φάνης;* dann 3, *Οὐρανός;* dann 4, *Κρόνος;* dann 5, *Ζεύς,* und endlich 6, *Διόνυσος.*

1028) Apion in des Clem. Homil. VI, 4, p. 671, Tom. II, ed. Galland. *Ὀρφεὺς τὸ χάος ὠῷ παρεικάζει, ἐν ᾧ τῶν πρώτων στοιχείων ἦν ἡ σύγχυσις· τοῦτο Ἡσίοδος χάος ὑποτίθεται, ὅπερ Ὀρφεὺς ᾠὸν λέγει γεννητὸν ἐξ ἀπείρου τῆς ὕλης προβεβλημένον, γεγονὸς δὲ οὕτως· τῆς ὕλης ἐμψύχου οὔσης, καὶ ἀπείρου τινὸς βυθοῦ ἀεὶ ῥέοντος καὶ ἀκρίτως φερομένου . . . . . συνέβη ποτὲ εὐτάκτως ῥυῆναι καὶ μίξαι τὰς οὐσίας, καὶ οὕτως ἐξ ἑκάστου, ὅπερ πρὸς γέννησιν ζώου ἐπιτηδειότατον ἦν, κατὰ μέσον ῥυῆναι τοῦ παντὸς καὶ τὸ περικείμενον πνεῦμα ἐπισπάσασθαι· ὥσπερ ἐν ὑγρῷ πομφόλυξ, οὕτω σφαιροειδὲς συνελήφθη κύτος· ἔπειτα, ἐν ἑαυτῷ κυηθὲν ὑπὸ τοῦ κατειληφότος θειώδους πνεύματος, περιφερόμενον προέκνψεν εἰς φῶς, τῇ περιφερείᾳ τῶν ὠῶν προσοικός.* Diese Herstammung der Welt aus der Urgottheit selbst wird daher von den Alten ausdrücklich hervorgehoben. Hermias irris. p. 144: *Ταῦτα* (das Weltall)

γεννήματά ἐστι τῆς Νυκτὸς (der σκοτόεσσα ὁμίχλη, des Urdunkels, der Urgottheit) μένοντα ἐν αὐτῇ

Ἡ δὲ πάλιν γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔτικτε
Δεῖξεν τ' ἐξ ἀφανῶν φανερούς· οἱ τ' εἰσὶ γενέθλην.

So begreift es sich, wie es in dem früher schon besprochenen locus classicus der Zahlen-Symbolik von der Zehnzahl, der Weltkugel, heissen kann, sie gleiche der Urzahl, der Tetraktys, der Urgottheit, in Allem: ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικε.

Was in der obigen Stelle des Clemens σφαιροειδὴς κύτος kugelähnliche Umhüllung, einer Wasserblase, πομφόλυξ, ähnlich, genannt wird, muss die heilige Sage mit einer Wolke und einer schimmernden Decke, Schale (ἀργῆς χιτών) verglichen haben; Damascius de prim. princ. p. 380: Εἰς δὲ τὴν δευτέραν (τριάδα, seine eigene neuplatonische) τελεῖν, ἤτοι τὸ κινούμενον καὶ τὸ κύον ὠὸν τὸν θεὸν (τὸν Φάνητα) ἢ τὸν ἀργῆτα χιτῶνα, ἢ τὴν νεφέλην, ὅτι ἐκ τούτων ἐκθρώσκει ὁ Φάνης.

1029) Damasc. quaest. de prim. princ. p. 147: Καὶ γὰρ Ὀρφεύς· (Αὐτὰρ) ἔπειτα δ' ἔτευξε μέγας Χρόνος αἰθέρι δίῳ Ὠεὸν ἀργύφεον.

Hieran schliesst sich ein anderes Fragment bei Procl. in Crat. p. 79: Ὁ Ὀρφεὺς περὶ τοῦ κρυφίου διακόσμου τῶν θεῶν οὕτως ἔφη·

— — — — — τὸ δ' ἀπειρέσιον κατὰ κύκλον
Ἀτρύτως ἐφορεῖτο.

Schon das Metrum allein zeigt, dass beide Versstücke einander ergänzen und demgemäss zusammen gehören; der Sinn bestätigt dies.

1030) Z. B. Proclus in Parm. l. VII, p. 230: Τὸ αἴτιον τῆς ἐκφάνσεως τῶν θείων Ὀρφεὺς Χρόνον ὠνόμασεν. Und Derselbe in Theolog. I, 28, 68 geradezu: Τοῖς Ὀρφικοῖς τὸ πρώτιστον αἴτιον Χρόνος προσείρηται.

1031) S. den 1. Theil p. 140 u. Note 111, 112. Euseb. pr. ev. III, 11, p. 114: Τὸν δημιουργὸν Κνὴφ οἱ Αἰγύπτιοι προσαγορεύουσι. Κνήφ, Καμηφίς ist aber das ägyptische Wort für πνεῦμα, Geist.

1032) Lactant. Institut. I, 5, p. 28: Orpheus deum verum et magnum Πρωτόγονον appellat, quod ante ipsum nihil est genitum, sed ab ipso cuncta sunt generata. Eundem etiam Φάνητα nominat.

quod quum adhuc nihil esset, primus ex infinito apparuerit et exstiterit. Cujus originem atque naturam quia concipere non poterat, ex aëre (aethere) natum esse dicit:

Πρωτόγονος φαέθων περιμήκεος αἰθέρος υἱός.

Auf denselben Vers spielt an Proclus in Tim. II, 132: Ὁ Φάνης περικαλλέος Αἰθέρος υἱὸς ὀνομάζεται καὶ Ἁβρὸς Ἔρως.

1033) Proclus in Tim. II, 137: καλεῖ δὲ

— — — — εὐδαίμονα σέμνον
Μῆτιν σπέρμα φέροντα θεῶν, κλυτόν (Ἠρικεπαῖον)

wie Lobeck Aglaoph. p. 496 dem Sinn und Versmaass gemäss das letzte Wort des Verses ergänzt. Diese Ergänzung wird bestätigt durch Damasc. de prim. princ. p. 307: Ἀλλὰ καὶ Ὀρφεὺς τὸν πολυτίμητον τοῦτον θεὸν (τὸν Μῆτιν) ἀνευφήμησεν τὸν σπέρμα φέροντα θεῶν, καὐτὸν Ἠρικεπαῖον. Dass aber dieser Metis derselbe Götterbegriff ist, wie der vorhererwähnte Protogonus, erhellt aus Damasc. de prim. princ. p. 346: Ὁ παρ' Ὀρφεῖ Πρωτόγονος θεὸς, ὁ πάντων σπέρμα φέρων τῶν θεῶν, ἀπὸ τοῦ ὠοῦ πρῶτος ἐξέθορε. Die Identität aller drei Namen wird auch noch von Malela (in der Note 976 schon angeführten Stelle seiner Chron. IV, p. 31) und von Cedrenus (p. 57) in ihrer kurzen Darstellung der orphischen Lehre ausdrücklich angegeben: Ἔφρασε δὲ ὅτι τὸ Φῶς ῥῆξαν τὸν Αἰθέρα (Phanes, der bei seiner Entstehung das erste Licht ausstrahlte) ἐφώτισε πᾶσαν τὴν κτίσιν (die ganze sich eben entwickelnde Weltkugel)· εἰπὼν τὸ φῶς τὸ ῥῆξαν τὸν Αἰθέρα τὸν ὑπέρτατον πάντων (den Aether in der Urgottheit, den Urgeist) ἐκεῖνο εἶναι, οὗ ὄνομα Ὀρφεὺς, ἀκούσας ἐκ τῆς μαντείας, ἐξεῖπε Μῆτιν, Φάνητα, Ἠρικεπαῖον, ὅπερ ἑρμηνεύεται βουλή, φῶς, ζωοδοτήρ· εἰπὼν ταύτας τὰς τρεῖς θείας τῶν ὀνομάτων δυνάμεις μίαν εἶναι δύναμιν καὶ ἓν κράτος τοῦ μόνου θεοῦ (der Urgottheit), ὃν οὐδεὶς ὁρᾷ, — ἐξ αὐτοῦ δὲ τῆς δυνάμεως τὰ πάντα γεγενῆσθαι, ἀρχὰς ἀσωμάτους καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἄστρα πάντα.

1034) Damasc. de prim. princ. p. 382: Αὐτὸ δὲ τὸ ὠὸν ἀρχὴ πατρικὴ τῆς τρίτης τριάδος, ταύτης δὲ τῆς τρίτης τριάδος τὸν τρίτον θεὸν ἥδε ἡ θεολογία (ἡ ὀρφικὴ) Πρωτόγονον ἀνυμνεῖ, καὶ Δία καλεῖ πάντων διατάκτορα καὶ ὅλου τοῦ κόσμου, διὸ καὶ Πᾶνα καλεῖσθαι.

1035) Proclus in Cratyl. p. 36: καὶ Ὀρφεὺς πρώτην ταύτην τὴν τῶν νοητῶν φύσιν ὀνόματί φησιν ὑπὸ τῶν ἄλλων καλεῖσθαι θεόν· λέγει δ'οὕτως·

Μῆτιν σπέρμα φέροντα θεῶν κλυτὸν, ὄντε Φάνητα
Πρωτόγονον μάκαρες κάλεον κατὰ μακρὸν Ὄλυμπον.

Den Grund des Namens Φάνης gibt das Etymol. magn. s. v. Φάνης an:

τὸν δὴ καλέουσι Φάνητα
(Ἀθάνατοι), ὅτι πρῶτος ἐν Αἰθέρι φανὸς ἐγεντο.

Dies wird durch eine andere Stelle der heiligen Sage erläutert, welche das Licht mit Phanes zugleich entstehen lässt: Procl. in Theol. III, 20, 161: Τοῦτό ἐστι τὸ φανότατον τῶν νοητῶν, ... καὶ τὸ ἀποστίλβον φῶς, ὃ καὶ τοὺς νοεροὺς ἐκπλήττει φανὲν, καὶ ποιεῖ θαυμάζειν τὸν πατέρα, καθάπερ φησὶν Ὀρφεύς. Die Stelle selbst hat Hermias in Phaedr. p. 141 erhalten: Τὴν Νύκτα ἡνῶσθαι αὐτῷ (τῷ Φάνητι) φησί

Πρωτόγονόν γε μὲν οὔτις ἐπέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν
Εἰ μὴ Νὺξ ἱερὴ μοίνη. οἱ δ'ἄλλοι ἅπαντες (die übrigen göttlichen Urwesen)
Θαύμαζον καθορῶντες ἐν Αἰθέρι φέγγος ἄελπτον·
Τοῖον ἀπέστραπτεν χροὸς ἀθανάτοιο Φάνητος.

1036) Procl. in Tim. II, 102: Πάλαι ὁ Θεολόγος ἔν γε τῷ Φάνητι τὴν δημιουργικὴν αἰτίαν ἀνύμνησεν . . . . Μῆτις γὰρ αὖ καὶ οὗτός ἐστιν· ὡς φησιν Καὶ Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής. Αὐτός τε ὁ Διόνυσος (ägyptischer Titel: Ti en ose der Ertheiler der Strafe, der Vergelter, den bei den Aegyptern alle höheren Götter, gleich Osiris, als Mit-Vorsteher der Unterwelt und des Todten-Gerichtes führen) καὶ Ἡρικεπαῖος συνεχῶς ὀνομάζεται. Proclus in Tim. II, 93: ὁ μάλιστα παρ' αὐτῷ (Ὀρφεῖ) δημιουργὸς ὁ Φάνης ἐστί. Procl. in Tim. V, 335: Ὁ Φάνης τὸν σύμπαντα κόσμον κάλλιστον καὶ ἄριστον εἰς δύναμιν ἀπέφηνεν. Hiermit hängt denn auch sein Titel Ἔρως, γενέτωρ zusammen: Procl. in Tim. III, 156: Ὁ δημιουργὸς ἔχει αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ Ἔρωτος αἰτίαν· ἐστὶ γὰρ

Καὶ Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής·

καὶ ἴσως πρὸς τοῦτον ἀποβλέπων καὶ ὁ Φερεκύδης ἔλεγεν, εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν. Eben so in Tim. II, 102: Πάλαι ὁ Θεολόγος ἔν γε τῷ Φάνητι τὴν δημιουργικὴν αἰτίαν ἀνύμνησεν . . . . Μῆτις γὰρ αὖ καὶ οὗτός ἐστιν, ὡς φησιν, Καὶ Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής.

1037) Clement. Homil. p. 672: Τὸ ἐξ ἀπείρου ὕλης ἀποκυηθὲν ἔμψυχον ὠὸν ἐκ τῆς ὑποκειμένης καὶ ἀεὶ ῥεούσης ὕλης κινούμενον παντοδαπὰς ἐκφαίνει τροπάς. Ἐνδόθεν γὰρ τῆς περιφερείας ζωόν τι ἀῤῥενόθηλυ εἰδοποιεῖται, προνοίᾳ τοῦ ἐνόντος ἐν αὐτῷ θείου πνεύματος, ὃ Φάνητα Ὀρφεὺς καλεῖ, ὅτι αὐτοῦ φανέντος τὸ πᾶν ἔλαμψε τῷ φέγγει τοῦ διαπρεπεστάτου τῶν στοιχείων πυρὸς ἐν τῷ ὑγρῷ τελεσφορουμένου. Procl. in Tim. III, p. 131: Ἐν αὐτῷ πρώτῳ τὸ θῆλυ καὶ ἄῤῥεν

Θῆλυς καὶ γενέτωρ κρατερὸς θεὸς Ἠρικεπαῖος.

Dasselbe sagt Procl. in Tim. II, 137 von Phanes: ὁ Φάνης μόνος πρόεισι (aus der Urgottheit) καὶ ὁ αὐτὸς ἀνυμνεῖται θῆλυς καὶ γενέτωρ.

1038) Procl. in Tim. III, 130: Τοιαῦτα Ὀρφεὺς ἐνδείκνυται, περὶ τοῦ Φάνητος θεολογῶν. πρῶτος γοῦν ὁ θεὸς παρ' αὐτῷ ζώων κεφαλὰς φέρει πολλὰς

Κρίου καὶ ταύρου τ', ὄφιος, χαροποῦ τε λέοντος,

(wie Lobeck aus den sehr verderbten Worten des Proklus den orphischen Vers wiederherstellt), καὶ πρόεισιν ἀπὸ τοῦ πρωτογενοῦς ὠοῦ, ἐν ᾧ σπερματικῶς τὸ ζῶόν ἐστι. Und etwas weiter p. 131: ὁ θεολόγος κριοῦ καὶ ταύρου καὶ λέοντος καὶ δράκοντος αὐτῷ περιτιθεὶς κεφαλάς. Vieräugig war er nach Hermias in Phaedr. p. 137: Τετρὰς ὁ Φάνης, ὡς Ὀρφεύς φησι

Τέτρασιν ὀφθαλμοῖσιν ὁρώμενος ἔνθα καὶ ἔνθα

und nach eben demselben, ibidem, auch geflügelt: αὐτῷ δὲ τούτῳ (τῷ Φάνητι) πρώτῳ καὶ πτέρυγας δίδωσι

Χρυσείαις πτερύγεσσι φορεύμενος ἔνθα καὶ ἔνθα.

1039) Suidas s. v. Φάνης: Ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς εἰσηνέχθη ὁ Φάνης, αἰδοῖον ἔχων ἐν τῇ πυγμῇ (nach dem bekannten mehrfach erhaltenen Hieroglyphenbilde des Phanes als Zeugungs-Gottes), ὃν ἔλεγον ἔφορον τῆς ζωογόνου δυνάμεως.

1040) Clement. Homil. p. 672: Τὸ μὲν οὖν πρωτοσύστατον ὠὸν ὑποθερμανθὲν ὑπὸ τοῦ ἔσωθεν ζώου ῥήγνυται, ἔπειτα δὲ μορφωθὲν προέρχεται, ὁποῖόν τι καὶ Ὀρφεὺς λέγει

Ἀκμαίου σχισθέντος ἐντὸς πολυχανδέος ὠοῦ. (mit der Emendation Lobecks: ἀκμαίου für das unsichere κραμαίου, und der Einschaltung von ἐντός, das bei Clemens ausgefallen ist, offenbar wegen

des Gleichklanges mit der vorhergehenden Particip-Endung, das aber Sinn und Metrum gleichmässig verlangen), *καὶ οὕτω τὸ μὲν κύτος* (vgl. die Clementinische Stelle in Note 1028) *τὴν διακόσμησιν ἴσχει.*

1041) Vgl. die in Note 1009 schon citirte Stelle des Athenagoras (XVIII, p. 18, ed. Galland.) *Οὗτος ὁ Ἡρακλῆς* (Ar-hello, die nicht-Alternde, Beiname der ewigen, gränzenlosen Zeit, des *Χρόνος ἀγήραος*) *ἐγέννησεν ὑπερμέγεθες ὠὸν* (vgl. Note 1029, das Welt-Ei), *ὃ συμπληρούμενον ὑπὸ βίας τοῦ γεγεννηκότος* (*Πρωτογόνου Φάνητος*) *ἐκ παρατριβῆς εἰς δύο ἐῤῥάγη· τὰ μὲν οὖν κατὰ κορυφὴν αὐτοῦ οὐρανὸς εἶναι ἐτελέσθη, τὸ δὲ κατενεχθὲν γῆ.*

1042) Damasc. de prim. princ. p. 260: *λέγεται ἐξ αὐτοῦ* (*τοῦ ὠοῦ*) *ῥαγέντος εἰς δύο, γενέσθαι οὐρανὸς καὶ γῆ τῶν διχοτομημάτων ἑκάτερον;* vgl. den 1. Theil dieses Werks p. 256 und Note 303.

1043) Proclus in Tim. II, 137: *ὁ Φάνης μόνος τε πρόεισι* (geht hervor aus der Urgottheit), *καὶ ὁ αὐτὸς ἀνυμνεῖται Φῆλης καὶ γενέτωρ, παράγει δὲ τὰς Νύκτας, καὶ τῇ μέσῃ σύνεστιν ὁ πατήρ*

Αὐτὸς ἑῆς γὰρ παιδὸς ἀφείλετο κούριον ἄνθος.

Zum vollen Verständniss dieser etwas kurzen Notiz dient Hermias irris. gent. p. 144: *Τριῶν παραδιδομένων Νυκτῶν παρ' Ὀρφεῖ· τὴν μὲν πρώτην μαντευεῖν φησι, τὴν δὲ μέσην αἰδοίην καλεῖ, τὴν δὲ τρίτην ἀποτίκτειν φησὶ τὴν δικαιοσύνην* (die Tme der Aegypter).

1044) Lobeck Aglaoph. p. 503.

1045) Athenagoras c. XX, 296: *Ὀρφεύς φησι*

Αὖ (statt des sinnlosen *ἄν*) *δὲ Φάνης ἄλλην γενεὴν τεκνώσατο δεινὴν*
Νηδύος ἐξ ἱερῆς, προσιδεῖν φοβερωπὸν ἔχιδναν,
Ἧς χαῖται μὲν ἀπὸ κρατὸς καλόν τε πρόσωπον
Ἦν ἐσιδεῖν, τὰ δὲ λοιπὰ μέρη φοβεροῖο δράκοντος
Αὐχένος ἐξ ἄκρου.

1046) Vgl. den 1. Theil, Note 138, p. 89.

1047) Procl. in Theol. III, 20, 161: *Τοῦτό ἐστι* (*ὁ Φάνης*) *τὸ φανότατον τῶν νοητῶν, ὁ νοῦς ὁ νοητὸς καὶ τὸ ἀποστίλβον*

φῶς, ὃ καὶ τοὺς νοεροὺς ἐκπλήττει φανὲν καὶ ποιεῖ θαυμάζειν τὸν πατέρα (den Urgeist, den göttlichen Aether).

1048) Herm. in Phaedr. p. 141: *Τὴν Νύκτα ἠνῶσθαι αὐτῷ φησι* (*τῷ Φάνητι*)

Πρωτόγονόν γε μὲν οὔτις ἐπέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν
Εἰ μὴ Νὺξ ἱερὴ μούνη· οἱ δ' ἄλλοι ἅπαντες
Θαύμαζον καθορῶντες ἐν αἰθέρι φέγγος ἄελπτον·
Τοῖον ἀπέστραπτεν χροὸς ἀθανάτοιο Φάνητος.

1049) Simplic. in IV Auscult. p. 150, a: *Αἱ νοηταὶ τάξεις ὡς τόπους διαφόρους ἐκληρώσαντο τὰς τοῦ νοητοῦ κόσμου ὑποδοχάς· λέγει γοῦν ὁ Ὀρφεὺς περὶ ἐκείνου τοῦ τὰς τῶν λήξεων διαφορὰς ἔχοντος* (Φάνητος)

Τοῖον ἑλὼν διένειμε θεοῖς θνητοῖσί τε κόσμον.

Hieran schliesst sich ein bei Lactantius (Instit. I, 5, p. 28) erhaltenes kurzes Fragment der heiligen Sage: Hunc (Phanetem) ait (Orpheus) esse omnium deorum parentem, quorum causa coelum condiderit, liberisque prospexerit, ut haberent habitaculum sedemque communem:

Ἔκτισεν ἀθανάτοις δόμον ἄφθιτον (*οὐρανὸν εὐρὺν Ἀστροφαῆ*).

Dass der erste Vers mit den angegebenen Worten zu ergänzen ist, erhellt aus der Angabe des Lactantius und dem Versmaass. Die Ergänzung des zweiten Verses, ein gewöhnliches ständiges Beiwort des Himmels, wird durch das gleich folgende Fragment nöthig gemacht. Denn nun finden sich auch noch ein paar hierhergehörige Verse bei Proclus in Tim. I, 38: *Οὐ μόνον οἱ Μαθηματικοὶ λέγουσι περὶ τοῦ μὴ πᾶν κλίμα γῆς ἀνθρώπους ἔχειν, ἀλλὰ καὶ Ὀρφεὺς οὕτως διορίζων*

— — — (γαῖαν δὲ) διώρισεν ἀνθρώποισι
Χωρὶς ἀπ' ἀθανάτων ναίειν ἕδος, οὗ μέσος ἄξων
Ἠελίου τρέπεται ποτινεύμενος, οὔτε τι λίην
Ψυχρὸς ὑπὲρ κεφαλῆς, οὔτ' ἔμπυρος, ἀλλὰ μεσηγύς.

Dass im ersten Verse die Wörter *γαῖαν δὲ* ergänzt werden müssen, erhellt von selbst aus dem Zusammenhang; dann aber schliesst sich das Fragment an das vorhergehende an, und bildet mit ihm offenbar ein Ganzes, wodurch die obige Ergänzung *ἀστροφαῆ* von selbst an die Hand gegeben wird.

1050) Am Ende des Gedichtes in der *Κατάποσις.*

1051) Plutarch. de plac. phil. II, 13, 402: *Οἱ Πυθαγόρειοι ἕκαστον τῶν ἀστέρων κόσμον ὑπάρχειν γῆϊνον* (statt des fehlerhaften *γῆν*), *περιέχοντα ἀέρα τε καὶ αἰθέρα· ταῦτα δὲ τὰ δόγματα ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς φέρεται.*

1052) Proclus in Tim. III, 154:

Μήσατο δ' ἄλλην γαῖαν ἀπείριτον, ἣν τε σελήνην
Ἀθάνατοι κλῄζουσιν, ἐπιχθόνιοι δέ τε μήνην,
Ἣ πόλλ' οὔρε' ἔχει, πόλλ' ἄστεα, πολλὰ μέλαθρα.

Idem in l. V, 292: *Οὐρανίαν γῆν τὴν σελήνην ὁ Ὀρφεὺς προσηγόρευσεν.*

1053) Procl. in Tim. I, 45: *Τὴν σελήνην παρ' Αἰγυπτίοις αἰθερίαν γῆν καλεῖσθαι Πορφύριος λέγει.*

1054) Procl. in Tim. IV, 256: *Ὥςπερ τὸν ἥλιον κατὰ ὥραν καὶ ζῴδιον εἰρήκασιν ἀμείβειν τὰς μορφάς, οὕτω καὶ τὴν σελήνην κατὰ ἑκάστην ἡμέραν*

Ὄφρ' ἐν μηνὶ τρέπῃ, ὅπερ ἥλιος εἰς ἑνιαυτόν,

ὥς φησι ὁ Θεολόγος.

1055) Procl. in Tim. V, 308: *Τοῦτον* (*τὸν ἥλιον*) *ἐπέστησε τοῖς ὅλοις ὁ Δημιουργός*

Καὶ φύλακ' αὐτὸν ἔτευξε κέλευσέ τε πᾶσιν ἀνάσσειν.

ὥς φησιν Ὀρφεύς. Der als Nachsatz angefügte Vers findet sich ibidem I, 29: *παρ' Ὀρφεῖ*

Καὶ φύσεως κλυτὰ ἔργα μένῃ καὶ ἀπείριτος αἰών.

1056) Macrob. Saturn. I, 17, 302: Sol humoribus exsiccatis ad progenerandum omnibus praebuit causam, ut ait Orpheus:

(*Ἥλιον*) *πατρὸς ἔχοντα νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.*

1057) Alle diese Prädikate finden sich in einer Stelle des orphischen Gedichtes, die uns Macrobius (Sat. 18, 312) erhalten hat: Orpheus Solem volens intelligi ait inter caetera:

Τήκων αἰθέρα δῖον ἀκίνητον πρὶν ἐόντα
Ἐξανέφηνε θεοῖς Ἥρον κάλλιστον ἰδέσθαι,
Ὃν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον,
Εὐβουλῆά τ' ἄνακτα καὶ Ἀνταύγην ἀρίδηλον,
Ἄλλοι δ' ἄλλο καλοῦσιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,
Πρῶτος δ' ἐς φάος ἦλθε, Διώνυσος δ' ἐπεκλήθη,
Οὕνεκα δινεῖται κατ' ἀπείρονα μακρὸν Ὄλυμπον.

Ἥρον ist Emendation von Herrmann statt des in den Context nicht passenden *ὥραν*, und bezeichnet wie alle übrigen Beinamen nur einen Titel und keinen Eigennamen, was zu Unsinn und Verwechslung mit ganz verschiedenartigen Gottheiten führen würde. Es ist ganz derselbe Fall wie mit dem Beinamen Herakles, der nie Alternde, als Titel des Chronos, oder dem Titel Dionysos, der Vergelter, als Beiname des Phanes in seiner Eigenschaft als unterweltliche Gottheit und Vorsteher des Todtengerichtes. Ἥρος bedeutet also, wie der gleiche Titel Hor, den der Sonnengott auch bei den Aegyptern führt, Deus manifestus, *θεὸς ἐπιφανής*, sichtbar gewordener Gott; ein Beiname, den die sichtbaren und körperlichen kosmischen Gottheiten im Gegensatze zu der verborgenen Urgottheit, und den Geistern und Dämonen führen. Eben so bedeutet *Φάνης* der Leuchtende, *Εὐβουλεύς* der Wohlbeschliessende, *Ἀνταύγης* der Strahlende. Wenn man sich also einbildet, das orphische Gedicht identificire die Sonne oder den Schöpfergott mit Dionysos, weil es ihnen neben anderen auch diesen Titel beilegt, so ist dies Nichts als ein aus Unkunde entstandenes Missverständniss. Von einer solchen erträumten Theokrasie und den gewöhnlich daran geknüpften Folgerungen weiss das orphische Gedicht Nichts. — Die von Dionysos gegebene Etymologie ist von derselben Art wie die frühere von Phanes oder Pan und verdient natürlich eben so wenig Berücksichtigung.

1058) Justin. Cohort. p. 15, C:

Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί, θύρας δ' ἐπίθεσθε βεβήλοις
Πᾶσιν ὁμοῦ. Σὺ δ' ἄκουε φαεσφόρου ἔκγονε Μήνης
Μουσαῖ'.

Dass bei den Adjektiven die Endung *αῖος* ein Herrühren, Abstammen bedeutet, und deshalb hauptsächlich Gentilia bezeichnet, ist allbekannt. *Μουσαῖος* bedeutet daher streng wörtlich den von den Musen Abstammenden, Herrührenden, also ganz genau unser „Musensohn"; mit dem es auch hier im Context des Gedichtes zur Bezeichnung eines Studirenden (*μαθηματικός*) völlig gleichbedeutend ist. Erst der Missverstand, der das orphische Gedicht dem Orpheus selbst beilegte, sah im *Μουσαῖος* den alten Dichter und Seher dieses Namens, und machte diesen nach unserer Stelle zu einem Schüler des Orpheus und einem Sohne der Selene.

1059) Servius ad Aen. VI, 645: Orpheus primus deprehendit harmoniam, i. e. circulorum mundanorum sonum, unde uti septem fingitur chordis.

1060) Proclus in Tim. V, p. 295: *Τίκτει ἡ Γῆ λαθοῦσα τὸν Οὐρανὸν, ὥς φησιν ὁ Θεολόγος, ἑπτὰ μὲν εὐειδεῖς κούρας, ἑπτὰ δὲ παῖδας ἄνακτας;* unter den ersteren wird Dione (*Διώνη*) unter den letzteren Phorkys (*Φόρκυς*) aufgezählt. Dann fährt er etwas weiter fort: *Αὕτη (ἡ Γῆ) προάγει Πόντῳ φιλότητι μιγεῖσα μετὰ Νηρέως καὶ Θαύμαντα· οὐ γάρ ἐστιν ὁ Φόρκυς Οὐρανίδης ἀλλὰ Πόντου.*

1061) Proclus in Tim. II, 95: *Περὶ ἐκείνου (τοῦ Φάνητος) Ὀρφεύς φησι (Πάντα*

Ὅσσα) πατὴρ ποίησε κατὰ σπέος ἠεροειδές.

Die eingeklammerten Worte sind zugesetzt, um Sinn und Vers zu ergänzen. Auch Pherekydes spricht in seiner Kosmogonie von den *μυχοῖς* und *ἄντροις* des Himmelsraumes und versteht darunter die von den verschiedenen Himmels-Firmamenten abgegränzten Theile des grossen innenweltlichen Raumes. Zum Verständnisse dieser bildlichen Ausdrücke muss man sich erinnern, dass die Alten, und besonders die Aegypter, in die Felsen gehauene Grotten-Tempel besassen, zum Theil von grossem Umfang; so dass diese Sitte die Vergleichung sehr natürlich macht.

1062) In der bei Lobeck (Aglaopham. p. 577) angeführten Stelle des Syrian heisst es: *Ἐκεῖνοι (οἱ θεολόγοι) Νύκτα μὲν καὶ Οὐρανὸν φασι βασιλεύειν, πρὸ τούτων δὲ τὸν μέγιστον αὐτῶν πατέρα (τὸν Φάνητα)*

Τοῖον ἑλὼν διένειμε θεοῖς θνητοῖσί τε κόσμον
Οὗ πρῶτος βασίλευσε περίκλυτος Ἠρικεπαῖος.

Natürlich; denn während der vorhergehenden Dauer der Urgottheit war noch gar keine Welt vorhanden. Wenn Syrian dann aber fortfährt: *Μεθ' ὃν (τὸν Ἠρικεπαῖον) ἡ Νύξ* (seine Gemahlin) *Σκῆπτρον ἔχουσ' ἐν χερσὶν ἀριπρεπὲς Ἠρικεπαίου,* so ist dies unrichtig und in *μεθ' οὗ* (gleichzeitig mit ihm) zu korrigiren, da es bei Proclus (in Tim. V, 291) ausdrücklich heisst: Phanes gab *τὸν κρατῆρα τὸν ζωογόνον* (den Mischkrug des Lebens, also einen Antheil an der Weltschöpfung) *τῇ Νυκτὶ, τῇ πᾶσαν παραγούσῃ ζωὴν μετὰ τοῦ Φάνητος.* Auf diesen Antheil an der weltschöpferischen Thätigkeit des Phanes bezieht es sich daher offenbar, wenn die Nacht bei Proclus (in Crat. p. 97) heisst:

— Θεῶν τροφὸς ἀμβροσίη Νύξ.

eine Vershälfte, die ebenfalls hierher zu gehören scheint. Dagegen von einer gesonderten und selbstständigen Götterdynastie der Nacht nach dem Phanes findet sich in den vorhandenen Fragmenten gar Nichts; ja es ist in dem Ideenkreise nicht einmal Platz für eine solche vorhanden, da gar Nichts gemeldet wird, was im Weltgange unter ihr geschehen seyn könnte. Auch sagt der angeführte orphische Vers weiter Nichts, als dass die Nacht die Herrschaft mit Phanes getheilt habe, wie ein bei Procl. in Crat. p. 59 erhaltenes Fragment ausdrücklich angibt: *Ἡ Νὺξ*, sagt Proclus, *παρ' ἑκόντος τὸ σκῆπτρον λαμβάνει τοῦ Φάνητος,* und dann citirt er folgende Verse:

(Αὐτὰρ) σκῆπτρον ἑκὼν ἀριδείκετον εἷο χέρεσσι
Θῆκε θεᾶς Νυκτὸς, (ἵν' ἔχῃ) βασιληίδα τιμήν,

und hier schliesst sich dann offenbar der obencitirte Vers an:

Σκῆπτρον ἔχουσ' ἐν χερσὶν ἀριπρεπὲς Ἠρικεπαίου.

Diese letzten Verse hängen aber eben so augenscheinlich mit den oben zuerst angeführten zwei zusammen und es fehlt nur das verbindende Mittelglied, das sich, mit Hülfe der von Proclus citirten Vershälfte, etwa in folgender Weise wiederherstellen lässt:

(Καὶ ἄλοχος πολύαινος) Θεῶν τροφὸς ἀμβροσίη Νύξ.

Die ganze Stelle im Zusammenhange lautet demnach so:

Τοῖον ἑλὼν διένειμε θεοῖς θνητοῖσί τε κόσμον
Οὗ πρῶτος βασίλευσε περίκλυτος Ἠρικεπαῖος
(Καὶ τ' ἄλοχος πολύαινος) Θεῶν τροφὸς ἀμβροσίη Νύξ,
(Αὐτὰρ) σκῆπτρον ἑκὼν ἀριδείκετον εἷο χέρεσσι
Θῆκε θεᾶς Νυκτὸς, (ἵν' ἔχῃ) βασιληίδα τιμὴν,
Σκῆπτρον ἔχουσ' ἐν χερσὶν ἀριπρεπὲς Ἠρικεπαίου.

1063) Hesiod. Theogon. v. 133 sqq. Auf die ägyptische Heimath der Götter spielt auch Homer an: Il. XIV, 201, 302.

1064) Procl. in Tim. V, 293: *Οἰκεῖος ὁ γάμος τῇ τάξει ταύτῃ· πρώτην γὰρ νύμφην ἀποκαλεῖ τὴν Γῆν καὶ πρώτιστον γάμον τὴν ἕνωσιν αὐτῆς πρὸς τὸν Οὐρανόν.*

1065) Athenagor. XVIII, p. 18 Gall. Hermias p. 141; Procl. in Parm. I, 40.

1066) Procl. in Tim. V, p. 295:

Ὡς ἐνόησ' αὐτοὺς ἀμείλιχον ἦτορ ἔχοντας
Καὶ φύσιν ἐκνομίην — — —
Ῥίπτε βαθὺν γαίης ἐς Τάρταρον.

1067) Athenagor. l. l. *Ὀργισθεῖσα ἡ Γῆ*
Κούρους δ' Οὐρανίωνας ἐγείνατο πότνια Γαῖα
Οὓς δὴ καὶ Τιτῆνας ἐπίκλησιν καλέουσιν,
Οὕνεκα τισάσθην μέγαν Οὐρανὸν ἀστερόεντα.
Vgl. Servius ad Aen. VI, 510: Ferunt fabulae Titanes ab irata contra Deos Terra in ejus ultionem creatos, unde et Titanes appellati sunt *ἀπὸ τῆς τίσεως*. Dass auch diese etymologische Ableitung des Namens Titan von nicht besserem Schlage ist, als die übrigen im orphischen Gedichte, bedarf kaum der Bemerkung.

1068) S. den ersten Theil, Note 194. Hesiod. theogon. v. 133 sqq.

1069) S. den ersten Theil Note 193. Apophi selbst bedeutet Riese.

1070) Proclus in Tim. III, 137: *Κατὰ γὰρ τὴν τρίτην γονὴν ἡ Γῆ προήγαγεν*
Ἑπτὰ μὲν εὐειδεῖς κούρας, ἑλικώπιδας, ἀγνάς,
Ἑπτὰ δὲ παῖδας ἄνακτας ἐγείνατο λαχνήεντας.
Und hierzu die Stelle Ejusd. in Tim. V, 295: *Τίκτει ἡ Γῆ λαθοῦσα τὸν Οὐρανὸν, ὥς φησιν ὁ Θεολόγος, Ἑπτὰ μὲν εὐειδεῖς κούρας, ἑπτὰ δὲ παῖδας ἄνακτας,*
Θυγατέρας μὲν πρῶτα Θέμιν καὶ εὔφρονα Τηθύν,
Μνημοσύνην τε βαθυπλόκαμον, Θείαν δε μάκαιραν,
Ἠδὲ Διώνην τίκτεν ἀριπρεπὲς εἶδος ἔχουσαν,
Φοίβην τε Ῥείην τε, Διὸς γενέτειραν ἄνακτος
παῖδας δὲ ἄλλους τοσούτους
Κοτόν τε Κρεῖόν τε μέγαν, Φόρκυν τε κραταιόν
Καὶ Κρόνον, Ὠκεανόν θ' Ὑπερίονά τ' Ἰαπετόν τε.

1071) Damasc. quaest. de prim. princ. p. 187: *Καὶ τὴν Νύκτα, ὡς πρώτην οὐσίαν καὶ τροφὸν πάντων διὰ τούτων ἀνυμνουμένην, αὐτὸν μάλιστα τὸν Κρόνον πεποίηκε (ὁ Ὀρφεὺς) τρέφουσαν. λέγει οὖν ὁ Θεολόγος*
Ἐκ πάντων δὲ Κρόνον Νὺξ ἔτρεφεν ἠδ' ἀτίταλλεν.

1072) S. den ersten Theil Note 194.

1073) Insbesondere gilt Okeanos als der Stammvater des

Götter- und Geistergeschlechtes; Athenagor. XVIII, p. 18 Gall.: *Ὁμήρου μὲν λέγοντος Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν, Ὀρφέως δὲ, ᾧ καὶ Ὅμηρος τὰ πολλὰ καὶ περὶ θεῶν μάλιστα ἕπεται*
Ὠκεανός, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται.
Vgl. Orph. Hymn. 83 in Ocean.
Ἀθανάτων τε θεῶν γένεσιν θνητῶν τ' ἀνθρώπων.

1074) Procl. in Tim. II, 63: *Πρὸς δὲ τὸν Κρόνον πάλιν μετὰ τοὺς δεσμοὺς μόνον οὐκ εὐχόμενός φησι*
Ὄρθον δ' ἡμετέρην γενεὴν, ἀριδείκετε δαῖμον.

1075) Herodot. II, 144: *Τὸ δὲ πρότερον τῶν ἀνδρῶν θεοὺς εἶναι τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἄρχοντας, οὐκ ἐόντας ἅμα τοῖσι ἀνθρώποισι.*

1076) Syrian bei Lobeck Aglaopham. p. 577: *Μεθ' ἣν ὁ Οὐρανός,*
Ὃς πρῶτος βασίλευσε θεῶν μετὰ μητέρα Νύκτα.

1077) Porphyr. de antr. Nymph. c. 15: *Πρῶτος τῶν ἀντιφερομένων τῷ Οὐρανῷ ὁ Κρόνος ἐστὶν, — καὶ τὰς μὲν ἐξ Οὐρανοῦ κατιούσας δυνάμεις δέχεται Κρόνος, καὶ τὰς ἀπὸ Κρόνου Ζεύς.* Proclus in Cratyl. p. 59: *Μόνος ὁ Κρόνος ἀφαιρεῖται τὸν Οὐρανὸν τὴν βασιλείαν τελέως καὶ τῷ Διὶ παραχωρεῖ τῆς ἡγεμονίας, τέμνων τε καὶ τεμνόμενος.*

1078) Vgl. die Note 1067 und die Note 1081, insbesondere von dem dort angeführten orphischen Fragmente den 4. und 5. Vers.

1079) Proclus in Tim. V, p. 296: *Ἡγεῖται αὐτῶν (τῶν Τιτάνων) ὁ μέγιστος Κρόνος;* vgl. die in Note 1077 angeführte Stelle des Porphyr.

1080) Procl. in Tim. V, p. 295: *τὸν δὲ Ὠκεανὸν ναίειν ἐν τοῖς Θεσπεσίοις ῥείθροις.* Ibid. (Ὠκεανὸς) *οὐκ ἀφίσταται τῆς τοῦ πατρὸς βασιλείας.* Dass Okeanos selbst die Personificirung des Niles ist, wurde schon im ersten Theile nachgewiesen, da Ὠκεανός geradezu die ägyptische, *Νεῖλος* aber die grăcisirte Form des semitischen Namens des Flusses ist; Diodor. Sic. I, 96: *Ὠκεανὸν μὲν οὖν καλεῖν τὸν ποταμόν, διὰ τὸ τοὺς Αἰγυπτίους κατὰ τὴν ἰδίαν διάλεκτον ὠκεανὸν λέγειν τὸν Νεῖλον.*

1081) Procl. l. l. p. 296: *Τῶν ἄλλων Τιτάνων εἰς τὴν τοι πατρὸς ἐπιβουλὴν ἰεμένων ὁ Ὠκεανὸς ἀπαγορεύει τε πρὸς τὰς τῆς μητρὸς ἐπιτάξεις, καὶ ἐνδοιάζει περὶ τῆς πράξεως*

Ἔνθ' οὖν Ὠκεανὸς μὲν ἐνὶ μεγάροισιν ἔμιμνεν
Ὁρμαίνων, ποτέρωσε νόον τράποι, ἢ πατέρα ὃν
Γυιώσῃ τε βίης καὶ ἀτάσθαλα λωβήσαιτο
Σὺν Κρόνῳ ἠδ' ἄλλοισιν ἀδελφοῖς, οἳ πεπίθοντο
Μητρὶ φιλῇ, ἢ τούς γε λιπὼν μένοι ἔνδον ἔχηλος.
Πολλὰ δὲ πορφύρων μένεν ἥμενος ἐν μεγάροισι,
Σκυζόμενος ᾗ μητρὶ, κασιγνήτοισι δὲ μᾶλλον.

1082) Procl. in Tim. I, 54: *Παρὰ τῷ Θεολόγῳ*
Τιτῆνες κακομῆται ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντες
und ibidem p. 57:
Καὶ κρατεροί περ ἐόντες ἀμείνονος ἀντιάσαντες
Ὕβριος ἀντ' ὀλοῆς καὶ ἀτασθαλίης ὑπερόπλου
(Ἠικρὴν δώσετέ μοι τίσιν).
Denn diese oder ähnliche Worte müssen dem Sinne gemäss ergänzt werden. Durch die hierauf folgende Entmannung des Uranos entsteht die ältere Aphrodite; denn eine zweite ist die Tochter des Zeus und der Dione. Proclus in Crat. p. 116: *Τὴν πρωτίστην (Ἀφροδίτην) παράγει ὁ Οὐρανὸς ἐκ τοῦ ἀφροῦ τῶν γονίμων ἑαυτοῦ μορίων ῥιφέντος εἰς τὴν θάλασσαν, ὥς φησιν Ὀρφεύς*

Μήδεα δ' ἀμ πέλαγος πέσεν ὑψόθεν, ἀμφὶ δὲ τοῖσι
Λευκὸς ἐπιπλώουσιν ἐλίσσετο παντόθεν ἀφρός.
Ἐν δὲ περιπλομέναις ὥραις ἐνιαυτὸς ἔτικτε
Παρθένον αἰδοίην, ἣν δὴ παλάμαις ὑπέδεκτο
Γεινομένην τὸ πρῶτον ὁμοῦ Ζηλός τ' Ἀπάτη τε.

1083) Procl. in Tim. V, p. 295: *Ὁ Θεολόγος φησὶ τὸν μὲν Κρόνον καταλαμβάνειν τὸν οὐράνιον Ὄλυμπον, κἀκεῖ θρονισθέντα βασιλεύειν τῶν Τιτάνων, — τὸν δὲ Ὠκεανὸν ναίειν ἐν τοῖς Θεσπεσίοις ῥείθροις.*

1084) Lactant. I, 13, 11: Orpheus Saturnum in Terra et apud homines regnasse commemorat.

Πρώτιστος μὲν ἄνασσεν ἐπιχθονίων Κρόνος ἀνδρῶν,
Ἐκ δὲ Κρόνου γένετ' αὖτις ἄναξ μέγας εὐρυόπα Ζεύς.

1085) Hymn. Orph. 37:
Τιτῆνες — ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων —
Ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ πάντων θνητῶν πολυμόχθων.

1086) Hymn. Homer. in Apoll. v. 335 u. 336
Τιτῆνές τε θεοὶ τῶν ἔξ ἄνδρες τε θεοί τε.

1087) Dio Chrysost. or. 30, p. 550: *Λέξω ὑμῖν οὔτε τερπνὸν ὄντα οὔτε χαρίεντα λόγον, ὅτι τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματος ἐσμὲν ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι· ὡς οὖν ἐκείνων ἐχθρῶν ὄντων τοῖς θεοῖς οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι ἐσμὲν ἀλλὰ κολαζόμεθά τε ὑπ' αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρίᾳ γεγόναμεν ἐν φρουρᾷ.*

1088) Lobeck Aglaoph. p. 565 und 566 und die dort citirte Stelle des Olympiodor: *Τὸν Δία διεδέξατο ὁ Διόνυσος, ὃν φασι κατ' ἐπιβουλὴν τῆς Ἥρας τοὺς Τιτᾶνας σπαράττειν καὶ τῶν σαρκῶν αὐτοῦ ἀπογεύεσθαι· καὶ τούτους ὁ Ζεὺς ἐκεραύνωσε καὶ ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὕλης γενομένης γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους. Οὐ δεῖ οὖν ἐξάγειν ἑαυτούς, οὐχ ὅτι, ὡς δοκεῖ λέγειν ἡ λέξις, διότι ἔν τινι δεσμῷ ἐσμὲν τῷ σώματι· τοῦτο γὰρ δῆλόν ἐστι καὶ οὐκ ἂν τοῦτο ἀπόῤῥητον ἔλεγεν, ἀλλ' ὅτι οὐ δεῖ ἐξάγειν ἡμᾶς αὐτούς, ὡς τοῦ σώματος ἡμῶν Διονυσιακοῦ ὄντος, εἴγε ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν Τιτάνων συγκείμεθα, γενσαμένων τῶν σαρκῶν τούτου.*

1089) Jambl. Protrept. VIII, 134: *Οἱ δὲ τὰς τελετὰς λέγοντές φασι διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων ἁμαρτημάτων.* Cicero in Hortens. fragm. p. 60: Ex quibus humanae vitae erroribus et aerumnis fit, ut interdum veteres illi sive vates sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes, qui nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid vidisse videantur.

1090) Philolaus in Clement. Stromat. II, 518: *Μαρτυρέονται καὶ οἱ παλαιοὶ Θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διά τινας ἁμαρτίας ἃ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τέθαπται.*

1091) Plato in Crat. p. 400: *Σῆμά τινες αὐτό φασιν εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι — — Δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσι, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα.*

1092) Platon. Phaedo p. 62, B: *Ἐν ἀποῤῥήτῳ λεγόμενος λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι, καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν.*

1093) Zu dieser Stelle sagt nämlich der von Wyttenbach angeführte alte Ausleger: *Ἐντεῦθεν τὸ πρῶτον πρόβλημα τὸ μὴ δεῖν ἐξάγειν ἑαυτὸν, οὗ ἐπιχείρημα μυθικὸν ἐξ Ὀρφέως παραληφθέν.*

1094) In der schon öfters angeführten Stelle aus Malela (IV, p. 31) und Cedrenus (p. 58), in welcher eine Inhaltsanzeige des orphischen Gedichtes gegeben wird, heisst es weiter: *Περὶ δὲ τοῦ ταλαιπώρου γένους τῶν ἀνθρώπων ἐξέθετο ποιητικοὺς στίχους πολλούς, ἀφ' ὧν εἰσιν οὗτοι*

βροτῶν τ' ἀλιτήρια φῦλα
Ἄχθεα γῆς, εἴδωλα τετυγμένα, μηδαμὰ μηδὲν
Εἴδοτες, οὔτε κακοῖο προςερχομένοιο νοῆσαι
Φράδμονες, οὔτ' ἄποθεν μάλ' ἀποστρέψαι κακότητος
Οὔτ' ἀγαθοῦ παρεόντος ἐπιστρέψαι τε καὶ ἕρξαι
Ἴδριες, ἀλλὰ μάτην ἀδαήμονες, ἀπρονόητοι.

1095) Malela und Cedrenus l. l.: *Τὸν δὲ ἄνθρωπον εἶπεν (ὁ Ὀρφεὺς) ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ πλασθέντα ἐκ γῆς, καὶ ψυχὴν ὑπ' αὐτοῦ λαβόντα λογικὴν, καθὼς Μωυσῆς ἐξέθετο.*

1096) Vergleiche den 1. Theil, Note 201.

1097) 1. Theil, Note 259 — 261 incl.

1098) Aristot. de anim. I, 5; p. 485 B.: *Τοῦτο πέπονθε καὶ ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι λόγος. φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰςιέναι ἀναπνεόντων φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων.* Dieselbe Nachricht gibt auch Stobaeus Ecl. phys. I, 52, p. 868: *Τινὲς τὴν φυχὴν ἀπὸ τοῦ ἀναψύχεσθαι ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ ὠνομάσθαι ἀποφαίνονται καὶ τὸν ἀναπνεόμενον ἀέρα ψυχὴν νομίζουσιν, ὥσπερ Ἀριστοτέλης παρὰ Ὀρφέως ἐν τοῖς φυσικοῖς ἔπεσι λέγεσθαι τὴν ψυχὴν εἰςιέναι ἐκ τοῦ ὅλου ἀναπνεόντων ἡμῶν φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων.* Dieser Abschnitt des orphischen Gedichtes über die Entstehung des Menschengeschlechtes hatte also den besondern Titel *τὰ φυσικὰ*, wie auch in den homerischen Gedichten die einzelnen Abschnitte bei den Alten besondere Namen hatten. Sogar die Pförtner und Vorsteher der Himmelsthüren, welche den Seelen bei ihrem Herabsteigen auf die Erde die Pforten der verschiedenen Planetenfirmamente öffneten, die sie durchzupassiren hatten, wurden im orphischen Gedichte namhaft gemacht; ein neuer Beweis, wie genau es sich an den ägyptischen Glaubenskreis anschloss, der diese Himmelspförtner als besondere Genien ebenfalls kennt; Suidas s. v. *Τριτοπάτορες*: *Ἐν δὲ τῷ Ὀρφέως Φυσικῷ ὀνομάζεσθαι τοὺς Τριτοπάτορας Ἀμαλκείδην καὶ Πρωτοκλέα καὶ Πρωτοκλέοντα θυρωροὺς καὶ φύλακας ὄντας τῶν ἀνέμων.* Da nun durch die Winde die Seelen, welche geboren werden sollen, vom Himmel

heruntergetragen werden, so begreift es sich, wesshalb in Athen die Brautleute um Kinder zu bekommen den Tritopatores opfern; Suidas l. l: *Φανόδημος δὲ, ὅτι μόνοι οἱ Ἀθηναῖοι θύουσι καὶ εὔχονται αὐτοῖς ὑπὲρ γενέσεως παίδων, ὅταν μέλλωσι γαμεῖν.*

1099) Procl. in Cratyl. p. 59: *Μόνος ὁ Κρόνος ἀφαιρεῖται τὸν Οὐρανὸν τὴν βασιλείαν τελέως καὶ τῷ Διὶ παραχωρεῖ τῆς ἡγεμονίας τέμνων τε καὶ τεμνόμενος.*

1100) Syrian bei Lobeck Aglaopham. p. 577: *Τὸν δὲ Δία οὐ πρῶτον ἀλλὰ πέμπτον βασιλέα σαφῶς ὀνομάζουσιν οἱ παρὰ τῆς Νυκτὸς δοθέντες χρησμοί* (in der Kataposis)

Ἀθάνατον βασιλῆα θεῶν πέμπτον τε γενέσθαι.

Die Unsterblichkeit kann natürlich nicht auf Zeus selbst sich beziehen, sondern nur auf seine ewig dauernde Herrschaft, welche das orphische Gedicht lehrt. Denn Zeus selbst ist natürlich nicht mehr und nicht weniger unsterblich, als alle anderen Götter auch.

1101) Justin. contra Tryph. p. 295: *Τὸν Διόνυσον υἱὸν τοῦ Διὸς ἐκ μίξεως, ἣν μεμίχθαι αὐτὸν τῇ Σεμέλῃ, γεγενῆσθαι λέγουσι, καὶ τοῦτον εὑρέτην ἀμπέλου γενόμενον καὶ διασπαραχθέντα καὶ ἀποθανόντα ἀναστῆναι εἰς οὐρανόν τε ἀνεληλυθέναι ἱστοροῦσι. Καὶ οἶνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ παραφέρουσι.* Dionysos heisst daher auch geradezu *Οἶνος*, Wein: Proclus in Alcibiad. p. 114: *Τὸν Διόνυσον οἱ θεολόγοι πολλάκις καὶ ἀπὸ τῶν τελεωτάτων αὐτοῦ δώρων Οἶνον καλοῦσιν, οἷον Ὀρφεύς*

Οἴνου δ' ἀντὶ μιῆς τριπλῆν μετὰ ῥίζαν ἔθεντο.

καὶ πάλιν

Οἴνου πάντα μέλη κόσμῳ λάβε καί μοι ἔνεικε

καὶ αὖθις

Οἴνῳ ἀγαιομένη κουρῷ Διὸς (πότνια Ἥρη).

1102) Procl. in Cratyl. p. 96: *Τὴν Δήμητρα Ὀρφεὺς μὲν τὴν αὐτὴν λέγων τῇ Ῥέᾳ εἶναι λέγει, ὅτι ἄνωθεν μὲν μετὰ Κρόνον οὖσα ἀνεκφοίτητος Ῥέα ἐστὶ, προβάλλουσα δὲ καὶ ἀπογεννῶσα τὸν Δία Δημήτηρ· λέγει γὰρ*

Ῥείην τὸ πρὶν ἐοῦσαν ἐπεὶ Διὸς ἔπλετο μήτηρ
Γέγονε Δημήτηρ.

1103) Procl. in Theol. V, 35, 322: *Τίς οὐκ οἶδε τῶν καὶ σμικρὰ τῆς Ἑλληνικῆς θεοσοφίας ἀκηκοότων ἔν τε ταῖς ἀῤῥήτοις αὐτῶν τελεταῖς καὶ ταῖς ἄλλαις περὶ θεῶν πραγματείαις τὴν τῶν*

Κουρήτων τάξιν ὑμνουμένην; αὐτοὶ γοῦν τὴν Ῥέαν λέγονται φρουρεῖν καὶ τὸν τῶν ὅλων δημιουργὸν (i. e. *Δία*), *καὶ μέχρι τῶν αἰτίων τῆς μεριστῆς ζωογονίας προϊόντες τήν τε Κόρην καὶ τὸν Διόνυσον φυλάττειν.*

1104) Athenagor. c. 20, p. 292: *Κρόνος ἐξέτεμε μὲν τὰ αἰδοῖα τοῦ πατρὸς καὶ κατέῤῥιψεν ἀπὸ τοῦ ἅρματος, καὶ ἐτεκνοτόνει καταπίνων τῶν παίδων τοὺς ἄῤῥενας;* nach Clem. Rom. Recogn. c. XIX, Hades, Poseidon und Zeus, als der jüngste der drei Brüder.

1105) Schol. ad Lycophr. 399. *Λίσκον τὸν Δία λέγει διὰ τὸν λίθον τὸν ἀντὶ Διὸς ὑπο Κρόνου καταποθέντα, ὥς φησιν Ἡσίοδος ἐν τῇ Θεογονίᾳ τὴν Ὀρφέως ὑποκλέψας καὶ πιραφθείρας θεογονίαν.*

1106) Hermias in Phaedr. p. 148: *Ἡ Ἀδράστεια μία ἐστὶ θεὸς τῶν μενόντων ἐν τῇ Νυκτὶ, γενομένη ἐκ Μελίσσου καὶ Ἀμαλθείας, ἀδελφὴ τῆς Εἴδης*

Εἴδη τ' εὐειδὴς καὶ ὁμόσπορος Ἀδράστεια

ἣ καὶ πρὸ τοῦ ἄντρου τῆς Νυκτὸς ἠχεῖν λέγεται τοῖς κυμβάλοις

— — παλάμῃσι δὲ χάλκεα ῥόπτρα
δῶκεν Ἀδραστείῃ.

Ἔνδον μὲν γὰρ ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς Νυκτὸς κάθηται ὁ Φάνης, ἐν μέσῳ δὲ ἡ Νὺξ μαντεύουσα τοῖς θεοῖς, Ἀδράστεια δὲ ἐν τοῖς προθύροις, διαφέρει δὲ τῆς ἐκεῖ Δίκης· ἡ μὲν γὰρ ἐκεῖ Δίκη θυγάτηρ λέγεται τοῦ ἐκεῖ Νόμου καὶ Εὐσεβείας, αὕτη δὲ ἡ Ἀδράστεια ἐκ Μελίσσου καὶ Ἀμαλθείας οὖσα περιεκτικὴ (beschützend, bewachend) *ἐστι καὶ τοῦ Νόμου. Αὗται δὲ τρέφειν λέγονται τὸν Δία ἐν τῷ ἀντρῷ τῆς Νυκτὸς, ἀντικρὺς τοῦτο τοῦ Θεολόγου λέγοντος.* Proclus in Tim. V, p. 323: *Ὁ δημιουργὸς, ὡς ὁ Ὀρφεύς φησι, τρέφεται μὲν ὑπὸ τῆς Ἀδραστείας, σύνεστι δὲ καὶ τῇ Ἀνάγκῃ, γεννᾷ δὲ τὴν Εἱμαρμένην* (dies ist offenbar falsch und beruht auf der Verwechslung des Kroniden Zeus mit Zeus der Urgottheit, dem Urgeiste). Idem in Theol. IV, 16, 206: *παρ' Ὀρφεῖ φρουρεῖν λέγεται ἡ Ἀδράστεια τὸν τῶν ὅλων δημιουργὸν καὶ*

χάλκεα ῥόπτρα λαβοῦσα καὶ τύμπανα ἠχήεντα
οὕτως ἠχεῖν, ὥστε πάντας ἐπιστρέφειν εἰς αὐτὴν τοὺς θεούς.

1107) Proclus in Theol. V, 3 p. 253: *Ὀρφεὺς τοὺς Κουρῆτας φύλακας τῷ Διὶ παρίστησι τρεῖς ὄντας, καὶ οἱ Θεσμοὶ τῶν Κρητῶν καὶ ἡ Ἑλληνικὴ πᾶσα θεολογία τὴν καθαρὸν καὶ ἄχραντον*

ζωὴν εἰς τὴν τάξιν ταύτην ἀναπέμπουσιν· οὐδὲν γὰρ ἄλλο τὸ κόρον ἢ τὸ καθαρόν.

1108) Porphyr. de antr. Nymph. c. 16: *Παρὰ τῷ Ὀρφεῖ ὁ Κρόνος μέλιτι ὑπὸ Διὸς ἐνεδρεύεται· πλησθεὶς γὰρ μέλιτος μεθύει καὶ σκοτοῦται ὡς ὑπὸ οἴνου καὶ ὑπνοῖ· φησὶ γὰρ παρ' Ὀρφεῖ ἡ Νὺξ τῷ Διὶ ὑποτιθεμένη τὸν διὰ τοῦ μέλιτος δόλον*

Εὖτ' ἂν δή μιν ἴδηαι ὑπὸ δρυσὶν ὑψικόμοισιν
Ἔργοισιν μεθύοντα μελισσάων ἐριβόμβων
Αὐτίκα μιν δῆσον,

ὃ καὶ πάσχει ὁ Κρόνος καὶ δεθεὶς ἐκτέμνεται, ὡς Οὐρανός. Zur nämlichen Scene gehört ein anderes Fragment bei Clemens (Strom. VI. 751.) *Ἐν τῇ Θεογονίᾳ ἐπὶ τοῦ Κρόνου Ὀρφεῖ πεποίηται*

Κεῖτ' ἀποδοχμώσας παχὺν αὐχένα· καδ' δέ μιν ὕπνος
Ἥιρει πανδαμάτωρ·

ταῦτα δὲ Ὅμηρος ἐπὶ τοῦ Κύκλωπος μετέθηκεν (Odyss. IX, 371.) Dass vielmehr der umgekehrte Fall vorliegt, und dass Pythagoras diese und ähnliche Züge aus dem Homer entlehnte und in seine Darstellung verwob, ist klar. Eben so klar ist es aber auch, dass bei diesen und ähnlichen Einwebungen Pythagoras nicht vom Bestreben geleitet werden konnte, die Volkssage zu veredeln. Ganz in demselben Styl ist ein anderes Fragment bei Proclus in Polit. p. 388: (Zeus schläft bei Homer in den Armen der Hera ein, und dies thut er nach dem weisen Neuplatoniker) *τὸν πατέρα ζηλῶν· καὶ γὰρ ἐκεῖνος πρώτιστος παραδέδοται τῶν θεῶν*

Ἔνθα Κρόνος μὲν ἔπειτα φαγὼν δολόεσσαν ἐδωδὴν
Κεῖτο μέγα ῥέγκων·

Dieses Fragment gehört aber offenbar zu dem vorhergehenden, und bildet mit ihm Ein Ganzes, das etwa so zu verbinden und auszufüllen ist:

Ἔνθα Κρόνος μὲν ἔπειτα φαγὼν δολόεσσαν ἐδωδὴν
Κεῖτ' ἀποδοχμώσας παχὺν αὐχένα· καδ' δέ μιν ὕπνος
Ἥιρει πανδαμάτωρ· κεῖτ' (ἐνθάδε δὴ) μέγα ῥέγκων·

1109) Chalcidius c. 126 p. 326: Exponit (Plato, Tim. p. 41) ea, quae Orpheus, Linus et Musaeus de divinis potestatibus vaticinati sunt, non quo delectaretur aut crederet, sed quod tanta esset auctoritas vaticinantium, ut iis parcius credi non oporteret.

1110) Proclus in Theol. V, 10, 264: *Τὸ ἀγήρων ταύτῃ τῇ τάξει* (*τῇ Κρονίᾳ*) *προσήκει, ὡς οἵ τε βάρβαροί φασι καὶ ὁ Ὀρφεύς.*

Καὶ γὰρ οὗτος ἀεὶ μελαίνας τὰς τοῦ Κρονίου προσώπου τρίχας μυστικῶς λέγει καὶ μηδαμῶς γίγνεσθαι πολιάς. — — — ὁ Ὀρφεὺς τὰ τούτοις ὅμοια περὶ τοῦ θεοῦ τούτου διατάττεται (nach Herrmann's Emendation und Ergänzung)

— — — — ὑπὸ Ζηνὶ Κρονίωνι
Ἀθάνατον αἰῶνα λαχεῖν (statt καμεῖν) *καθαροῖο γενείου*
(Καὶ) διερὰς χαίτας εὐώδεας, οὐδέ (τι τόγε
Γήραος) ἠπεδανοῖο μιγήμεναι ἄνθει λευκῷ,
Ἀλλὰ (περὶ κροτάφοισιν ἔχειν) *ἐριθηλέα λάχνην.*

1111) Proclus in Tim. II, 137: *Ὁ μέγιστος Ζεὺς συζυγεῖ τῇ Ἥρᾳ· διὸ καὶ ἰσοτελὴς αὐτῷ καλεῖται καὶ ἐκ τῶν αὐτῶν πρόεισι πατέρων.*

1112) Proclus in Parm. II, 214: *Οἱ Θεολόγοι ταῦτα αἰνίσσονται διὰ τῶν ἱερῶν γάμων. ἁπλῶς μὲν γὰρ τὴν κοινωνίαν τῶν θείων αἰτίων μυστικῶς γάμον προσαγορεύουσι· ταύτην δὲ ποτὲ μὲν ἐν τοῖς συστοίχοις ὁρῶσι καὶ καλοῦσι γάμον Ἥρας καὶ Διὸς, Οὐρανοῦ καὶ Γῆς, Κρόνου καὶ Ῥέας, ποτὲ δὲ τῶν καταδεεστέρων πρὸς τὰ κρείττονα, καὶ καλοῦσι γάμον Διὸς καὶ Δήμητρος, ποτὲ δὲ ἔμπαλιν τῶν κρειττόνων πρὸς τὰ ὑφειμένα καὶ καλοῦσι Διὸς καὶ Κόρης γάμον.* Dio Chrysostom. 36, 453: *Τοῦτον ὑμνοῦσι παῖδες σοφῶν ἐν ἀῤῥήτοις τελεταῖς Ἥρας καὶ Διὸς εὐδαίμονα γάμον.*

1113) Lactant. Instit. I, 17: Nobilissimum templum Junonis est Sami et simulacrum in habitu nubentis figuratum, et sacra ejus anniversaria nuptiarum ritu celebrantur. Eben so bei den Gnosiern Diodor. Sic. V, 72.

1114) Clement. Homil. V, 18, 667: *Χρύσιππος ἐν ταῖς ἐρωτικαῖς ἐπιστολαῖς καὶ τῆς ἐν Ἄργει εἰκόνος μέμνηται πρὸς τῷ τοῦ Διὸς αἰδοίῳ φέρων τῆς Ἥρας τὸ πρόσωπον.* Origin. contr. Cels. IV, 48, 540: *Χρύσιππος παρερμηνεύει γραφὴν τὴν ἐν Σάμῳ, ἐν ᾗ ἀῤῥητοποιοῦσα ἡ Ἥρα τὸν Δία ἐγέγραπτο· λέγει γὰρ ἐντοῖς αὐτοῦ συγγράμμασιν ὅτι τοὺς σπερματικοὺς λόγους τοῦ θεοῦ ἡ ὕλη παραδεξαμένη ἔχει ἐν ἑαυτῇ εἰς κατακόσμησιν τῶν ὅλων. Ὕλη γὰρ ἡ ἐν τῇ κατὰ τὴν Σάμον γραφῇ ἡ Ἥρα καὶ ὁ θεὸς ὁ Ζεύς.* Diogen. Laert. *Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ ἀρχαίων φυσιολόγων αἰσχρῶς τὰ περὶ τὴν Ἥραν καὶ τὸν Δία ἀναπλάττει.* Es läuft demnach zwar Alles auf das Zeugniss des Chrysippos hinaus, das scheint aber doch kein Grund zu sein, die Angabe zu bezweifeln.

1115) Diese Darstellung des *ἱερὸς γάμος* des Zeus und der Hera scheint ausführlich gewesen zu sein, denn sie wird bei Eustathius zu Dionys. Perieg. v. 1 als ein besonderer Abschnitt des orphischen Gedichtes citirt: *Ὀρφεὺς ἐν τῷ περὶ Διὸς καὶ Ἥρας*, obgleich das unter diesem Citate angeführte Fragment, welches vom Okeanos handelt:

Κύκλον τ' ἀκαμάτου καλλιῤῥόου Ὠκεανοῖο,
Ὅς γαῖαν δίνῃσι πέριξ ἔχει ἀμφιελίξας

eher einem andern Abschnitte des orphischen Gedichtes anzugehören scheint, dem *ἱερὸς γάμος* des Zeus und der Persephone; denn ein alter Scholiast desselben Dionysius (zu v. 3) führt dieselben Verse an unter dem Citate: *Ὀρφεὺς ἐν τῷ περὶ Διὸς καὶ Κόρης.* Das orphische Gedicht verlegt aber die Sage von der Persephone wirklich nach Aegypten an den Okeanos und schildert die Persephone in ihrer Hieroglyphenform, wodurch diese letztere Angabe allerdings wahrscheinlicher wird; während das Lokal für die Vermählung des Zeus und der Hera weit natürlicher in Griechenland vorauszusetzen ist, z. B. nach Homer, in Kreta auf dem Ida. Pythagoras scheint bei dieser Darstellung des *ἱερὸς γάμος* der Hera und des Zeus den Mythen seiner Heimath Samos gefolgt zu sein, — Samos war ja einer der Hauptsitze des Herakultes und der Samische Heratempel war nach Herodot der prächtigste und grösste des Alterthums, — denn jene oben berührte anstössige Scene eines Bildes im Samischen Heratempel scheint auch mit unverhüllter Nacktheit im orphischen Gedichte vorgekommen zu sein, eine für den griechischen Glaubenskreis nicht sehr schmeichelhafte Treue. Dies muss man wenigstens aus einer Stelle im Proömium des Diogenes Laertius s. 5. schliessen, der, weil er den Orpheus für den Verfasser des orphischen Gedichtes hält, sich über ihn so auslässt: *Ἐγὼ δὲ, εἰ καὶ τὸν περὶ θεῶν ἐξαγορεύσαντα τοιαῦτα χρὴ φιλόσοφον καλεῖν, οὐκ οἶδα. τίνα γὰρ δεῖ προσαγορεύειν τὸν πᾶν τὸ ἀνθρώπινον πάθος ἀφειδοῦντα τοῖς θεοῖς προστρῖψαι καὶ τὰ σπανίως ὑπό τινων ἀνθρώπων αἰσχρουργούμενα* (καὶ τῷ τῆς φωνῆς ὀργάνῳ); wenn auch die letzten eingeklammerten Worte nach des Casaubonus richtiger Bemerkung ein blosses Glossem und späterer Zusatz zu sein scheinen: maxime probabile videtur, sagt Casaubon, Laertium *αἰσχρουργούμενα* tantum scripsisse; quae sequuntur autem merum esse glossema.

1116) Proclus in Crat. p. 116: *Τὴν δὲ δευτέραν Ἀφροδίτην*

παράγει μὲν ὁ Ζεὺς ἐκ τῶν ἑαυτοῦ γεννητικῶν δυνάμεων, συμπαράγει δ'αὐτῷ ἡ Διώνη, πρόεισι δ'ἡ Θεὸς ἐκ τοῦ ἀφροῦ κατὰ τὸν αὐτὸν τῇ πρεσβυτέρᾳ τρόπον. λέγει δ' οὕτως ὁ Θεολόγος

Τὸν δὲ πόθος πλέον εἶλ', ἀπὸ δ'ἔκθορε πατρὶ μεγίστῳ
Αἰδοίων ἀφροῖο γονή, ὑπέδεκτο δὲ πόντος
Σπέρμα Διὸς μεγάλου· περιτελλομένου δ'ἐνιαυτοῦ
Ὥραις καλλιφύτοις τέκ' ἐγερσιγέλωτ' Ἀφροδίτην.

1117) Auch diese anstössige Sage wurzelt im Kulte, Clement. Alex. Protrept. p. 13: Δηοῦς μυστήρια αἱ Διὸς πρὸς μητέρα Δήμητρα ἀφροδίσιοι συμπλοκαὶ καὶ μῆνις οὐκ οἶδ' ὅτι φῶ λοιπὸν μητρὸς ἢ γυναικὸς, τῆς Δηοῦς, ἧς δὴ χάριν Βριμὼ προσαγορευθῆναι λέγεται, καὶ ἱκετηρίαι Διὸς καὶ πόμα χολῆς καὶ καρδιουλκίαι καὶ ἀῤῥητουργίαι. Dass aber die Sage in derselben Form bei Orpheus. d. h. im orphischen Gedichte vorkam, erhellt aus Athenagoras c. 20, p. 292, wo er den Inhalt der orphischen Theogonie durchgeht: Ζεὺς δὲ ..... καὶ τὴν μητέρα Ῥέαν (dass die Rhea mit der Demeter im orphischen Gedichte identisch ist, haben wir früher, Note 1102, schon gesehen) ἀπαγορεύουσαν αὐτοῦ τὸν γάμον ἐδίωκε· δρακαίνης δὲ αὐτῆς γενομένης καὶ αὐτὸς εἰς δράκοντα μεταβαλὼν συνδήσας αὐτὴν ἐμίγη. Und c. 32: Χρὴν δ'αὐτοὺς ἢ τὸν Δία μεμισηκέναι τὸν ἐκ μητρὸς μὲν Ῥέας, θυγατρὸς δὲ Κόρης παιδοποιησάμενον ἢ τὸν τούτων ποιητὴν Ὀρφέα.

1118) Wie Pausanias die Sage aus dem Munde der Phigalenser hörte, wo dieser ἱερὸς γάμος des Poseidon und der Demeter gefeiert wurde; Pausan. VIII, 42, 1 sqq. Beide Sagen sind Umbildungen der ägyptischen Sage von Seth und Netpe, die Herodot erzählt.

1119) Athenagor. c. XX, p. 292: Καὶ τὴν θυγατέρα τοῦ Διὸς, ἣν ἐκ τῆς Ῥέας ἡ Δήμητρος αὐτῆς ἐπαιδοποιήσατο, δύο μὲν κατὰ φύσιν εἶπον ἔχειν ὀφθαλμοὺς, καὶ ἐπὶ τῷ μετώπῳ δύο, καὶ προτομὴν κατὰ τὸ ὄπισθεν τοῦ τραχήλου· ἔχειν δὲ καὶ κέρατα (das ist also ein im orphischen Gedichte geschildertes Hieroglyphenbild der Persephone, in demselben Style, wie wir nun schon mehrere kennen lernten.) Διὸ καὶ τὴν Ῥέαν φοβηθεῖσαν τὸ τέρας φυγεῖν, οὐκ ἐφεῖσαν αὐτῇ τὴν θηλήν. Ἔνθεν μυστικῶς μὲν Ἀθηνᾶ, κοινῶς δὲ Φερσεφόνη καὶ Κόρη κέκληται.

1120) Athenagor. l. c. Εἶτα Φερσεφόνῃ τῇ θυγατρὶ ἐμίγη βιασάμενος καὶ αὐτὴν ἐν δράκοντος σχήματι.

1121) Tatian. contr. Graec. VIII, p. 251: Ζεὺς θυγατρὶ συγγίνεται καὶ ἡ θυγάτηρ ἀπ' αὐτοῦ κύει· μαρτυρήσει μοι Ἐλευσὶς καὶ δράκων ὁ μυστικὸς καὶ Ὀρφεύς. Etymol. magn. p. 213: Ζαγρεὺς ὁ Διόνυσος παρὰ τοῖς ποιηταῖς· δοκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς μιγῆναι τῇ Περσεφόνῃ, ἐξ ἧς ὁ χθόνιος Διόνυσος.

1122) Proclus in Tim. I, 51: Ὀρφεύς φησιν ὅτι αὐτὴν ὁ Ζεὺς ἀπεγέννησεν ἐκ τῆς κεφαλῆς

Ὅπλοις λαμπομένην χαλκήιον ἄνθος ἰδέσθαι.

ibid. p. 52. λέγει ὁ Θεολόγος ὅτι παρήγαγεν αὐτὴν ὁ πατήρ

Ὅφρ' αὐτῷ μεγάλων ἔργων κράντειρα γένοιτο.

Idem in Polit. p. 377:

Δεινὴ γὰρ Κρονίδαο νόου κράντειρα τέτυκται.

1123) Proclus in Theol. VI, 13, 382: Ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ Κουρῆσι ἡ τῶν Κορυβάντων τάξις, προβαίνουσα σὺν τῇ Κόρῃ καὶ φρουροῦσα αὐτὴν, ὥς φησιν ἡ Θεολογία (das orphische Gedicht). Idem in Crat. p. 62: Τῆς Κουρητικῆς δεῖσθαι φρουρᾶς, ὥσπερ τὴν Ῥέαν καὶ τὸν Δία καὶ τὴν Κόρην.

1124) Schol. in Theog. 914: Ἁρπάσθαι τὴν Περσεφόνην φασὶ οἱ μὲν ἐκ Σικελίας, Βακχυλίδης δὲ ἐκ Κρήτης, Ὀρφεὺς δὲ ἐκ τῶν περὶ τὸν Ὠκεανὸν τόπων.

1125) Clem. Alex. Protrept. p. 17: Ἁλωμένη ἡ Δηὼ κατὰ ζήτησιν τῆς Κόρης περὶ τὴν Ἐλευσῖνα ἀποκάμνει καὶ φρέατι ἐπικαθίζει λυπουμένη — — — ᾤκουν δὲ τηνικάδε τὴν Ἐλευσῖνα οἱ γηγενεῖς Βαυβὼ καὶ Δυσαύλης καὶ Τριπτόλεμος, ἔτι δὲ Εὔμολπος καὶ Εὐβουλεύς, βουκόλος ὁ Τριπτόλεμος, ποιμὴν δὲ ὁ Εὔμολπος, συβώτης δὲ ὁ Εὐβουλεύς.

1126) Idem l. l. Καὶ δὴ ξενίσασα ἡ Βαυβὼ τὴν Δηὼ ὀρέγει κυκεῶνα αὐτῇ, τῆς δὲ ἀναινομένης λαβεῖν, πενθήρης γὰρ ἦν, περιαλγὴς γενομένη ἡ Βαυβὼ, ὡς ὑπερορᾶσθαι δῆθεν, ἀναστέλλεται τὰ αἰδοῖα καὶ ἐπιδεικνύει τῇ θεᾷ· ἡ δὲ τέρπεται τῇ ὄψει καὶ δέχεται τὸ ποτόν. Ταῦτ' ἐστι τὰ κρύφια τῶν Ἀθηναίων μυστήρια, ταῦτά τοι καὶ Ὀρφεὺς ἀναγράφει. παραθήσομαι δέ σοι αὐτὰ Ὀρφέως τὰ ἔπη

Ὡς εἰποῦσα πέπλους ἀνεσύρατο, δεῖξέ τε πάντα
Σώματος οὐδὲ πρέποντα τύπον· παῖς δ'ἦεν Ἴακχος
Χειρά θ' ἑὴν ῥίπτεσκε γελῶν Βαυβοῦς ὑπὸ κόλπους.
Τῇ δ'ἐπὶ οἷν μείδησε θεὰ γήθουσ' ἐνὶ θυμῷ,
Δέξατο δ'αἰόλον ἄγγος, ἐν ᾧ κυκεὼν ἐνέκειτο.

(Der dritte Vers nach Gesners, der vierte nach Lobecks Emendation, wodurch wenigstens ein zusammenhängender Sinn in die Stelle kommt. Die Hauptschwierigkeit, die Lesart des griechischen Textes dieser Stelle mit der Uebersetzung des Arnobius in Uebereinstimmung zu bringen, bleibt ungelöst, ist aber für unsere Zwecke ohne Belang. Vgl. Lobeck Aglaoph. p. 818. sqq.)

1127) Proclus in Theol. VI, 11, 371: *Διττὴ ἡ Κορικὴ τάξις, ἡ μὲν ὑπὲρ τὸν κόσμον, ὅθι συνάπτεται τῷ Διὶ καὶ μετ' ἐκείνου τὸν δημιουργὸν τῶν μεριστῶν* (i. e. Dionysum) *ὑφίστησι· δευτέρα δὲ, ἣ δὴ ὑπὸ τοῦ Πλούτωνος ἁρπάζεσθαι λέγεται καὶ ψυχοῦν τὰ ἔσχατα τοῦ παντός. — — —. Καὶ γὰρ ἡ τῶν θεολόγων φήμη τῶν τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν ἐν Ἐλευσῖνι τελετὰς παραδεδωκότων ἄνω μὲν αὐτὴν ἐν τοῖς μητρὸς οἴκοις μένειν φησὶν, οὓς ἡ μήτηρ αὐτὴ κατεσκεύασεν ἐν ἀβάτοις, — κάτω δὲ μετὰ Πλούτωνος τῶν Χθονίων ἐπάρχειν.*

1128) Proclus in Crat. p. 59: *Ὁ πατὴρ* (*Ζεὺς*) *ἱδρύει αὐτὸν* (*τὸν Διόνυσον*) *ἐν τῷ βασιλείῳ θρόνῳ καὶ ἐγχειρίζει τὸ σκῆπτρον καὶ βασιλέα ποιεῖ τῶν ἐγκοσμίων ἁπάντων θεῶν*

Κλῦτε θεοὶ, τόνδ' ὔμμιν ἐγὼ βασιλῆα τίθημι,

λέγει πρὸς τοὺς νέους θεοὺς ὁ Ζεύς. Idem in Tim. V, 334: *ὁ Ζεὺς βασιλέα τίθησιν αὐτὸν ἁπάντων τῶν ἐγκοσμίων θεῶν καὶ πρωτίστας αὐτῷ νέμει τιμάς*

Καίπερ ἐόντι νέῳ καὶ νηπίῳ εἰλαπιναστῇ.

1129) Proclus in Alcib. p. 114: *Καὶ αὖθις*

Οἴνῳ ἀγαιομένη κούρῳ Διὸς (*πότνια Ἥρη*).

Vgl. die Note 1101.

1130) Proclus in Alcib. p. 83: *Ὀρφεὺς ἐφίστησι τῷ βασιλεῖ Διονύσῳ τὴν μονάδα τὴν Ἀπολλωνιακὴν ἀποτρέπουσαν αὐτὸν τῆς εἰς τὸ Τιτανικὸν πλῆθος προόδου καὶ τῆς ἐξαναστάσεως τοῦ βασιλείου θρόνου.*

1131) Proclus in Crat. p. 118: *Τὴν εὔρυθμον χορείαν ὑποφαίνει* (*Ἀθηνᾶ*), *ἧς καὶ μετέδωκε τῇ Κουρητικῇ τάξει. ἐστὶ γὰρ ἡ θεὸς ἡγεμὼν τῶν Κουρήτων, ὥς φησιν Ὀρφεύς.*

1132) Clem. Alex. Protrept. p. 11: *Τὰ μυστήρια τοῦ Διονύσου τελέως ἀπάνθρωπα· ὃν εἰσέτι παῖδα ὄντα, ἐνόπλῳ κινήσει περιχορευόντων Κουρήτων δόλῳ δὲ ὑποδύντων Τιτάνων, ἀπατήσαντες παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν οὗτοι δὴ οἱ Τιτᾶνες διέσπασαν, ὡς ὁ τῆς τελετῆς ποιητὴς Ὀρφεύς φησι*

Κῶνος καὶ ῥόμβος καὶ παίγνια καμπεσίγνια
Μῆλά τε χρύσεα καλὰ παρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων.

Καὶ τῆσδε τῆς τελετῆς σύμβολα ὀστράγαλος, στρόβιλος, σφαῖρα, μῆλα, ῥόμβος, ἔσοπτρον, πόκος.

1133) Clem. Alex. l. l. *Οἱ Τιτᾶνες διασπάσαντες αὐτὸν λέβητά τινα τρίποδι ἐπιθέντες καὶ τοῦ Διονύσου ἐμβάλλοντες τὰ μέλη καθήψουν πρότερον εἶτα ὀβελίσκοις περιπείραντες*

— — — *ὑπείρεχον Ἡφαίστοιο.*

Ζεὺς δὲ ὕστερον ἐπιφανεὶς κεραυνῷ τοὺς Τιτᾶνας αἰκίζεται, καὶ τὰ μέλη τοῦ Διονύσου τῷ Ἀπόλλωνι παρακατατίθεται καταθάψαι· ὁ δὲ εἰς τὸν Παρνασὸν κατατίθεται. Proclus in Crat. p. 115: *Ἐν τῇ διασπαράξει τῶν Τιτάνων μόνη ἡ καρδία ἀδιαίρετος μεῖναι λέγεται, τουτέστιν ἡ ἀμέριστος τοῦ νοῦ οὐσία.* Idem in Tim. III, p. 184: *Τὰ ὅλλα δημιουργήματα αὐτοῦ πάντα μεμερίσθαι φησὶν ὑπὸ τῶν διαιρετικῶν θεῶν, μόνην δὲ τὴν καρδίαν ἀμέριστον εἶναι προνοίᾳ τῆς Ἀθηνᾶς*

Μούνην γὰρ κραδίην νοερὴν λίπον

φησί. Τὸ δὲ λοιπὸν τοῦ θεοῦ πᾶν, τὴν ψυχικὴν σύστασιν, εἰς ἑπτὰ καὶ τοῦτο διηρημένον

Ἑπτὰ δὲ πάντα μέρη κούρου διεμοιρήσαντο,

φησὶν ὁ Θεολόγος περὶ τῶν Τιτάνων.

1134) Proclus in Crat. p. 112: *Τὴν Ἄρτεμιν Ἑκάτην Ὀρφεὺς κέκληκεν*

Ἡ δ' ἄρα δὶ' Ἑκάτη παιδὸς μέλη αὖθι λιποῦσα
Λητοῦς εὐπλοκάμοιο κόρη προσεβήσατ' Ὄλυμπον.

1135) Clem. Alex. l. l. *Ἀθηνᾶ μὲν οὖν τὴν καρδίαν τοῦ Διονύσου ὑφελομένη Παλλὰς ἐκ τοῦ πάλλειν τὴν καρδίαν προσηγορεύθη.* Cf. Procl. in Alcib. p. 44: *Ἀθηναϊκὸν τὸ σώζειν ἀμέριστον τὴν ζωὴν, ἐξ οὗπερ Σώτειρα ἐπεκλήθη Παλλὰς Ἀθήνη, Τιτανικὸν δὲ τὸ μερίζειν αὐτὴν καὶ προκαλεῖσθαι πρὸς τὴν γένεσιν.*

1136) Proclus in Tim. I, 53: *Οἱ θεολόγοι μετὰ τὸν τοῦ Διονύσου διασπασμὸν τοὺς μὲν ἄλλους Τιτᾶνας ἄλλας λήξεις διακεκληρῶσθαί φασιν, τὸν δὲ Ἄτλαντα ἐν τοῖς πρὸς ἑσπέραν τόποις ἀνέχοντα τὸν οὐρανόν*

Ἄτλας δ' οὐρανὸν εὐρὺν ἔχει κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης
Πείρασιν ἐν γαίης.

Idem in Polit. p. 375: (*Αἰνίττεται*) *τὸν πρὸς Δία πόλεμον* (*τῶν Τιτάνων*) *καὶ τὰς καλουμένας παρὰ τοῖς Ὀρφικοῖς καταταρτα-*

ρώσεις. Idem in Tim. p. 58: *Ἀναμνήσαντες ἡμᾶς τῶν παρὰ τῷ Ὀρφεῖ λεγομένων πρὸς τῷ πέρατι τῆς δημιουργίας καταταραώσεων.* Olympiodor. in Phaedon. (Mustoxides et Schinas in Anecd. p. IV,) p. 4: *Τὸν Δία διεδέξατο ὁ Διόνυσος, ὃν φασι κατ' ἐπιβουλὴν τῆς Ἥρας τοὺς Τιτᾶνας σπαράττειν καὶ τῶν σαρκῶν αὐτοῦ ἀπογεύεσθαι, καὶ τούτους ὁ Ζεὺς ἐκεραύνωσε καὶ ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὕλης γενομένης γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους. Οὐ δεῖ οὖν ἐξάγειν ἡμᾶς αὐτούς, ὡς τοῦ σώματος ἡμῶν Διονυσιακοῦ ὄντος, εἴγε ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν Τιτάνων συγκείμεθα, γευσαμένων τῶν σαρκῶν τούτου.* Vgl. die Noten 1087 und 1088.

1137) Plutarch. de Isid. et Osir. c. 35: *Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσιν.*

1138) Procli Hymn. in Minerv. (Lobeck. Aglaoph. 561)

Ἥ κραδίην ἐσάωσας ἀμιστύλλεντον ἄνακτος
Λιθέρος ἐν γυάλοισι μεριζομένου ποτὲ Βάκχου
Τιτήνων ὑπὸ χερσὶ, πόρες δέ ἑ πατρὶ φέρουσα
Ὄφρα νέος βουλῇσιν ὑπ' ἀῤῥήτοισι τοκῆος
Ἐκ Σεμέλης κατὰ κόσμον ἀνηβήσῃ Διόννσος.

1139) Hygin. fab. CLXVIII, 238: Liber, Jovis et Proserpinae filius, a Titanibus est distractus, cujus cor contritum Jovis Semelae in potionem dedit. Ex eo praegnans quum esset facta etc.

1140) Diodor. Sicul. IV, 4: *Διμήτορα δ' αὐτὸν προσαγορευθῆναι λέγουσι, διὰ τὸ πατρὸς μὲν ἑνὸς ὑπάρξαι τοὺς δύο Διονύσους, μητέρων δὲ δυεῖν· κεκληρονομηκέναι δὲ τὸν νεώτερον τὰς τοῦ προγενεστέρου πράξεις· διόπερ τοὺς μεταγενεστέρους ἀνθρώπους, ἀγνοοῦντας μὲν τὸ ληθές, πλανηθέντας δὲ διὰ τὴν ὁμωνυμίαν ἕνα γεγονέναι νομίσαι Διόννσον.*

1141) Wie sie z. B. von Diodor III, 64, erzählt wird.

1142) Proclus in Tim. II, 124: *Ἡ Ἵππα τοῦ παντὸς οὖσα ψυχὴ παρὰ τῷ Θεολόγῳ λίκνον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς θεμένη καὶ δράκοντι αὐτὸ περιστέψασα τὸ κράδιον, ὑποδέχεται Διόνυσον. Ὁ δὲ ἀπὸ τοῦ μηροῦ τοῦ Διὸς πρόεισιν εἰς αὐτὴν καὶ προελθὼν ἐπὶ τὸ νοητὸν ἀνάγει καὶ τὴν ἑαυτοῦ πηγήν. ἐπείγεται γὰρ πρὸς τὴν Ἴδην. Διὸ καὶ συλλαμβάνεσθαι ἡ Ἵππα λέγεται τίκτοντι τῷ Διί. — τοῦτο*

δὲ ὅμοιον τῷ παρ' Ὀρφεῖ

(Εὖ μάλα δὴ) γλυκερὸν δὲ τέκος Διὸς ἐξεκαλεῖτο.

1143) Proclus in Alcib. p. 114: *Τὸν Διόνυσον οἱ θεολόγοι Οἶνον καλοῦσιν, οἷον Ὀρφεύς*

Οἶνου δ' ἀντὶ μιῆς τριπλῆν μετὰ ῥίζαν ἔθεντο.

Daraus erklärt sich also auch das Beiwort *τρίγονος* = *τριγέννητος*, das Dionysos im 30. orphischen Hymnus erhält; das in Note 1140 erwähnte Prädikat *διμήτωρ* bezieht sich nicht minder auf diese mehrfache Geburt.

1144) Plutarch. de Isid. et Osirid. c. 35.

1145) Justin. contr. Tryph. p. 295: *Τὸν Διόνυσον υἱὸν του Διὸς ἐκ μίξεως, ἣν μεμίχθαι αὐτὸν τῇ Σεμέλῃ, γεγενῆσθαι λέγουσι, καὶ τοῦτον εὑρέτην ἀμπέλου γενόμενον καὶ διασπαραχθέντα, καὶ ἀποθανόντα ἀναστῆναι, εἰς οὐρανόν τε ἀνεληλυθέναι ἱστοροῦσι.*

1146) Cicero in Hortens. fragm. p. 60: Ex quibus humanae vitae erroribus et aerumnis fit, ut interdum veteres illi sive vates (Orpheus) sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes (Pythagoras), qui nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid vidisse videantur.

1147) Plato in Crat. p. 400: *Σῆμά τινες αὐτό φασιν (τὸ σῶμα) εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι — — δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσι, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώσηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα.* Ebenso Philolaus bei Clem. Alex. Strom. II, 518: *Μαρτυρέονται καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες* (Orpheus), *ὡς διά τινας ἁμαρτίας ἃ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθόσπερ ἐν σάματι τέθαπται.* Jambl. Protrept. VIII, 134: *Οἱ τὰς τελετὰς λέγοντές φασι διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων ἁμαρτημάτων.*

1148) Plato in Phaed. p. 69, E: *κινδυνεύουσιν καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες οὐ φαυλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι, ὅτι, ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου ἀφίκηται, ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. Εἰσὶ γὰρ δὴ, φασὶν οἱ περὶ τὰς τελετὰς, ναρθηκοφόροι μὲν πολλοὶ, βάκχοι δέ τε παῦροι.* Wozu Olympiodor (in Gesner. fragm. ined. p. 409) bemerkt: *παρῳ-*

δεῖ ἔπος Ὀρφικὸν τὸ λέγον ὅτι ὅστις δ' ἡμῶν ἀτέλεστος, ὥσπερ ἐν βορβόρῳ κείσεται ἐν ᾅδου; und weiter: παρῳδεῖ πανταχοῦ τὰ τοῦ Ὀρφέως, διὸ καὶ στίχον αὐτοῦ φησι

Πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι.

1149) Arnobius l. II, c. 16: Quodsi et illud verum est, quod in mysteriis secretioribus dicitur, in pecudes atque alias beluas ire animas improborum.

1150) Olympiodori scholion in Gesner. fragm. Orph. p. 510: Παλαιὸς λόγος Ὀρφικός τε καὶ Πυθαγόρειος ὁ πάλιν ἄγων τὰς ψυχὰς εἰς τὸ σῶμα καὶ πάλιν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀνάγων, καὶ τοῦτο κύκλῳ πολλάκις. Diog. Laert. vit. Pyth. VIII, 14: Πρῶτόν φασι τοῦτον ἀποφῆναι τὴν ψυχὴν κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσαν ἄλλοτε ἄλλοις ἐνδεῖσθαι ζώοις. Dieser Kreislauf der Wiedergeburten κύκλος τῆς γενέσεως, wie er bei Procl. in Tim. I, p. 32, und in Theol. l. VI, c. 3, p. 351 genannt wird, findet sich auch in den erhaltenen orphischen Fragmenten ausdrücklich erwähnt: Proclus in Tim. V, 330: Μία σωτηρία ψυχῆς τοῦ κύκλου τῆς γενέσεως ἀπαλλάττουσα ἡ πρὸς τὸ νοερὸν εἶδος ἀναδρομὴ ἀπὸ τῆς περὶ τὴν γένεσιν πλάνης, ἧς καὶ οἱ παρ' Ὀρφεῖ τῷ Διονύσῳ καὶ τῇ Κόρῃ τελούμενοι τυχεῖν εὔχονται.

Κύκλου τ' αὖ λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος.

1151) Plat. in Republ. II, 366, A. Αἱ τελεταὶ αὖ μέγα δύνανται καὶ οἱ λύσιοι θεοὶ, ὡς αἱ μέγισται πόλεις λέγουσι καὶ οἱ θεῶν παῖδες καὶ προφῆται τῶν θεῶν γενόμενοι.

1152) Simplic. in Arist. de Coel. II, p. 91. b, indem er die Fabel vom Rade des Ixion allegorisirend vom Kreislauf der Wiedergeburt auslegt: προσδέδεται δὲ ὑπὸ τοῦ θεοῦ τῷ τῆς μοίρας τροχῷ καὶ τῆς γενέσεως, ὃν ἀδύνατον μεταλλάξαι κατ' Ὀρφέα, ὅτε (statt τὸν) μὴ θεοὺς ἐλεήσαντας (statt ἐλεήσαντα), οἷς ἔταξεν ὁ Ζεὺς ἀλιτήμασι (statt ἀλιταίνουσι), ποικίλλεσθαι καὶ ἐγκαλινδεῖσθαι ἀνθρωπίνας ψυχάς wie Herrmann die Worte emendirt und zu folgenden, — in der Schlusszeile noch weiter ergänzten, — Versen zusammenstellt:

Οὐδὲ μεταλλάξαι, ὅτε μὴ θεοὺς ἐκλύσαντας
Οἷσιν ἔταξε Ζεὺς ἀλιτήμασι ποικίλλεσθαι
Ψυχὰς (καὶ κύκλῳ) ἐγκαλινδεῖσθαι (κακότητος).

1153) S. die in Note 1151 von Proclus angeführte orphische Stelle.

1154) Olympiodor. ad Plat. Phaedr. c. 32 ed. Fisch. Ὁ Διόνυσος λύσεώς ἐστιν αἴτιος, διὸ καὶ Λυσεὺς ὁ θεὸς, καὶ Ὀρφεύς φησιν

(Σοὶ μὴν) ἄνθρωποι δὲ τεληέσσας ἑκατόμβας
Πέμψουσιν πάσῃσιν ἐν ὥραις ἀμφιέτεσσιν,
Ὄργια τ' ἐκτελέσουσι λύσιν προγόνων ἀθεμίστων
Μαιόμενοι· σὺ δὲ τοῖσιν ἔχων κράτος, οὓς κ' ἐθέλῃσθα
Λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου.

Es sind also hier, wie man sieht, die Trieterien gemeint, welche, von Orpheus gestiftet, schon zur Zeit Homers allgemein gefeiert wurden; Hymn. homer. V in Bacch. v. 10:

Καὶ σοὶ ἀναστήσουσιν ἀγάλματα πόλλ' ἐνὶ νηοῖς,
Ὡς δὲ τὰ μὲν τρία σοι πάντως τριετηρίσιν αἰεὶ
Ἄνθρωποι ῥέξουσι τελησσάμενοι ἑκατόμβας.

1155) Procl. in Crat. p. 59 und 114.

1156) Hesych. s. v. Λύσιοι τελεταί — ἐπεὶ καὶ Λύσιος ἐλέγετο Διόνυσος; so Aristid. T. I, p. 586.

1157) Lycophr. Alex. v. 206:

Σωτῆρα Βάκχον τῶν πάροιθε πημάτων.

1158) Julian. Or. VII, 216: Καὶ Πλάτωνι πολλὰ μεμυθολόγηται περὶ τῶν ἐν ᾅδου πραγμάτων θεολογοῦντι καὶ πρό γε τούτου τῷ τῆς Καλλιόπης (i. e. Ὀρφεῖ).

1159) Olympiod. ad Phaed. c. 61, p. 474 ed. Fisch.: οἱ τέτταρες ποταμοὶ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ὁ μὲν Ὠκεανὸς τὸ ὕδωρ, ὁ δὲ Ἀχέρων ὁ ἀήρ, διὸ καὶ Ὀρφεὺς τὴν Ἀχερουσίαν λίμνην ἀερίαν καλεῖ. Idem ap. Gesner. in fragm. ined. p. 410: Ὅτι οἱ παραδιδόμενοι τέσσαρες ποταμοὶ κατὰ τὴν Ὀρφέως παράδοσιν τοῖς ὑπογείοις ἀναλογοῦσι τέσσαρσι στοιχείοις τε καὶ κέντροις κατὰ δύο ἀντιθέσεις· ὁ μὲν γὰρ Πυριφλεγέθων τῷ πυρὶ καὶ τῇ ἀνατολῇ, ὁ δὲ Κωκυτὸς τῇ γῇ καὶ δύσει, ὁ δὲ Ἀχέρων ἀέρι τε καὶ μεσημβρίᾳ· τούτους μὲν Ὀρφεὺς οὕτω διέταξεν· αὐτὸς δὲ τὸν Ὠκεανὸν τῷ ὕδατι καὶ τῇ ἄρκτῳ προσοικειοῖ.

1160) Servius ad Aen. VI, 556: fertur ab Orpheo, quod Dii pejerantes per Stygiam paludem novem annorum spatio puniuntur in Tartaro. Idem ad v. 392: Lectum in Orpheo est, quod quando Hercules ad inferos descendit, Charon territus statim eum recepit, ob quam rem anno integro in compedibus fuit.

1161) Diodor. Sic. I, 98: *Πυθαγόραν τε τὰ κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον, ἔτι δὲ τὴν εἰς πᾶν ζῶον τῆς ψυχῆς μεταβολὴν μαθεῖν παρ' Αἰγυπτίων.*

1162) Diod. Sicul. I, 96: *Ὀρφέα μὲν γὰρ τῶν μυστικῶν τελετῶν τὰ πλεῖστα καὶ τὰ περὶ τὴν Δήμητρος πλάνην ὀργιαζόμενα καὶ τὴν τῶν ἐν ᾅδου μυθοποιΐαν ἀπενέγκασθαι. Τὴν μὲν γὰρ Ὀσίριδος τελετὴν τῇ Διονύσου τὴν αὐτὴν εἶναι, τὴν δὲ τῆς Ἴσιδος τῇ τῆς Δήμητρος ὁμοιοτάτην ὑπάρχειν, τῶν ὀνομάτων μόνον ἐνηλλαγμένων τὰς δὲ τῶν ἀσεβῶν ἐν ᾅδου τιμωρίας, καὶ τοὺς τῶν εὐσεβῶν λειμῶνας καὶ τὰς παρὰ τοῖς πολλοῖς εἰδωλοποιΐας* (Schatten-Gestalten) *ἀναπεπλασμένας παρεισαγαγεῖν, μιμησάμενον τὰ περὶ τὰς ταφὰς τὰς κατ' Αἴγυπτον.*

1163) Zu Platons Worten im Phaedon p. 70 C: *παλαιὸς μέν ἐστί τις ὁ λόγος οὗτος, οὗ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ (αἱ ψυχαὶ) καὶ πάλινγε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων*, macht Olympiodor die Anmerkung: *Ὅτι τὸ ζῶον καὶ τὸ τεθνεὼς ἐξ ἀλλήλων, κατασκευάζει ἐκ τῆς μαρτυρίας τῶν παλαιῶν ποιητῶν τῶν ἀπὸ Ὀρφέως, φημὶ, λέγοντος*

Οἱ δ' αὐτοὶ πατέρες τε καὶ υἱέες ἐν μεγάροισιν
Ἠδ' ἄλοχοι σεμναὶ κεδναί τε θύγατρες (ὁμοῦ μὲν
Συμβιόουσιν)

πανταχοῦ γὰρ ὁ Πλάτων παρῳδεῖ τὰ τοῦ Ὀρφέως.

1164) Diog. Laert. VIII s. 4 und 5; Scholiast. ad Apollon. Argon. l. I, p. 30; Porphyr. V. P. s. 45; Theologum. arithm. p. 40; Aul. Gell. IV, 11; Tertullian. de anima c. 28. Hieronym. contr. Rufin. III, 470. und sonst noch mehrfache Anspielungen.

1165) Porphyr. V. P. s. 30; Jambl. de V. P. s. 65. Simplic. in Aristot. de coel. 113; Schol. in Arist. 496, C. 1; Schol. Ambros. Od. I, 371.

1166) Obgleich uns der Titel dieser Schrift nicht unmittelbar überliefert wird, so erhellt doch ihre Existenz und ihr Inhalt aus mehreren Nachrichten ohne allen Zweifel. Bei Diog. Laert. VIII, 41 wird nach Hermippus ihre Abfassung durch Pythagoras erzählt, ibid. s. 21 werden von Hieronymus in derselben geschilderte Scenen erwähnt, und aus beiden Nachrichten sieht man, dass es eine *κατάβασις εἰς ᾅδου* war: VIII, 41: *εἰσελθόντα τε εἰς τὴν ἐκκλησίαν φάσκειν ὡς ἀφῖκται ἐξ ᾅδου, καὶ δὴ καὶ ἀνεγίνωσκεν αὐτοῖς τὰ*

συμβεβηκότα; s. 21: *κατελθόντα αὐτὸν (τὸν Πυθαγόραν) εἰς ᾅδου* etc. s. 38 wird aus einer Komödie des Aristophon (dem Pythagoristes) eine Stelle angeführt, welche eine solche pythagoreische *κατάβασις* voraussetzt und verspottet:

Ἔφη τε καταβὰς εἰς διαίταν τῶν κάτω
Ἰδεῖν ἑκάστους διαφέρειν δὲ πάμπολυ
Τοὺς Πυθαγοριστὰς τῶν νεκρῶν· μόνοισι γὰρ
Τούτοισι τὸν Πλούτωνα συσσιτεῖν ἔφη
Δι' εὐσέβειαν.

Endlich werden aus der älteren pythagoreischen Schule, unter den Nachahmungen pythagoreischer Schriften, neben einem *Ἱερὸς λόγος* auch eine *εἰς ᾅδου κατόβασις* von Kerkops namhaft gemacht; Clem. Alex. Strom. I, 397: *Κέρκωπος εἶναι τοῦ Πυθαγορείου τὴν εἰς ᾅδου κατάβασιν καὶ τὸν Ἱερὸν λόγον.*

1167) Aul. Gell. IV. c. 11: Pythagoram vero ipsum, sicuti celebre est, Euphorbum primo se fuisse dictitasse. Ita haec remotiora sunt his, quae Clearchus et Dicaearchus memoriae tradiderunt, fuisse eum postea Pyrandrum, deinde Callicleam, deinde feminam facie pulchra meretricem, cui nomen Alce.

1168) Diog. Laert. VIII, 41: *Καὶ ἄλλο τι περὶ Πυθαγόρου φησὶν ὁ Ἕρμιππος. λέγει γὰρ ὡς γενόμενος ἐν Ἰταλίᾳ κατὰ γῆς οἰκίσκον ποιήσαι, καὶ τῇ μητρὶ ἐντείλαιτο τὰ γινόμενα εἰς δέλτον γράφειν, σημειουμένην καὶ τὸν χρόνον· ἔπειτα καθιέναι αὐτῷ, ἕσθ' ἂν ἀνέλθῃ. τοῦτο ποιῆσαι τὴν μητέρα. Τὸν δὲ Πυθαγόραν μετὰ χρόνον ἀνελθεῖν ἰσχνὸν καὶ κατεσκελετευμένον. εἰσελθόντα τε εἰς τὴν ἐκκλησίαν, φάσκειν ὡς ἀφῖκται ἐξ ᾅδου· καὶ δὴ καὶ ἀνεγίνωσκεν αὐτοῖς τὰ συμβεβηκότα.* Der historische Kern in dieser ungesalzenen Erzählung ist leicht herauszufinden. Die Schrift selbst wird erwähnt bei Diog. Laert. VIII s. 14: *Ἀλλὰ καὶ αὐτὸς (ὁ Πυθαγόρας) ἐν τῇ γραφῇ φησι δι' ἑπτὰ καὶ διακοσίων ἐτέων ἐξ ἀΐδεω παραγεγενῆσθαι ἐς ἀνθρώπους.*

1169) Diog. Laert. VIII, 21: *Φησὶ δὲ Ἱερώνυμος κατελθόντα αὐτὸν εἰς ᾅδου, τὴν μὲν Ἡσιόδου ψυχὴν ἰδεῖν πρὸς κίονι χαλκῷ δεδεμένην καὶ τρίζουσαν· τὴν δὲ Ὁμήρου κρεμαμένην ἀπὸ δένδρου, καὶ ὄφεις περὶ αὐτὴν, ἀνθ' ὧν εἶπε περὶ θεῶν. Κολαζομένους δὲ καὶ τοὺς μὴ θέλοντας συνεῖναι ταῖς αὑτων γυναιξί.*

1170) Diog. Laert. VIII, 4: *Τοῦτον (τὸν Πυθαγόραν) φησὶν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς περὶ αὐτοῦ τάδε λέγειν. ὡς εἴη ποτὲ γε-*

γονὼς Αἰθαλίδης καὶ Ἑρμοῦ υἱὸς νομισθείη· τὸν δὲ Ἑρμῆν εἰπεῖν αὐτῷ ἑλέσθαι ὅ, τι ἂν βούληται πλὴν ἀθανασίας. αἰτήσασθαι οὖν ζῶντα καὶ τελευτῶντα μνήμην ἔχειν τῶν συμβαινόντων· ἐν μὲν οὖν τῇ ζωῇ πάντων διαμνημονεῦσαι, ἐπεὶ δὲ ἀποθάνοι τηρῆσαι τὴν αὐτὴν μνήμην. Χρόνῳ δὲ ὕστερον εἰς Εὔφορβον ἐλθεῖν καὶ ὑπὸ Μενέλεω τρωθῆναι. ὁ δὲ Εὔφορβος ἔλεγεν ὡς Αἰθαλίδης ποτὲ γεγόνοι, καὶ ὅτι παρ' Ἑρμοῦ τὸ δῶρον λάβοι, καὶ τὴν τῆς ψυχῆς περιπόλησιν, ὡς περιεπολήθη καὶ εἰς ὅσα φυτὰ καὶ ζῶα περιεγένετο καὶ ὅσα ἡ ψυχὴ ἐν τῷ Ἅιδῃ ἔπαθε, καὶ αἱ λοιπαὶ τίνα ὑπομένουσιν. Ἐπειδὴ δὲ Εὔφορβος ἀποθάνοι μεταβῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ εἰς Ἑρμότιμον, ὃς καὶ αὐτὸς πίστιν δοῦναι θέλων ἐπανῆλθεν εἰς Βραγχίδας (den Tempel des Apollo Didymäus bei Milet, denn vom Hermotimus hiess es auch, er sei vom Tode wieder auferwacht, und seine Seele habe die Gabe gehabt, den Körper zeitweise zu verlassen; s. Apollon. Dyscol. c. 3; Luc. musc. encom. c. 7; Plin. H. N. VII, 53; man sieht die Auswahl der Palingenesien war mit Sachverständniss gemacht, und dem dichterischen Zwecke soviel wie möglich entsprechend.) καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἱερὸν (das obige Heiligthum der Branchiden), ἐπέδειξεν ἣν Μενέλαος ἀνέθηκεν ἀσπίδα· ἔφη γὰρ αὐτὸν ὅτ' ἀπέπλευσεν ἐκ Τροίας, ἀναθεῖναι τῷ Ἀπόλλωνι τὴν ἀσπίδα, διασεσηπυῖαν ἤδη· μόνον δὲ διαμένειν τὸ ἐλεφάντινον πρόσωπον. (Was hier von Hermotimus erzählt wird, berichtet die spätere Sage ausschmückend von Pythagoras selbst. Jambl. de V. P. s. 63 in fin.; Porphyr. V. P. s. 27; Tertullian. de anim. c. 28; so nimmt überhaupt der an den Pythagoras geknüpfte Mythenkram bei den Späteren lawinenartig immer mehr zu.) Ἐπειδὴ δὲ Ἑρμότιμος ἀπέθανε γενέσθαι Πύῤῥον τὸν Δήλιον ἁλιέα, καὶ πάντα πάλιν μνημονεύειν. Ἐπειδὴ δὲ Πύῤῥος ἀπέθανε, γενέσθαι Πυθαγόραν, καὶ πάντων τῶν εἰρημένων μεμνῆσθαι.

1171) Schol. ad Apollon. Argon. I, p. 30, zu den Worten ἐπιδέδρομε λήθη: Ὅτι λέγονται οἱ τεθνηκότες λήθην τῶν γεγονότων αὐτοῖς ἐν τῇ ζωῇ λαμβάνειν. Οὗτος οὖν, φησι, καὶ τεθνηκὼς εἰς λήθην οὐκ ἔπεσεν, καὶ μετεμψυχωθεὶς κατὰ τῶν φιλοσόφων λόγον ᾔδει τίς ἦν, διὰ τὰς Ἑρμοῦ βουλάς. Φερεκύδης δέ φησιν, ὅτι δῶρον εἶχε παρα τοῦ Ἑρμοῦ ὁ Αἰθαλίδης τὸ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ποτε μὲν εἰς ᾅδου, ποτὲ δὲ ἐν τοῖς ὑπὲρ τὴν γῆν τόποις εἶναι. Φασὶ δὲ τοῦτον τὸν Αἰθαλίδην οἱ Πυθαγορικοὶ, τῆς ψυχῆς οὔσης ἀφθάρτου κατὰ μὲν τοὺς Τρωϊκοὺς χρόνους ἀναβιώσαντα Εὔφορβον εἶναι τὸν Πάνθου. ἔπειτα ἐκ τούτου Πύῤῥον τὸν Κρῆτα, εἶτα Ἡλεῖόν τινα, οὗ τὸ ὄνομα ἀγνοεῖται· μετὰ ταῦτα αὐτὸν τὸν Πυθαγόραν. Πυθαγόρας δὲ ἐν τῷ μεταλλοιοῦσθαι τὰς ψυχὰς καὶ παρεισδύνειν εἰς ἕτερα σώματα, φησὶν, ... τὴν μνήμην αὐτῷ παρέπεσθαι τῷ κεχαρίσθαι Ἑρμῆν τῷ Αἰθαλίδῃ υἱῷ ὄντι.

1172) Schol. Ambros. Od. I, 371: Τοῦτο κατὰ τὸν Πυθαγόρα λόγον. ἐκεῖνος γὰρ ἔφη, ὡς ἔξω γενόμενος τοῦ σώματος ἀκήκοα ἐμμελοῦς ἁρμονίας.

1173) Wie z. B. Tertullian, der trotz seines berüchtigten: credo quia absurdum, den Unsinn einer andern Parthei durchaus nicht mit Schonung aufnahm, sich in der schon citirten Stelle de anima, I, 28 folgendermassen äussert: Quomodo credam non mentiri Pythagoram, qui mentitur ut credam? Quomodo mihi persuadebit Aethalidem et Euphorbum et Pyrrhum piscatorem et Hermotimum se retro ante Pythagoram fuisse, ut persuadeat Vivos ex mortuis effici, qui iterum se Pythagoram pejeravit? quando enim credibilius ipse ex semet ipso semel rediisset in vitam, quam totiens alius atque alius. Dieser letzte Theil der Logik ist besonders stark und überzeugend.

1174) Jamblich. de V. P. s. 138: Καὶ τοῦτό γε πάντες οἱ Πυθαγόρειοι ὁμῶς ἔχουσι πιστευτικῶς, οἷον περὶ Ἀρισταίου του Προκοννησίου, καὶ Ἀβάριδος τοῦ Ὑπερβορέου τὰ μυθολογούμενα, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα λέγεται. πῶσι γὰρ πιστεύουσι τοῖς τοιούτοις, πολλὰ δὲ καὶ αὐτοὶ πειρῶνται (betrügen, lügen, von πεῖρα List, Betrug.) Auch diese Aeusserung, obgleich natürlich nur ein Excerpt, macht sich im Kontext mitten unter Wunderlegenden und frömmelndem Unsinn im höchsten Grade komisch.

1175) Plato in Republ. II, 363, C: Μουσαῖος δὲ τούτων νεανικώτερα τἀγαθὰ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ παρὰ θεῶν διδόασι τοῖς δικαίοις· ἐς ᾅδου γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ ξυμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσι τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας, — οἱ δὲ ἔτι τούτων μακροτέρους ἀποτείνουσι μισθοὺς παρὰ θεῶν· παῖδας γὰρ παίδων φασὶ καὶ γένος μετόπισθε λείπεσθαι τοῦ ἀγαθοῦ καὶ εὐόρκου, τοὺς δὲ ἀδίκους ἐς πηλόν τινα κατορύττουσιν ἐν ᾅδου καὶ ὕδωρ ἀναγκάζουσι φέρειν. Dass mit diesen Anspielungen Orpheus, d. h. das orphische Gedicht gemeint sei, erklären aber die Alten ausdrücklich. Plutarch. Compar Cimon. et Lucull. p. 346: Πλάτων ἐπισκώπτει τοὺς περὶ τὸν Ὀρφέα τοῖς εὖ βεβιωκόσι φάσκοντας ἀποκεῖσθαι γέρας ἐν ᾅδου

μέθην αἰώνιον. Olympiodor. apud Gesner. in fragm. inedit. p. 409: παρρδεῖ ἔπος Ὀρφικὸν τὸ λέγον ὅτι ὅστις δ'ἡμῶν ἀτέλεστος, ὥσπερ ἐν βορβόρῳ κείσεται ἐν ᾅδου.

1176) Plato in Phaedon. p. 69, E: *Κινδυνεύουσιν καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι, ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς ᾅδου ἀφίκηται, ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. Εἰσὶ γὰρ δή, φασὶν οἱ περὶ τὰς τελετάς, ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι.* Wozu Olympiodor l. l. bemerkt: *Παρρδεῖ πανταχοῦ τὰ τοῦ Ὀρφέως· διὸ καὶ στίχον αὐτοῦ φησι*

Πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι.

1177) Syrianus ad Aristot. metaphys. p. 114, a, bei Lobeck. Aglaoph. p. 577: *Οὐδὲ ταῦτα κατὰ τὸ ἀληθὲς ἱστόρηται περὶ τῶν θεολόγων· ἐκεῖνοι γὰρ Νύκτα μὲν καὶ Οὐρανόν φασι βασιλεύειν, (ἀλλὰ) καὶ πρὸ τούτων τὸν μέγιστον αὐτῶν πατέρα. Ἡ πρωτίστη (μὲν) οὖν ἀρχὴ καὶ παρ' αὐτοῖς ἓν καὶ ταγαθόν.* (Diese Worte sind von weiter unten hier an ihre rechte Stelle gesetzt.) Auf die Urgottheit folgt dann Phanes mit seiner Gemahlin der Nacht:

Τοῖον ἑλὼν διένειμε θεοῖς θνητοῖσί τε κόσμον
Οὗ πρῶτος βασίλευσε περικλυτὸς Ἠρικεπαῖος

μεθ' οὗ (statt ὅν) *ἡ Νὺξ* (da sie mit Phanes zugleich herrschte)

Σκῆπτρον ἔχουσ' ἐν χερσὶν ἁριπρεπὲς Ἠρικεπαίου.
Μεθ' ἣν ὁ Οὐρανός,
Ὃς πρῶτος βασίλευσε θεῶν μετὰ μητέρα Νύκτα.

Nun folgt Kronos, dessen Herrschaft Syrian zwar mitzählt, aber doch anzuführen vergisst. Die Lücke ist aus einem Citat des Lactant. I, 13, 11 (s. Note 1084) zu ergänzen:

Πρώτιστος μὲν ἄνασσεν ἐπιχθονίων Κρόνος ἀνδρῶν.

Τὸν δὲ Δία, fährt nun Syrian fort, *οὐ πρῶτον ἀλλὰ πέμπτον βασιλέα σαφῶς ὀνομάζουσιν οἱ πρὸς αὐτὸν παρὰ τῆς Νυκτὸς δοθέντες χρησμοί* (in der Kataposis)

Ἐκ δὲ Κρόνου γένετ' αὖτις ἄναξ μέγας εὐρυόπα Ζεύς

aus der oben angeführten Stelle des Lactantius.)

Ἀθάνατον βασιλῆα θεῶν πέμπτον τε γενέσθαι.

Die sechste Götterdynastie, also die des Dionysus, führt Syrian nicht an, aber sie findet sich bei Plato (im Philebus p. 66. C) mit den eigenen Worten des orphischen Gedichtes erwähnt:

Ἕκτῃ δ'ἐν γενεᾷ, φησὶν Ὀρφεύς, καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς.

1178) Parmenides ap. Simplic. Phys. f. 9, a; 38, b:

Δόξας δ'ἀπὸ τοῦδε βροτείας
Μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

1179) Proclus in Tim. II, 63: *Ὁ τοῦ παντὸς ποιητὴς πρὸ τῆς ὅλης δημιουργίας* (dies bezeichnet gleich den Grundirrthum der neuplatonischen Exegese; es ist bei der Kataposis gar nicht von der Urgottheit und ihrer Weltschöpfung die Rede, sondern nur von Zeus dem Kroniden und seiner Erhebung zur Urgottheit) *εἴς τε τὸ χρηστήριον εἰσιέναι λέγεται τῆς Νυκτὸς κἀκεῖθεν πληροῦσθαι τῶν θείων νοήσεων .... Πρὸς μὲν τὴν Νύκτα πεποίηται τῷ Θεολόγῳ λέγων*

Μαῖα, θεῶν ὑπάτη, Νὺξ ἄμβροτε, πῶς, τάδε φράζε,
Πῶς χρὴ μ'ἀθανάτων ἀρχὴν κρατερόφρονα θέσθαι;

1180) An dieses Fragment knüpft sich unmittelbar ein zweites l. l. p. 96: *πρὸς αὐτὸν ἐρωτήσαντα*

Πῶς δέ μοι ἔν τι τὰ πάντ' ἔσται, καὶ χωρὶς ἕκαστον

λέγει οὖν ἡ Νύξ

Αἰθέρι πάντα πέριξ ἀφάτῳ λάβε, τῷ δ'ἐνὶ μέσσῳ
Οὐρανόν· ἐν δέ τε γαῖαν ἀπείριτον, ἐν δὲ θάλασσαν,
Ἐν δὲ τὰ τείρεα πάντα, τά τ'οὐρανὸς ἐστεφάνωται.

Καὶ δὴ περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων ὑποτιθεμένη δημιουργημάτων ἐπήνεγκε

Αὐτὰρ ἐπὴν δεσμὸν κρατερὸν ἐπὶ πᾶσι τανύσσῃς
Σειρὴν χρυσείην ἐξ αἰθέρος ἀρτήσαντα.

1181) Proclus in Tim. IV, 267: *Ὀρφεὺς Φάνητα τὸν θεὸν..... καὶ κληῖδα νόου ἐκάλεσε. πρὸς τοῦτον (τὸν Φάνητα) ἀνήρτηται ὁ δημιουργός, καὶ ὁ μὲν Πλάτων ὁρᾷν αὐτὸν εἰς τὸ αὐτόζωον εἶπεν, ὁ δὲ Ὀρφεὺς καὶ ἐπιπηδᾷν αὐτῷ καὶ καταπίνειν, δειξάσης τῆς Νυκτός.* Idem in Tim. II, 99: *ἑνοῦται πρὸς ἐκεῖνον (τὸν Φάνητα) ὁ Ζεὺς διὰ μέσης τῆς Νυκτὸς καὶ πληρωθεὶς γίγνεται κόσμος νοητὸς ἐν νοεροῖς* (die Urgottheit selbst).

Ὡς τότε πρωτογόνοιο χανὼν μένος Ἠρικεπαίου
Τῶν πάντων δὲ δέμας εἶχεν ἐνὶ γαστέρι κοίλῃ
Μίξε δ' ἑοῖς μελέεσσι, θεοῦ δύναμίν τε καὶ ἀλκήν
Τούνεκα σὺν τῷ παντὶ Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη etc.

Hier schliesst sich nun wieder eine andere Stelle an: Ibidem p. 96: *Μετὰ τὴν κατάποσιν τοῦ Φάνητος αἱ ἰδέαι τῶν πάντων ἐν αὐτῷ (τῷ Διὶ) πεφήνασιν, ὥς φησιν ὁ Θεολόγος*

Τούνεκα σὺν τῷ παντὶ Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη
Αἰθέρος εὐρείης ἠδ' οὐρανοῦ ἀγλαὸν ὕψος,
Πόντου τ' ἀτρυγέτου γαίης τ' ἐρικυδέος εὖρη,
Ὠκεανός τε μέγας καὶ νείατα τάρταρα γαίης,
Καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος, ἄλλα τε πάντα,
Πάντες τ' ἀθάνατοι μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι,
Ὅσσα τ' ἔην γεγαῶτα καὶ ὕστερον ὁππόσ' ἔμελλεν
Γίγνεσθαι· Ζηνὸς δ' ἐνὶ γαστέρι σύῤῥα πεφύκει.

Τῶν δὲ ἰδεῶν πλήρης ὢν διὰ τούτων ἐν ἑαυτῷ τὰ ὅλα περιείληφεν, ὡς καὶ τοῦτο ὁ Θεολόγος ἐνδεικνύμενος ἐπήγαγε

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος, ἀρχικέραυνος,

Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται. κ. τ. λ.

Die hier citirten Verse finden sich jedoch vollständiger bei Stob. Ecl. phys. I, 3, p. 40 und bei Euseb. praep. ev. III, 9, p. 100: Τὸν Δία τὸν νοῦν τοῦ κόσμου ὑπολαμβάνοντες (auch dies ist unrichtig; Zeus wird mit der Urgottheit selbst identificirt und nicht bloss mit dem Urgeiste, dem αἰθήρ, denn dieser wird in den Versen des orphischen Gedichtes ausdrücklich als das Denk-Organ des Zeus aufgefasst, durch welches Zeus Alles wahrnimmt, allwissend ist), ὃς τὰ ἐν αὐτῷ ἐδημιούργησεν ἔχων τὸν κόσμον, ἐν ταῖς Θεολογίαις ταύτῃ περὶ αὐτοῦ παραδεδώκασιν οἱ τὰ Ὀρφέως εἰπόντες

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος, ἀρχικέραννος.
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.
Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄφθιτος ἔπλετο νύμφη.
Ζεὺς πνθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
Ζεὺς πνοιὴ πάντων, Ζεὺς ἀκαμάτου πυρὸς ὁρμή,
Ζεὺς πόντου ῥίζα, Ζεὺς ἥλιος ἠδὲ σελήνη.
Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς αὐτὸς ἁπάντων ἀρχιγένεθλος
Ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἁπάντων
Ἐν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται,
Πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθὴρ, νύξ τε καὶ ἦμαρ,
Καὶ Μῆτις, πρῶτος Γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής.
Πάντα γὰρ ἐν μεγάλῳ Ζηνὸς τάδε σώματι κεῖται.
Τοῦ δή τοι κεφαλὴ μὲν ἰδεῖν καὶ καλὰ πρόσωπα
Οὐρανὸς αἰγλήεις, καὶ χρύσεα ἀμφὶς ἑθειραι
Ἄστρων μαρμαρέων περικαλλέες ἠρεθόνται.
Ταύρεα ἀμφοτέρωθε δύο χρύσεια κέρατα,
Ἀντολίη τε δύσις τε, θεῶν ὁδοὶ οὐρανιώνων.

Ὄμματά τ' ἠέλιός τε καὶ ἀντιόωσα σελήνη.
Νοῦς δέ γε ἀψευδὴς, βασιλήιος, ἄφθιτος αἰθὴρ,
Ὅι δὴ πάντα κλύει καὶ φράζεται· οὐδέ τις ἐστὶν
Αὐδὴ, οὔτ' ἐνοπὴ, οὔτ' αὖ κτύπος οὐδὲ μὲν ὅσσα,
Ἢ λήθει Διὸς οὖας, ὑπερμενέος Κρονίωνος.
Ὧδε μὲν ἀθανάτην κεφαλὴν ἔχεν ἠδὲ νόημα.
Σῶμα δέ οἱ περιφεγγὲς, ἀπείριτον, ἀστυφέλικτον,
Ὄβριμον, ὀβριμόγνιον, ὑπερμενὲς ὧδε τέτυκτο.
Ὧμοι μὲν καὶ στέρνα καὶ εὐρέα νῶτα θεοῖο
Ἀὴρ εὐρυβίης· πτέρυγες δέ οἱ ἐξεφύοντο,
Ταῖς ἐπὶ πάντα ποτᾶθ'. ἱερὴ δέ οἱ ἔπλετο νηδὺς
Γαῖά τε παμμήτειρ', ὀρέων τ' αἰπεινὰ κάρηνα,
Μέσση δὲ ζώνη βαρυηχέος οἰδμα θαλάσσης
Καὶ πόντου, πυμάτη δὲ βάσις χθονὸς ἔνδοθι ῥίζαι
Τάρταρά τ' εὐρώεντα καὶ ἔσχατα πείρατα γαίης.
Πόντα δ' ὑποκρύψας αὖθις φάος ἐς πολυγηθὲς
Μέλλεν ἀπὸ κραδίης προφέρειν πολυθέσκελα ῥέζων.

1182) Censorin. de die nat. c. 18: Hujus (magni) anni hiems summa est κατακλυσμός, aestas autem ἐκπύρωσις. Hunc Aristarchus putavit esse annorum duum millium, Heraclitus et Linus DMCCM, Orpheus CMXX. Plutarch. de defect. orac. c. 12, p. 316: τὴν στωικὴν ἐκπύρωσιν ὁρῶ ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου καὶ τὰ Ὀρφέως ἐπινενεμημένην ἔπη, οὕτω καὶ τὰ Ἡσιόδου (?)

1183) Proclus Schol. ad Hesiod. theogon. v. 209: Τιτᾶνες παρὰ τὸ τετάσθαι καὶ ἐξαπλωθῆναι, ἢ ὅτι, ὡς λέγει οὗτος ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ Ὀρφέως λαβὼν τοῦτο, πάλιν τιμωρῆσαι μέλλει ὁ Κρόνος (Χρόνος, die Urgottheit nach dem neuplatonischen System; dass aber Κρόνος und Χρόνος von den Neuplatonikern als identisch gebraucht werden, haben wir bei der Lehre von der Urgottheit gesehen) τοὺς θεοὺς καὶ λαβεῖν τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, ἤγουν πάλιν ἐπικρατῆσαι μέλλει τὸ σκότος ἐκεῖνο τὸ ἀρχαιότατον τοὺς ζωδιακοὺς κύκλους τοὺς ἔχοντας τοὺς ἀστέρας.

1184) Justin. Cohort. ad gent. p. 15, C: Ὀρφεὺς ὁ τῆς πολυθεότητος ὑμῶν πρῶτος διδάσκαλος γεγονὼς πρὸς τὸν υἱὸν Μουσαῖον (dass hier eben so wenig von dem wirklichen Musäos die Rede ist, als das Gedicht von dem wirklichen Orpheus herrührt, sondern dass Μουσαῖος nach seiner streng wörtlichen Bedeutung: von den Musen-Abstammender, Musensohn, bedeutet, wurde schon früher bemerkt; s.

Note 1058.) καὶ τοὺς λοιποὺς γνησίους ἀκροατὰς ὕστερον περὶ ἑνὸς καὶ μόνου θεοῦ κηρύττει λέγων οὕτως

Ὦ νέοι, ἀλλὰ σέβεσθε μεθ' ἡσυχίης τάδε πάντα.

Aus Diog. Laert. VIII, 7, als die wirkliche Anfangszeile des orphischen Gedichtes hier einzuschalten, wie schon oben in der Einleitung zur „heiligen Sage" nachgewiesen wurde.)

Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστὶ, θύρας ἐπίθεσθε βεβήλοις
Πᾶσιν ὁμοῦ. σὺ δ' ἄκουε φαεσφόρου ἔκγονε Μήνης
Μουσαῖ· ἐξερέω γὰρ ἀληθέα· μηδέ σε τὰ πρὶν
Ἐν στήθεσσι φανέντα φίλης αἰῶνος ἀμέρσῃ,
Εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας τούτῳ προσέδρευε,
Ἰθύνων κραδίης νοερὸν κύτος, εὖ τ' ἐπίβαινε
Ἀτραπιτοῦ, μοῦνον δ' ἐσόρα κόσμοιο ἄνακτα.
Εἷς ἐστ' αὐτογενὴς, ἕνος ἔκγονα πάντα τέτυκται,
Ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περιγίγνεται· οὐδέ τις αὐτὸν
Εἰσοράᾳ θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται.
Οὗτος δ' ἐξ ἀγαθοῖο κακὸν θνητοῖσι δίδωσι
Καὶ πόλεμον κρυόεντα καὶ ἄλγεα δακρυόεντα.
Οὐδέ τις ἔσθ' ἕτερος χωρὶς μεγάλοιο ἄνακτος.
Αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω, περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται.
Πᾶσιν γὰρ θνητοῖς θνηταὶ κόραι εἰσὶν ἐν ὄσσοις,
Ἀσθενέες δ' ἰδέειν Δία τὸν πάντων μεδέοντα.
Οὗτος γὰρ χάλκειον ἐς οὐρανὸν ἐστήρικται
Χρυσέῳ εἰνὶ θρόνῳ· γαίης δ' ἐπὶ ποσσὶ βέβηκε
Χεῖρά τε δεξιτερὴν ἐπὶ τέρματος ὠκεανοῖο
Πάντοθεν ἐκτέτακεν· περὶ γὰρ τρέμει οὔρεα μακρὰ
Καὶ ποταμοὶ πολιῆς τε βάθος χαροποῖο θαλάσσης.

1185) Hieran schliesst sich ohne bemerkbare Unterbrechung des Sinnes ein anderes Fragment bei Clem. Alex. Strom. V, p. 724:

Αἰθέρος ἠδ' ἀΐδου, πόντου γαίης τε τύραννε,
Ὅς βρονταῖς σείεις βριαρὸν δόμον Οὐλύμποιο,
Δαίμονες ὃν φρίσσουσι, θεῶν δὲ δέδοικεν ὅμιλος,
Ὧι Μοῖραι πείθονται, ἀμείλικτοί περ ἐοῦσαι,
Ἄφθιτε μητροπάτωρ (als Erzeuger der Weltkugel, die gleich im folgenden Fragm. μήτηρ πάντων heisst)
οὗ θυμῷ πάντα δονεῖται,
Ὅς κινεῖς ἀνέμους, νεφέλαισι δὲ πάντα καλύπτεις
Πρηστῆρσιν σχίζων πλατὺν αἰθέρα· σὴ μὲν ἐν ἄστροις
Τάξις ἀναλλάκτοισιν ἐφημοσύναισι τρέχουσα,

Σὸν μὲν ἔαρ λάμπει νέον ἄνθεσι πορφυρέοισι,
Σὸς χειμὼν ψυχραῖσιν ἐπερχόμενος νεφέλαισι,
Σός ποτε βακχευτὴς Βρόμιος διένειμεν ὀπώρας.
Εἶτα ἐπιφέρει ῥητῶς παντοκράτορα ὀνομάζων τὸν θεὸν
Ἄφθιτον, ἀθάνατον, ῥητὸν μόνον ἀθανάτοισιν,
Ἐλθὲ μέγιστε θεῶν πάντων κρατερῇ σὺν Ἀνάγκῃ (dem vierten der göttlichen Urwesen, der Schicksals-Gottheit)
Φρικτὸς, ἀῆττητος, μέγας, ἄφθιτος, ὃν στέφει αἰθήρ.....

1186) In dem eben angeführten Citate bricht nun Clemens, offenbar weil er, was weiter folgte, zu seinem Zwecke nicht brauchen konnte, gerade in der Mitte der Anrufung ab. Denn nach der herkömmlichen solennen Gebetsform wurde der Gott, an welchen das Gebet oder das Opfer gerichtet war, erst angerufen: zum Opfernden zu kommen, vom Olymp zum Betenden herabzusteigen, und dann angefleht: das Gebet zu erhören, das Opfer gnädig anzunehmen; ἐλθὲ καὶ κέκλυθι, komm' und erhöre uns, oder ἐλθὲ καὶ ἵλαθι, komm' und sei uns gnädig, waren also die zwei Hälften jedes solennen Gebetes. Der erste Theil der herkömmlichen Gebetsformel findet sich also in unserm Bruchstück, aber dann bricht dies ab, und die zweite Hälfte fehlt. Glücklicher Weise hat sich aber bei einem anderen Berichterstatter ein anderes orphisches Fragment erhalten, das mit der zweiten Hälfte dieser Gebetsformel anfängt, und dem also die erste Hälfte: die Anrufung der Gottheit, die Herbeirufung derselben, fehlt. Fügt man dann die beiden Fragmente an einander, so sieht man, dass sie vollkommen zu einander passen, und dass eines das andere ergänzt. Dieses zweite Fragment ist nun jener früher in Note 949 schon angeführte und aus mehreren anderen Citaten ergänzte locus classicus über die Zahlensymbolik, weil in ihm die Urgottheit mit ihrem Zahlen-Namen bezeichnet ist: die Urgottheit als Kollektiv-Ganzes unter dem Namen der Vierfaltigkeit (τετρακτύς), und von den einzelnen göttlichen Urwesen die auch sonst gewöhnlich hervorgehobenen und mit einander verbundenen: der Aether, der Urgeist, die Monas (μονάς) und der unendliche Raum, eben die im letzten Bruchstück mit angerufene Schicksalsgottheit, die Ananke, die Tetras (τετρᾶς). Nach den in Note 949 schon angegebenen Ergänzungen lautet die ganze Stelle, wie folgt:

Ἴλαθι, κυδιμ' ἀριθμὲ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν
Τετρακτὺς ζαθέη, πηγὴν ῥίζωμά τ' ἔχουσα
Ἀενάου φύσεως· πρόεισι γὰρ θεῖος ἀριθμὸς
Μονάδος ἐκ κευθμῶνος ἀκηράτου, ἔστ' ἂν ἵκηται
Τετράδ' ἐπὶ ζαθέην· ἣ δὴ τέκε μητέρα πάντων
Πανδεχέα, πρέσβειραν, ὅρον περὶ πᾶσι τιθεῖσαν,
Ἄτροπον, ἀκαμάτην, δεκάδα κλείουσί μιν ἀγνὴν,
Κλῃδοῦχον πάντων· ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικε.

Wegen der grossen Wichtigkeit dieser Stelle wird es nicht überflüssig seyn, sie im Einzelnen aus ihren Belegstellen nachzuweisen. Das Hauptfragment findet sich unverändert erhalten bei Procl. in Tim. III, 269: *Πρόεισι γὰρ ὁ θεῖος ἀριθμὸς, ὥς φησιν ὁ Πυθαγόρειος εἰς αὐτὸν ὕμνος, μονάδος ἐκ κευθμῶνος ἀκηράτου, ἔστ' ἂν ἵκηται τετράδ' ἐπὶ ζαθέην, ἣ δὴ τέκε μητέρα παντων, παιδεχέα, πρέσβειραν, ὅρον περὶ πᾶσι τιθεῖσαν, ἄτροπον, ἀκάματον, δεκάδα κλείουσί μιν ἁγνήν.* Eben so heisst es III, 155: *ὁ Πυθαγόρειος ὕμνος ἔλεγεν, ὅτι πρόεισι μὲν μονάδος ἐκ κευθμῶνος, ἔστ' ἂν ἵκηται τετράδ' ἐπὶ ζαθέην*; und V, 331: *Ὁ Πυθαγόρειος ὕμνος Πανδεχέα πρέσβειραν, ὅρον περὶ πᾶσι τιθεῖσαν, ἄτροπον, ἀκάματον, δεκάδα κλείουσί μιν ἁγνήν*; III, p. 212 endlich heisst es: *μονὰς μὲν ὁ νοῦς ὡς ἀμερής. δεκὰς δὲ ὁ κόσμος.* (Dies bestätigt also unsere oben schon gegebene Erklärung beider Ausdrücke.) *ἡ δὲ ψυχὴ τετρὰς* (dies ist ein Irrthum und das Richtige oben bereits nachgewiesen), *διὸ καὶ πᾶς θεῖος ἀριθμὸς μονάδος ἐκ κευθμῶνος προῆλθε τετράδ' ἐπὶ ζαθέην, ἣ δὴ τέκε μητέρα πάντων ἄτροπον, ἀκάματον, δεκάδα κλείουσί μιν ἁγνήν.* Ebenso l. II, p. 96. Dasselbe Fragment findet sich noch einmal in ganzer Ausdehnung bei Syrian. in XII. Metaphys. p. 59, b: Procedit enim divinus numerus ex latebra unitatis immortalis, quousque veniat ad divinum quaternarium qui certe peperit matrem antiquam, omnia recipientem, terminum cunctis imponentem, immutabilem decadem ipsam vocant venerandam immortales dii et terrigenae homines. Dicta est igitur universitas more Pythagorae et Orphei. Dies Hauptfragment ist also gegen allen Zweifel gesichert. Den obigen ersten Vers enthalten die schon früher citirten Stellen des Lydus de Mens. VIII, p. 25: *Ἴλαθι κύδιμ' ἀριθμὲ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν*, und des Simplic. in VII Phys. p. 253, b: *ἀριθμὸν τὴν οὐσίαν εἶπε, τοῖς Πυθαγορείοις ἀκολουθῶν, ἀρχὰς τῶν ὄντων λέγουσι τοὺς ἀριθμοὺς*

Κέκλυθι, κύδιμ' ἀριθμὲ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν, καὶ.....
Ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικε. Denselben ersten Vers führt auch Simplic. in III Phys. p. 104, b, an, und zwar ausdrücklich ebenfalls als jenem oben citirten pythagoreischen Hymnus angehörig: *οἱ Πυθαγόρειοι τὸν ἀριθμὸν .... νοεῖσθαι μὲν καθ' ἑαυτόν φασι..... οὐ γὰρ δὴ ἐκεῖνον ὑμνοῦντες λέγουσι Κέκλυθι, κύδιμ' ἀριθμὲ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν.* Den ersten Vers und zugleich den Schlussvers der Stelle enthält als zu einander gehörig ein anderes Citat des Simplicius in l. III. de Coelo p. 143, a: *Ἐξ ἀριθμῶν οὗτοι τὰ ὄντα..... διὸ καὶ πατέρα τῶν μακάρων τε καὶ ἀνδρῶν τὸν ἀριθμὸν ἀπεφήναντο καὶ ἀριθμῷ πάντα ἐπεοικέναι.* Einen weiteren Aufschluss gewährt uns nun ein Citat des Themistius in paraphr. Physic. l. III., p. 32: *πάντα ἐκ τῶν ἀριθμῶν παράγουσι τὰ αἰσθητὰ* (die ganze Welt, die Zehnzahl, — *ἡ δεκὰς δὲ ὁ κόσμος*, hiess es oben, — entsteht ja aus der Urzahl), *κἀντεῦθεν* (also in einer und derselben Stelle) *τῷ ἀριθμῷ πάντ' ἐπέοικε καὶ ἡ πηγὴ τῆς φύσεως ἡ τετρακτύς;* also alles Vorhandene, sinnlich Wahrnehmbare leiten die Pythagoreer von der Zahl her, diese Zahl ist die Tetraktys, sie ist die Quelle der ewig fliessenden Schöpfung, und das All ist der Urzahl wesensähnlich (*ἐπέοικε*). Die Tetraktys ist also jener *κύδιμ' ἀριθμὲ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν.* Dies wird bestätigt durch ein Citat des Proclus in Tim. I., p. 6: *Οὔκ ἄρα ὀρθῶς Ἀριστοτέλης λέγει, ὅτι τοὺς ἀριθμοὺς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθεντο· πῶς γάρ; οἱ τὸν ἀριθμὸν ὑμνοῦντες πατέρα μακάρων καὶ ἀνδρῶν καὶ τετρακτὺν πηγὴν ἀενάου φύσεως.* Nun kommt auf einmal Sinn und Verstand in die Stelle und ihr logischer Zusammenhang wird klar. Jene Zahl, welche Götter und Menschen erzeugt hat, aus der die Pythagoreer alles Vorhandene ableiten, ist die Zahl der göttlichen Urwesen, die Vierfaltigkeit, die Urgottheit; sie ist die Quelle der ewig fliessenden Schöpfung. Das war also die in den ersten Versen aufgestellte Thesis, und jenes grössere Fragment, welches die göttlichen Zahlen bis zur Vierheit, also: die Zweiheit die Urmaterie, die Dreiheit die ewige Zeit und die Vierheit den unendlichen Raum, und dann endlich die Zehnheit die Weltkugel, aus der Einheit, dem Urgeiste, herleitet, — ist nur die weitere, detaillirtere Ausführung dieser allgemeinen Thesis. Der Vers: *λαθι κύδιμ' ἀριθμὲ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν*, bildete also den Anfang der ganzen Stelle, weil er die Anrufung enthält; die allgemeine

Thesis von der Tetraktys als der Quelle der ewig strömenden Schöpfung folgte unmittelbar; diese Thesis wurde dann weiter ausgeführt von dem oben schon angeführten grösseren Fragmente: *πρόεισι δὲ θεῖος ἀριθμὸς* bis *δεκάδα κλείουσί μιν ἀγνήν*. An dies Fragment schloss sich dann der Halbvers an: *ἀριθμῷ δέ τε παντ᾽ ἐπέοικε*, und bildete das Ende der ganzen Stelle. Nach diesem Gedankengange ist also das Verbindungsglied zwischen der Anrufung: *ἵλαθι* oder *κέκλυθι, κύδιμ᾽ ἀριθμὲ* und dem Anfange des grösseren Fragmentes *πρόεισι γὰρ θεῖος ἀριθμός* etc. dem oben angeführten proklischen Citate (in Tim. I, 6) gemäss, mit *τετρακτύς, πηγὴ ἀενάου φύσεως* zu ergänzen. Dies ist also eine ganz ähnliche Versgruppe wie die in den pythagoreischen goldnen Sprüchen:

Ναὶ μὰ τὸν ἡμετέρῃ ψυχῇ παραδόντα τετρακτὺν
Πηγὴν ἀενάου φύσεως

oder wie die Stelle bei Sext. Empir. IV, 3, p. 332 und in den Theolog. arithm. p. 18 heisst:

Οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ γενεᾷ παράδοντα τετρακτύν,
Παγὰν ἀενάου φύσιος ῥίζωμά τ᾽ ἔχουσαν,

welche letztere ausführlichere Form wohl nur aus unserer Stelle des Gedichtes herrühren kann. Es ergibt sich darnach auf der Stelle, dass die Schlussworte *ἀενάου φύσεως* die Ergänzung zu der Vershälfte *πρόεισι δὲ θεῖος ἀριθμὸς* bilden, und es bleibt also nur noch der vorhergehende Vers zwischen *τετρακτὺς* und *πηγὴν* wiederherzustellen. Die Verse der Theologumena geben uns *τετρακτύς, πηγὴν ῥίζωμά τ᾽ ἔχουσα;* es bleibt demnach nur noch eine kleine Lücke zwischen *τετρακτὺς* und *πηγὴν* übrig, welche ganz einfach durch das Beiwort *ζαθέη* ausgefüllt wird, das im grösseren Fragmente als Prädikat der *τετράς* vorkommt, und so allgemeiner Bedeutung ist: die heilige, ehrwürdige, göttliche, dass es auch ohne den mindesten Anstoss der *τετρακτὺς* beigelegt werden kann. Nun ist also nur noch der Endvers: *ἀριθμῷ δέ τε πάντ᾽ ἐπέοικε* zu ergänzen, der sich, wie jetzt der Zusammenhang lehrt, auf die *δεκὰς*, die Weltkugel, bezieht, von der es heisst: sie sey in Allem der Urzahl, d. h. der Urgottheit, wesensverwandt, wesensähnlich: *ἀριθμῷ δέ τε πάντ᾽ ἐπέοικε*, da ja die Welt, wie wir gesehen haben, aus der Substanz der Urgottheit selbst hervorgegangen ist, ihr also wesensgleich seyn muss; wie sie denn in den

Versen der *κατάποσις* in genauester und vollkommenster Uebereinstimmung hiermit geradezu der Leib der Gottheit heisst:

Ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο μέγας ἀρχὸς ἁπάντων,
Ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πόντα κυκλεῖται
Πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθὴρ, νύξ τε καὶ ἦμαρ,
Πάντα γὰρ ἐν μεγάλῳ Ζηνὸς τάδε σώματι κεῖται.

Diese Ergänzung bietet uns nun eine Stelle des oben schon angeführten Johan. Lydus de Mens. V, 7, worin er von der Zehnzahl, mit dem gewöhnlichen Missverstande der Späteren, welche von der Zahl selbst verstehen, was nur von dem unter der Zehnzahl bezeichneten Gegenstande, hier also von der Weltkugel gilt, in schief auffassender und schief erklärender Weise sagt: *Φιλόλαος δεκάδα αὐτὴν προσηγόρευσεν ὡς δεκτικὴν τοῦ ἀπείρου, Ὀρφεὺς δὲ κλαδοῦχον, ἐξ ἧς ὡσεὶ κλάδοι τινὲς πάντες ἀριθμοὶ φύονται.* Diese letzte Erklärung überlassen wir als Eigenthum dem Scharfsinne des Lydus, der nicht einmal bemerkt, dass *κλαδοῦχος* in diesem seinem Sinne gar nicht in einem epischen Verse stehen kann, sondern lesen, wie es einzig möglich ist, *κληδοῦχον*, oder im jonischen Dialekte des orphischen Gedichtes *κληδοῦχον*, Schlüsselhalterin, Schlüsselbewahrerin, Tempel-Vorsteherin, und ergänzen *πάντων*: *κληδοῦχον πάντων*, Schlüsselhalterin, Vorsteherin des Alls, was einen vollkommen passenden und vernünftigen Sinn gibt, und den Vers richtig ergänzt

. . . . . δεκάδα κλείουσί μιν ἀγνήν,
Κληδοῦχον πάντων, ἀριθμῷ δέ τε πάντ᾽ ἐπέοικε.

Auf diese Weise erhält diese Stelle des orphischen Gedichtes, welche von so grosser Wichtigkeit ist, ihre völlige Wiederherstellung und schliesst sich an die vorhergehenden Verse der Diatheken auf's Engste an.

1187) Clem. Alex. Protrept. c. VII, p. 64: *Οὕτως μὲν δὴ Ὀρφεὺς, χρόνῳ τέ ποτε συνῆκε περιπλανημένος*

Ἀλλὰ σὺ μὴ μέλλων, βροτὲ ποικιλόμητι, βράδυνε,
Ἀλλὰ παλίμπλαγκτος στρέψας θεὸν ἱλάσκοιο.

Dass dieses durch einen glücklichen Zufall erhaltene Fragment den Uebergang, gleichsam die Brücke zu den nun folgenden Sitten-Vorschriften bildet, sieht man auf der Stelle. Der Uebergang ist äusserst einfach und ungesucht, und doch ist es ein sehr ange-

nehmer Zufall, dass dies kleine Fragment erhalten worden ist, weil wohl schwerlich auch der feinste Scharfsinn dieses einfache Mittelglied zwischen dem Gottesbegriff und den Sitten-Vorschriften errathen haben würde; und wenn auch, weil dann wohl Niemand zugegeben hätte, dass ein so modern-christlicher Gedanke: sittliche Umkehr zur Versöhnung Gottes, bei Pythagoras, ja im ganzen früheren griechischen Alterthume überhaupt nur vorkommen könne.

1188) Hier knüpfen sich nun die sogenannten „goldenen Sprüche der Pythagoreer" an, wie schon früher nachgewiesen wurde; sie bilden Ein zusammenhängendes Ganze, und die in den Versen angedeuteten Abtheilungen sollen nur, wie der Leser schon bemerkt haben wird, die enger zusammen gehörigen Theile zu besserer Uebersicht hervorheben. Der griechische Text folgt der neuesten Ausgabe des Hierokles von Gaisford im zweiten Theile seiner Eclogae physicae, und es war nur die Emendation von ein paar groben sinnentstellenden Schreibfehlern nöthig, die schon alt sind und die Hierokles schon in seinem Exemplare vorgefunden haben muss, weil er die Stellen diesen Fehlern gemäss falsch interpretirt. Es ist auffallend, dass weder Hierokles, der sonst, nach seinem Kommentar zu urtheilen, ein ganz verständiger Mann war, noch auch die neueren Herausgeber diese Verstösse bemerkten. Ein Zeichen, mit welchem Verständnisse philosophische Schriften gewöhnlich gelesen werden. Die Verse lauten:

Ἀθανάτους μὲν πρῶτα θεους, νόμῳ ὡς διάκειται (und nicht *διάκεινται*, denn die Art der Gottesverehrung, nicht aber die Existenz der Götter selber kann nach dem Geiste des ganzen Gedichtes vom Herkommen abhängig gemacht werden.)
Τίμα· καὶ σέβου ὅρκον· ἔπειθ' ἥρωας ἀγανούς·
Τούς τε καταχθονίους σέβε δαίμονας, ἔννομα ῥέζων.
Τούς τε γονεῖς τίμα, τούς τ' ἄγχιστ' ἐκγεγαῶτας.
Τῶν δ' ἄλλων ἀρετῇ ποιεῦ φίλον ὅστις ἄριστος.
Πρηΰνου δ' εἶκε λόγοις, ἔργοισί τ' ἐπωφελίμοισι.
Μὴ δ' ἔχθαιρε φίλον σὸν ἁμαρτάδος εἵνεκα μικρῆς
Ὄφρα δύνῃ· δύναμις γὰρ ἀνάγκης ἐγγύθι ναίει.
Ταῦτα μὲν οὕτως ἴσθι. Κρατεῖν δ' εἰθίζεο τῶνδε·
Γαστρὸς μὲν πρώτιστα, καὶ ὕπνου, λαγνείης τε,
Καὶ θυμοῦ. πρήξῃς δ' αἰσχρόν ποτε μήτε μετ' ἄλλου

Μήτ' ἰδίῃ, πάντων δὲ μάλιστ' αἰσχύνεο σαυτόν.
Εἶτα δικαιοσύνην ἀσκεῖν ἔργῳ τε λόγῳ τε.
Μὴ δ' ἀλογίστως σαυτὸν ἔχειν περὶ μηδὲν ἔθιζε·
Ἀλλὰ γνῶθι μὲν ὡς θανέειν πέπρωται ἅπασι,
Χρήματα ἄλλοτε μὲν κτᾶσθαι φιλεῖ, ἄλλοτ' ὀλέσθαι.
Ὅσσα τε δαιμονίῃσι τύχαις βροτοὶ ἄλγε' ἔχουσιν,
Ἧν ἂν μοῖραν ἔχῃς ταύτην φέρε, μὴ δ' ἀγανάκτει.
Ἰᾶσθαι δὲ πρέπει καθόσον δύνῃ· ὧδε δὲ φράζευ,
Οὐ πάνυ τοῖς ἀγαθοῖς τούτων πολὺ μοῖρα δίδωσι.
Πολλοὶ δ' ἀνθρώποισι λόγοι δειλοί τε καὶ ἐσθλοὶ
Προσπίπτουσ', ὧν μήτ' ἐκπλήσσεο, μήτ' ἄρ' ἐύσῃς
Εἴργεσθαι σαυτόν· ψευδος δ' ἢν πέρ τι λέγηται,
Πρᾴως εἶχ.' Ὅ δέ τοι ἐρέω, ἐπὶ παντὶ τελείσθω·
Μηδεὶς μήτε λόγῳ σε παρείπῃ μήτε τι ἔργῳ
Πρῆξαι μήτ' εἰπεῖν, ὅ τι τοι μὴ βέλτερόν ἐστι.
Βουλεύου δὲ πρὸ ἔργου, ὅπως μὴ μωρὰ πέλῃται,
Ἀλλὰ τάδ' ἐκτελέειν, ἅ σε μὴ μετέπειτ' ἀνιήσῃ.
Δειλοῦ τοι πρήσσειν τε λέγειν τ' ἀνόητα πρὸς ἀνδρός.
Πρῆσσε δὲ μηδὲν τῶν μὴ ἐπίστασαι, ἀλλὰ διδάσκευ
Ὅσσα χρεών, καὶ τερπνότατον βίον ὧδε διάξεις.
Οὐδ' ὑγιείας τῆς περὶ σῶμ' ἀμέλειαν ἔχειν χρή·
Ἀλλὰ ποτοῦ τε μέτρον, καὶ σίτου, γυμνασίων τε
Ποιεῖσθαι· μέτρον δὲ λέγω τόδ' ὅ μὴ σ' ἀνιήσῃ.
Εἰθίζου δὲ δίαιταν ἔχειν καθάρειον, ἄθρυπτον.
Καὶ πεφύλαξό γε ταῦτα ποιεῖν, ὁπόσα φθόνον ἴσχει.
Μὴ δαπανᾶν παρὰ καιρὸν, ὁποῖα καλῶν ἀδαήμων,
Μὴ δ' ἀνελεύθερος ἴσθι· μέτρον δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον.
Πρῆσσε δὲ ταῦθ, ἅ σε μὴ βλάψῃ· λόγισαι δὲ πρὸ ἔργου.
Μὴ δ' ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασι προσδέξασθαι
Πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων τρὶς ἕκαστον ἐπελθεῖν.
Πῇ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη;
Ἀρξάμενος δ' ἀπὸ πρώτου ἐπέξιθι· καὶ μετέπειτα
Δεινὰ μὲν ἐκπρήξας ἐπιπλήσσεο· χρηστὰ δὲ, τέρπευ.
Ταῦτα πόνει, ταῦτ' ἐκμελέτα, τούτων χρὴ ἐρᾶν σε·
Ταῦτά σε τῆς θείης ἀρετῆς εἰς ἴχνια θήσει·
Ναὶ μὰ τὸν ἡμετέρῃ ψυχῇ παραδόντα τετρακτὺν,
Πηγὴν ἀενάου φύσεως· ἀλλ' ἔρχεν ἐπ' ἔργον
Θεοῖσιν ἐπευξάμενος τελέσαι. Τούτων δὲ κρατήσας
Γνώσεαι ἀθανάτων τε θεῶν θνητῶν τ' ἀνθρώπων

Σύστασιν, ἣ τε ἕκαστα διέρχεται, ἣ τε κρατεῖται·
Γνώσῃ θ', ἣ θέμις ἐστὶ, φύσιν περὶ παντὸς ὁμοίην,
Ὥστε σε μήτε ἄελπτ' ἐλπίζειν, μήτε τι λήθειν·
Γνώσῃ δ' ἀνθρώπους αὐθαίρετα πήματ' ἔχοντας.
Τλήμονες, οἳ τ' ἀγαθῶν πέλας ὄντων οὔτ' ἐρορῶσιν,
Οὔτε κλύουσι, λύσιν δὲ κακῶν παῦροι συνίασι.
Τοίη μωρία (statt *μοῖρα*) *αὐτῶν βλάπτει φρένας· οἱ δὲ κυλίνδροις*
Ἄλλοτ' ἐπ' ἄλλα φέρονται ἀπείρονα πήματ' ἔχοντες.
Λυγρὰ γὰρ συνοπαδὸς ἔρις βλάπτουσα λέληθε
Σύμφυτος, ἣν οὐ δεῖ προάγειν, εἴκοντα δὲ φεύγειν.
Ζεῦ πάτερ, ἦ πολλῶν γε κακῶν λύσειας ἅπαντας,
Εἰ πᾶσιν δείξαις οἷῳ τῷ δαίμονι χρῶνται.
Ἀλλὰ σὺ θάρσει· ἐπεὶ θεῖον γένος ἐστὶ βροτοῖσιν,
Οἷς ἱερὰ προφέρουσα φύσις δείκνυσιν ἕκαστα.
Ὧν εἴ σοί τι μέτεστι, κρατήσεις ὧν σε κελεύω,
Ἐξακέσας ψυχὴν δὲ πόνων ἀπὸ τῶνδε σαώσεις.
Ἀλλ' εἴργου πρώτων (statt *βρωτῶν*), *ὧν εἴπομεν, ἔν τε καθαρμοῖς,*
Ἔν τε λύσει ψυχῆς κρίνων· καὶ φράζευ ἕκαστα,
Ἡνίοχον γνώμην στήσας καθύπερθεν ἀρίστην.
Ἢν δ' ἀπολείψας σῶμ' εἰς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς,
Ἔσσεαι ἀθάνατος, θεὸς ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός.

Die gemachten Emendationen sind leicht gerechtfertigt. *Μωρία* statt *μοῖρα* wird von dem Zusammenhang der Argumentation gebieterisch gefordert. Pythagoras will in diesen ersten Grundlinien einer Theodicee gerade beweisen, dass ein Theil der menschlichen Uebel nicht von dem göttlichen Verhängnisse, nicht von der *μοῖρα* herrühren, sondern dass sie selbstverschuldete, *αὐθαίρετα* sind. Und nun gibt er als Grund an, dass die Menschen sich diese Uebel durch ihre Blindheit zuziehen, welche sie das nahegelegene Gute übersehen, und sich in den Wirbel der Leidenschaft stürzen lässt, ohne an die aus solchen unbesonnenen Handlungen hervorgehenden übelen Folgen zu denken. Die menschliche Thorheit, *μωρία*, und nicht das Geschick, *μοῖρα*, gibt er also als die Ursache dieser Uebel an. Die Veranlassung zur falschen Lesart *μοῖρα* lag offenbar in dem vermeintlichen prosodischen Verstoss, den ein Vers wie *τοίη μωρία αὐτῶν* mit doppelter Synizese: nur tŏiē mōrjaūtōn lesbar, dem Unkundigeren zu enthalten scheint. Aber der Vers hat seine völlige prosodische Richtigkeit; *α* in *μωρία* ist lang und verschmilzt mit dem darauf folgenden *αὐ* in *αὐτῶν* gerade so in Eine Sylbe, wie *ἦ εἰσόκεν* Il. *ε*. 466; *ἦ οὐ μέμνῃ*, Il. *ο*. 18; *ἀσβέστῳ οὐδ' ἰόν* Il. *ρ*, 89. *ἦ οὐχ ἅλις* Il. *ε*, 349, oder wie *νόμῳ ὡς διάκειται* in v. 1 der goldenen Sprüche, *τούτων χρὴ ἐρᾶν σε* in v. 45. derselben goldenen Sprüche. Das *ι* von *μωρία* verschmilzt dann mit dem darauffolgenden *αὐ*, d. h. es wird als consonantisches j gelesen, wie in *Αἰγυπτίῃ* Odyss. *δ*, 229; *Αἰγυπτίης* Od. *δ*, 127; *προπάροιθε πόλιος* Il. *β* 811; *φ*, 567; *ἴσασι πόλιας* Od. *θ*, 560; oder wie *δηΐοιο* Il. *β*, 415, oder 'gar wie *ἀρετὴν οἷός ἐσσι*, Il. *ν*, 275; *τοῖος ἐών, οἷος οὔτις* Il. *σ*, 105; Odyss. *η*, 312. Aehnlich wird *υ* zum consonantischen w, z. B. in *Ἐνυαλίῳ* Il. *η*, 166; *ρ*, 259, oder wie *ἔρχευ ἐπ' ἔργον* in v. 48 unserer goldnen Sprüche. Zum Ueberfluss hat aber auch unser Gedicht noch eine ganz ähnliche doppelte Synizese in v. 18 der Diatheken: *χρυσέῳ εἰνὶ θρόνῳ*.

Die zweite Emendation *πρώτων* statt *βρωτῶν* in v. 67 unserer Sprüche findet ihre Rechtfertigung noch leichter, denn sie hat es blos mit dem gesunden Menschen-Verstande zu thun. *Τὰ πρῶτα* sind die ersten Anfänge, und davon abgeleitet im metaphysischen Sprachgebrauch auch die ersten Grundstoffe. Nun weiss Jeder, der ein wenig Lektüre in den Moralisten hat, — eine Sache, die jedoch heut zu Tage selten zu sein scheint, — dass sie am angelegentlichsten vor den ersten Anfängen der Leidenschaften, der üblen Angewöhnungen, der sinnlichen Triebe warnen. Natürlich, die ersten Anfänge, die ersten Keime sind noch leicht zu unterdrücken; ein Funke ist leichter zu löschen, als eine Flamme, und wenn man üble Dinge gar nicht beginnt, so ist man vor ihrem verderblichen Ausgange ganz gesichert. Vor den Anfängen jener menschlichen Verblendung und Thorheit, von der vorher gesprochen worden war, warnt nun auch Pythagoras bei dem Streben nach Läuterung und nach Befreiung von den selbst geschaffenen Uebeln auf's Eifrigste; und mit Recht. Was dagegen die *βρωτά*, die Esswaaren, die Speisen, hierzu nützen sollen, wird keinem Vernünftigen einleuchten; und nur einem Schwachkopfe konnte es einfallen, dass derselbe Pythagoras, der im nächsten Verse darauf die Vernunft als einzige und höchste Lenkerin des Handelns zum Zweck der Läuterung und Erlösung unseres Geistes aufstellt, auch die Enthaltung von verbotenen Speisen zu demselben Zweck gleich dringend habe an's Herz

legen wollen. Die Lesart *βρωτά* statt *πρῶτα* ist offenbar eine Verbesserung aus gelehrter Einfalt.

1189) Der entstellte Text findet sich bei Justin. Cohort. ad. Gent. XV, 78: *Καὶ ἐν τοῖς Ὄρκοις οὕτως (Ὀρφεύς φησι)*

Οὐρανὸν ὁρκίζω σε θεοῦ μεγάλου σοφὸν ἔργον
Αὐδὴν ὁρκίζω σε πατρὸς τὴν φθέγξατο πρῶτον
Ἡνίκα κόσμον ἅπαντα ἑαῖς στηρίξατο βουλαῖς.

und hierzu bemerkt Justin: *τὸν λόγον* (den Logos im christlichen Sinne) *αὐδὴν διὰ τὸ ποιητικὸν ὀνομάζει μέτρον.* Ebenso Cyrill. I, p. 33, A: *καὶ μὴν καὶ Ὀρφεὺς αὖθις οὕτω πού φησι Οὐρανὸν ....* bis *βουλαῖς.* Auch er erklärt *αὐδὴν πατρὸς* mit *τὸν μονογεν λόγον.* Dieselben Verse kommen bei Cedrenus p. 20, Joh. Malela p. 30, und bei Suidas s. v. *Ἑρμῆς* als Citat aus einer hermetischen Schrift vor, welche Machwerke der späteren christlichen Zeit sind. Auch hier ist das Fragment nicht grösser, und enthält nur die Worte: *ἵλεως ἔσσο*, mehr. Es ist klar, dass wir in allen diesen Citaten eine spätere christliche Ueberarbeitung dieser Verse vor uns haben, in ganz ähnlicher Weise, wie die jüdisch-orthodoxe Umgestaltung des Anfangs der Diatheken, die sogenannte Palinodie des Orpheus, durch den Alexandriner Aristobul. Denn dass die Vorstellung von einem bei der Weltschöpfung ertönten Schöpfer-Worte, einem göttlichen fiat: *αὐδὴ, ἣν ἐφθέγξατο, ἡνίκα κόσμον ἐστηρίξατο,* — worin eben die christlichen Berichterstatter die Logosidee finden, — in den bisher kennen gelernten Ideenkreis der heiligen Sage nicht passt, bedarf keiner langen Beweisführung. Wären also die Verse von Seiten ihrer Form und Sprache nicht so völlig tadellos, und überstiegen sie nicht so die Kräfte der späteren christlichen Versifikatoren, so könnte man wohl geneigt seyn, sie für ganz untergeschoben zu erklären. So aber muss man sie wohl nothgedrungen nur für interpolirt halten, obgleich diese Interpolationen aufzufinden ein ziemlich rathloses Unternehmen scheint, das selbst von dem gelehrten und scharfsinnigen Lobeck nicht versucht wurde.

Nichts desto weniger führen bei einem genaueren Nachdenken gerade die auffallendsten Worte: *αὐδὴν, ἣν φθέγξατο* etc. auf die Fährte der nicht ungeschickten Fälschung. Man braucht nur *αὐδήν* in das ursprüngliche *αὐγήν* und *φθέγξατο* in *φέγξατο* zu restituiren, so verschwindet mit Einem Male das „gesprochene Schöpfungswort" und mit ihm das ganze Phantasma der christlichen Logosidee, und die Verse lauten nun:

Οὐρανὸν ὁρκίζω σε θεοῦ μεγάλου σοφὸν ἔργον
Αὐγὴν ὁρκίζω σε πατρὸς τὴν φέγξατο πρῶτον,
Ἡνίκα κόσμον ἅπαντα ἑαῖς στηρίξατο βουλαῖς,

und eine Anrufung des Himmels und des himmlischen bei der Weltschöpfung zum ersten Male erschienenen Lichtes tritt an die Stelle der im christlichen Sinne gemachten Korrektur. Nun befinden wir uns auf völlig bekanntem Gebiete. Die Lehre von der Schöpfung des Himmels und der gesammten Weltkugel durch den mit Intelligenz, mit Plan und Rathschluss, wirkenden Schöpfergeist Metis-Phanes, den Vater der Götter und Menschen, nimmt ja im orphischen Gedichte eine sehr hervorragende Stellung ein, und namentlich die mit dem Auftreten des Phanes verbundene erste Erscheinung des Lichtes wird in einem noch erhaltenen und oben angeführten orphischen Fragmente des Genaueren geschildert. Dass aber der Dichter den Himmel und das Licht, die Urquellen aller höheren Erleuchtung, am Schlusse desselben Gedichtes anruft, das nach dem Proömium aus einer unmittelbaren Eingebung der höchsten Lichtgottheit herrührt, stimmt mit einander auf's Beste. Zu gleicher Zeit war der Titel *πατὴρ*, den Phanes als Weltschöpfer und Vater sämmtlicher mit der Welt geschaffener Götter und Geister, hier wie an anderen Stellen des Gedichtes führt (s. oben p. 675), für einen christlichen Abschreiber im höchsten Grade verlockend; er musste in ihm „Gott den Vater" im christlichen Sinne sehen, und eine so kleine Korrektur, die in denselben Vers auch noch Gott den Sohn hineinbrachte, musste ihm als ein Triumph orthodoxen Scharfsinnes erscheinen. So erklären sich also die auf den ersten Anblick so ganz fremdartig und räthselhaft erscheinenden Verse zur völligen Genüge.

Was nun den eigentlichen Zweck dieser Beschwörung betrifft, so lässt sich wenigstens der mögliche Sinn des Bruchstückes im Wesentlichen angeben. In einer hermetischen Schrift: Herm. Sap. p. 47 heisst es: *ὁρκίζω σε εἰς οὐρανὸν, γῆν, φῶς καὶ σκότος* etc. *μηδενὶ παραδιδόναι εἰ μὴ μόνον τέκνῳ ἢ φίλῳ γνησίῳ.* Dies Analogon findet sich zwar in einer späten, nachchristlichen Schrift, die Sache selbst aber ist alt, denn eine ähnliche Beschwörungsformel, das ärztliche Wissen keinem Fremden mitzutheilen, welche Sprengel im 1. Bande seiner Geschichte der Medicin mittheilt, war schon bei den Asklepiaden im Gebrauch. Da die heilige Sage zum orphischen Weihedienst gehörte, der gleich anderen Weihediensten dem grösseren Publikum unzugänglich war und von seinen Theilnehmern mit

strenger Verschwiegenheit geheim gehalten wurde, so kann diese feierliche Beschwörung allerdings die Geheimhaltung der Schrift und ihres Inhaltes bezweckt haben; sie kann aber auch nur als eine ganz allgemein gehaltene Deprekation vor jeder frevelhaften Entweihung durch Leser und Abschreiber gemeint gewesen sein. Denn dass es im Alterthume Sitte war, den Schriften solche schützende Ermahnungen mitzugeben, erhellt aus dem erhaltenen Fragmente einer anderen pythagoreischen Schrift bei Diog. Laert. VIII, s. 6: *Ἐναρχόμενος ὁ Πυθαγόρας τοῦ φυσικοῦ συγγράμματος, λέγει ὧδε· Οὐ μὰ τὸν ἀέρα τὸν ἀναπνέω, οὐ μὰ τὸ ὕδωρ τὸ πίνω, οὐ κατοίσω ψόγον περὶ τοῦ λόγου τοῦδε.*

1190) Tim. Locr. de anima mund. p. 104, c. sqq.

1191) Lepsius: Ueber eine hieroglyphische Inschrift am Tempel zu Edfu, in den Abhandlungen der Berliner Akademie vom J. 1855, philolog. und histor. Abtheilung, p. 69 sqq.: „Der Grund (warum „bis jetzt noch so wenige wirkliche Uebersetzungen hieroglyphischer „Inschriften erschienen sind) liegt darin, dass es bis jetzt eben noch „nicht wohl möglich ist, längere Texte ohne grosse und wesentliche „Lücken mit einiger Zuverlässigkeit zu erklären. Ja es gibt nicht „wenige Inschriften, von denen wir nach unserer bisherigen Kenntniss noch gar Nichts verstehen, und welche kaum ihren oberflächlichen Inhalt errathen lassen. Auch die besterhaltene hieroglyphische, „hieratische und noch mehr demotische Inschrift gleicht für unser „Verständniss einer durchlöcherten Handschrift."

1192) A. Gellii noct. Attic. I, c. 9.: Ast ubi res didicerant rerum omnium difficillimas, tacere audireque, atque esse jam coeperant silentio eruditi, cui erat nomen *ἐχεμυθία*, tum verba facere et quaerere, quaeque audissent scribere, et quae ipsi opinarentur expromere potestas erat.

1193) A. Gell. l. l.: Hi dicebantur in eo tempore *μαθηματικοί*: ab iis scilicet artibus, quas jam discere et meditari inceptaverant; quoniam Geometriam et Gnomonicam, Musicam, ceterasque item disciplinas altiores *μαθήματα* veteres Graeci appellabant. Exinde his scientiae studiis ornati ad perspicienda mundi opera et principia naturae procedebant: ac tunc denique nominabantur *φυσικοί*.

1194) Theolog. Arithm. p. 17 (19): *Εἰ δὲ τῶν ὄντων εἶδος* (Form) *ὁ ἀριθμός, ἀριθμοῦ δὲ τὰ ῥιζώματα καὶ οἱονεὶ στοιχεῖα οἱ μέχρις τετράδος ὅροι, εἴη ἂν ἐν τούτοις καὶ τὰ ἰδιώματα καὶ αἱ*

τῶν τεσσάρων ἐπιστημῶν ἐμφάσεις, ἀριθμητικης, μουσικῆς, γεωμετρίας, σφαιρικῆς. Καθὼς ἐν τῷ δηλουμένῳ περὶ θεῶν συγγράμματι (oder *ἱερῷ λόγῳ*, der gewöhnlich statt des orphischen dem Pythagoras beigelegt wurde) *ὁ Πυθαγόρας οὕτως διορίζεται· τέσσαρες μὲν καὶ σοφίας ἐπιβάθραι, ἀριθμητική, μουσική, γεωμετρία, σφαιρική.* (In Note 954 dieses Theiles wurde aus dem Zusammenhang mit anderweitigen Nachrichten nachgewiesen, dass diese Stelle aus dem *ἱερὸς λόγος* des Telauges herrühre.) *Καὶ Κλεινίας ὁ Ταραντῖνος· τὰ γὰρ ἄρα μένοντα μέν, φησίν, ἀριθμητικὰν καὶ γεωμετρίαν ἐγέννασεν, ἐκκινηθέντα δὲ ἁρμονίαν καὶ ἀστρονομίαν.* Denselben Wissenskreis stellt auch ein Fragment des Archytas dar: Porphyr. in Ptolemaei harmon. pag. 236 (Wallis. Opp. mathem. T. III): *Καλῶς μοι δοκοῦντι τὸ περὶ τὰ μαθήματα διαγιῶναι, καὶ οὐδὲν ἄτοπον ὀρθῶς αὐτὼς περὶ ἕκαστον θεωρέν. Περὶ γὰρ τᾶς τῶν ὅλων φύσιος καλῶς διαγνόντες* (also auch eine Naturlehre, ein physikalisch-physiologischer Ideenkreis war schon in der ältesten pythagoreischen Schule vorhanden) *ἔμελλον καὶ περὶ τῶν κατὰ μέρος, οἷόν ἐντι, ὄψεσθαι. Περί τε δὴ τᾶς τῶν ἄστρων ταχυτᾶτος, καὶ ἐπιτολᾶν καὶ δυσίων παρέδωκαν ἁμῖν διάγνωσιν* (also über die Astronomie, und insbesondere über diejenigen Theile derselben, welche den Gegenstand der Sphärik ausmachten), *καὶ περὶ γαμετρίας καὶ ἀριθμῶν, καὶ οὐχ ἥκιστα περὶ μωσικῆς· ταῦτα γὰρ τὰ μαθήματα δοκοῦντι εἶμεν ἀδελφέα.* (Der übrige Theil des ausgedehnteren Fragmentes handelt dann von der Musik.) Dieselbe eben angeführte Stelle des Fragmentes findet sich auch bei Nicomachus (Instit. Arithm. I, 3, p. 70, ed. Ast.); nur ungenauer und abgekürzter excerpirt: Der Anfang ist ziemlich gleichlautend; dann heisst es weiter: *Περὶ δὲ δὴ τᾶς ἀριθμητικᾶς καὶ γεωμετρίας καὶ σφαιρικᾶς παρέδωκαν ἄμμιν σαφῆ διάγνωσιν, οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ περὶ μωσικᾶς κ. τ. λ.*; hier werden also Arithmetik und Sphärik statt ihrer obigen Umschreibungen geradezu genannt. Aus allen Stellen erhellt aber gleichmässig, dass Arithmetik und Geometrie, Sphärik, d. h. Astronomie, und Musik, neben einer eigentlichen Naturlehre schon in der ältesten pythagoreischen Schule betrieben wurden, so dass Archytas von diesen Wissenschaften zu seiner Zeit schon als von einer älteren Ueberlieferung reden kann.

1195) Aristoxen. bei Stob. Ecl. phys. I, c. 2. s. 6. p. 16: *Τὴν δὲ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς πραγματείαν μάλιστα πάντων τιμῆσαι*

δοκεῖ Πυθαγόρας. Diog. Laert. VIII, 12: μάλιστα δὲ σχολάσαι τὸν Πυθαγόραν περὶ τὸ ἀριθμητικὸν εἶδος.

1196) Pythagoras hatte die akustisch-mathematischen Grundlagen der Musik selber erst aufgefunden: Diog. Laert VIII, 12: Τόν τε κανόνα τὸν ἐκ μιᾶς χορδῆς εὑρεῖν, vgl. Jambl. de Vit. Pyth. s. 115 sqq., aus des Nicomachus Harmonices manual. I, p. 10. ed. Meibom, und ebenso Gaudentius in seiner Introduct. Harmon. p. 13. ed. Meibom; Macrob. in somn. Scip. II, 1; Theonis Smyrn. Mathemat. ed. Bulialdi. p. 88. Dass man auf eine solche Schöpfung seines Geistes Werth legt und sie hoch hält, begreift sich von selbst. Es kann daher auch nicht verwundern, dass Pythagoras selbst noch bei seinem Sterben seinen Schülern die Pflege dieser Forschungen anempfahl: Aristid. Quinctil. de Musica III, p. 116, ed. Meibom: Διὸ καὶ Πυθαγόραν φασὶ, τὴν ἐντεῦθεν ἀπαλλαγὴν ποιούμενον, μονοχορδίζειν τοῖς ἑταίροις παραινέσαι.

1197) Die bekannte Erzählung bei Jambl. de V. P. s. 112 zeigt den Pythagoras in nächtlicher Weile mit astronomischen Beobachtungen beschäftigt.

1198) Parmenid. ap. Sext. Emp. adv. Mathem. VII, s. 111, v. 30 u. ap. Simplic. Phys. fol. 9, a:

Χρέω δέ σε πάντα πυθέσθαι
Ἠμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκὲς ἦτορ
Ἠδὲ βροτῶν δόξας, τῆς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.....
Μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμης ὀνομάζειν,
Τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι
εἰσίν.

1199) Ἰαμβλίχου περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς, λογ. γ. Villoison. Anecd. p. 214: Ἔτι δὲ τὰς τῶν ἀποδείξεων ἀρχὰς γνωρίμους λαμβάνουσαι (αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστήμαι) καὶ δι' αὐτῶν πιστὰς, οὕτω ποιοῦνται τοὺς ὑπὲρ τούτων συλλογισμούς, ὥστ' εἶναι παράδειγμα τοῖς βουλομένοις ἀκριβῶς τι συναγαγεῖν τὰς ἐν τούτοις ἀποδείξεις. διόπερ ὁρμόττειν ἂν δόξειε τοῖς οἰομένοις τὴν μὲν ἐν τῷ φιλοσοφεῖν διαγωγὴν καθ' αὑτὴν αἱρετὴν εἶναι, τὴν δ'ἐπὶ τὰ μαθήματα (der Bedeutung des Wortes erinnere man sich aus Aul. Gell. noct. att. I. c. 9; s. oben Note 1193) θεωρίαν οἰκεῖαν καὶ συγγενῆ φιλοσοφίᾳ. εἰκότως ἄρα διὰ ταῦτα πάντα ἐτίμων τὴν περὶ τὰ μαθήματα σπουδὴν οἱ Πυθαγόρειοι, καὶ πρὸς τὴν τοῦ κόσμου θεωρίαν αὐτὴν ποικίλως συνέταττον.

1200) Diogenes bei Jamblich. de Vit. Pyth. s. 88: Τοῖς μὲν πρεσβυτέροις καὶ ἀσχόλοις, διὰ τὸ ἐν πολιτικοῖς πράγμασι κατέχεσθαι, ὡς χαλεπὸν ὂν διὰ τῶν μαθημάτων καὶ ἀποδείξεων ἐντυγχάνειν, ψιλῶς διαλεχθῆναι· Ὅσοις δὲ νεωτέροις ἐνετύγχανε καὶ δυναμένοις πονεῖν καὶ μανθάνειν, τοῖς τοιούτοις δι' ἀποδείξεως καὶ μαθημάτων ἐνετύγχανεν.

1201) Plutarch. de Musica c. 3, vers. fin.: Οὐ λελυμένην δ' εἶναι τῶν προειρημένων (παλαιῶν μουσικῶν) τὴν τῶν ποιημάτων λέξιν, καὶ μέτρον οὐκ ἔχουσαν, ἀλλὰ καθάπερ Στησιχόρου τε καὶ τῶν ἀρχαίων μελοποιῶν οἱ ποιοῦντες ἔπη τούτοις μέλη περιετίθεσαν· καὶ γὰρ τὸν Τέρπανδρον, κιθαρῳδικῶν ποιητὴν ὄντα νόμων, κατὰ νόμον ἕκαστον τοῖς ἔπεσι τοῖς ἑαυτοῦ καὶ τοῖς Ὁμήρου μέλη περιτιθέντα ᾄδειν ἐν τοῖς ἄγωσι, ἀποφῆναι δὲ τοῦτον λέγει (Ἡρακλείδης) ὀνόματα τοῖς κιθαρῳδικοῖς νόμοις.

1202) Aristid. Quinctil. de Musica l. I, p. 28, ed. Meibom.

1203) Aristoxen. harmon. element. l. II, p. 40, ed. Meibom: Τὰς δὲ τῶν δυνάμεων (Bedeutungen) διαφορὰς οὐ διορίζεται σημεῖα (die Notenzeichen)· μέτρον (statt μέχρι) τῶν μεγεθῶν αὐτῶν δείκνυται (statt κεῖσθαι), ποῤῥωτέρω δὲ μηδέν. ὅτι δὲ οὐδέν ἐστι μέρος τῆς συμπάσης ξυνέσεως τὸ διαισθάνεσθαι τῶν μεγεθῶν αὐτῶν, ῥᾴδιον συνιδεῖν· οὔτε γὰρ τὰς τῶν τετραχόρδων, οὔτε τὰς τῶν φθόγγων δυνάμεις, οὔτε τὰς των γενῶν διαφορὰς..... οὔτ' ἄλλο οὐδὲν ὡσαύτως εἰπεῖν δι' αὐτῶν τῶν μεγεθῶν γίνεται γνωριμόν. Also Nichts als die Intervalle bezeichnete die griechische Notenschrift, weder den bestimmten Ton selbst, noch seine Stellung in einer bestimmten Tonleiter, noch sein Verhältniss zu einem bestimmten Tongeschlecht; kurz Nichts von Allem dem, was unsere heutige Notenschrift mit ihren ausgebildeten Zeichen auf's Allerbestimmteste angibt, konnte die griechische Notenschrift ausdrücken. Sie glich also ganz den in der neueren Zeit zu pädagogischen und Unterrichts-Zwecken als Surrogate der Notenschrift angewendeten Zahlen, die ebenfalls nur die Intervalle bezeichnen; eine in solchen Zahlen notirte Melodie kann auch nach allen beliebigen Tonarten gesungen werden, und bezeichnet demnach auch keine bestimmten Töne. Dieser Zahlenschrift glichen also die griechischen Notenzeichen. — Die Stelle ist in einzelnen Theilen verderbt, und die Emendationen genügen nicht; nichts desto weniger ist der Sinn des Ganzen vollkommen klar.

1204) Aristoxen. harmon. element. l. II, p. 39: Ἃ δέ τινες

ποιοῦνται τέλη τῆς ἁρμονικῆς καλουμένης πραγματείας, οἱ μὲν τὸ παρασημαίνεσθαι (mit Notenzeichen versehen) τὰ μέλη φάσκοντες πέρας εἶναι καὶ τὸ (statt τοῦ) ξυνιέναι τῶν μελωδουμένων ἕκαστον, οἱ δὲ τὴν περὶ τοὺς αὐλοὺς θεωρίαν, τὸ δὴ ταὐτα λέγειν παντελῶς ἐστιν ὅλον τινὸς διημαρτηκότος. οὐ γὰρ ὅτι πέρας τῆς ἁρμονικῆς ἐπιστήμης ἐστὶν ἡ παρασημαντικὴ (die Notenbezeichnung), ἀλλὰ οὐδὲ μέρος οὐδὲν, εἰ μὴ καὶ τῆς μετρικῆς τὸ γράψασθαι τῶν μέτρων ἕκαστον. Die Gründe aber, die er für die Verwerfung dieser Definition angibt, von der er behauptet, man hätte sie nur für die Idioten gemacht, und dabei nur etwas ganz Aeusserliches, in die Augen fallendes berücksichtigt (χαριζόμενοι τοῖς ἰδιώταις καὶ πειρώμενοι ἀποδιδόναι ὀφθαλμοειδές τι ἔργον, ταύτην ἐκτεθείκασι τὴν ὑπόληψιν), alle diese Gründe laufen auf einen blossen sophistischen Wortstreit hinaus, denn die Aufsteller dieser Definition hatten natürlich nicht das blose mechanische Aufschreiben dieser Notenschrift im Auge, sondern die zum Verständniss und zur richtigen Ausführung dieser so unvollkommenen Notenschrift dem Leser und ausführenden Künstler, dem Idioten, nöthigen theoretischen Kenntnisse, welche ja erst den Gebrauch dieser Notenschrift möglich machten. Man stritt sich auch schon im Alterthum de lana caprina.

1205) Vgl. Quinctilian. Institut. orat. l. I, c. 10, s. 9 sqq. Wem dies auffallen sollte, der erinnere sich nur des Musikers und Philosophen Aristoxenus, der neben Dikäarch der berühmteste Schüler des Aristoteles war.

1206) Aristoxen. Harmon. Element. l. II init. p. 30, ed. Meibom: Βέλτιον ἴσως ἐστὶ, so beginnt Aristoxenus die Einleitung zu seinem zweiten Buche, τὸ προδιελθεῖν τὸν τρόπον τῆς πραγματείας, ... μὴ λάθωμεν ἡμᾶς αὐτοὺς παρυπολαμβάνοντες τὸ πρᾶγμα, καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀεὶ διηγεῖτο, τοὺς πλείστους τῶν ἀκουσάντων παρὰ Πλάτωνος τὴν περὶ ταγαθοῦ ἀκρόασιν παθεῖν. προσιέναι μὲν γὰρ ἕκαστον ὑπολαμβάνοντα λήψεσθαί τι τῶν νομιζομένων τούτων ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν. ὅτε δὲ φανείησαν οἱ λόγοι περὶ μαθημάτων, καὶ ἀριθμῶν, καὶ γεωμετρίας, καὶ ἀστρολογίας, καὶ τὸ πέρας ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἕν, παντελῶς οἶμαι παράδοξόν τι ἐφαίνετο αὐτοῖς.

1207) Den Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Musik stellten begreiflicher Weise schon die Alten in voller Schärfe auf. Aristid. Quinct. de Music. I, p. 5, ed. Meib. gibt folgende Definitionen von der Musik: Μουσική ἐστιν ἐπιστήμη μέλους καὶ τῶν περὶ μέλος συμβαινόντων. ὁρίζονται δὲ αὐτὴν καὶ ὡδί· τέχνη θεωρητικὴ καὶ πρακτικὴ τελείου μέλους καὶ ὀργανικοῦ. Und p. 7: Τῆς δὲ πάσης μουσικῆς τὸ μέν τι θεωρητικὸν καλεῖται, τὸ δὲ πρακτικόν. καὶ θεωρητικὸν μέν ἐστι τό, τε τοὺς τεχνικοὺς λόγους αὐτῆς διαγινῶσκον, καὶ ἔτι τὰς ἄνωθεν ἀρχὰς καὶ φυσικὰς αἰτίας καὶ πρὸς τὰ ὄντα συμφωνίας ἐπισκεπτόμενον. Die beiden Theile der theoretischen Musik: der auf ihre praktische Ausführung bezügliche, also unserem Generalbasse entsprechende, und der eigentlich naturwissenschaftliche, auf die Akustik gegründete, und mathematisch-physikalische, werden also ganz klar und deutlich von einander unterschieden.

1208) Aristid. Quinctil. l. l. p. 8: Τὸ μὲν οὖν θεωρητικὸν εἴς τε τὸ φυσικὸν καὶ τεχνικὸν διαιρεῖται. ὧν τοῦ μὲν φυσικοῦ τὸ μέν ἐστιν ἀριθμητικόν (die Zahlenverhältnisse der Intervalle und Harmonieen betreffend), τὸ δὲ ὁμώνυμον τῷ γένει, ὃ καὶ περὶ τῶν ὄντων διαλέγεται (d. h. φυσικὸν im engeren Sinne, die physikalisch-akustischen Untersuchungen über die Töne enthaltend), του δὲ τεχνικου μέρη τρία· ἁρμονικὸν, ῥυθμικὸν, μετρικόν. p. 9: πάσης δὲ ἁρμονικῆς μέρη ἑπτά· περὶ φθόγγων, περὶ διαστημάτων (von den Intervallen), περὶ συστημάτων (Tonleitern), περὶ γενῶν (von den Tongeschlechtern, dem harmonischen, chromatischen, diatonischen), μερὶ τόνων (den Tonarten, der dorischen, lydischen, phrygischen etc.), περὶ μεταβολῶν (von den Mutationen und Ausweichungen), περὶ μελοποιΐας (von der Melodieführung). Ebenso und mit denselben Definitionen auch schon Euclid. Isagog. harmon. p. 1 u. 2, ed. Meibom. Die Rhythmik enthält dann die Lehre vom Tacte, vom musikalischen Zeitmaasse, und die Metrik deren Anwendung auf die Sprache, die Prosodie, da, wie wir sahen, die Griechen in ihrer Notenschrift keine besondere Takt-Bezeichnung besassen, sondern die Verse des Gedichtes selbst den Takt der Musik bestimmten. Dass alle diese Theile in der älteren pythagoreischen Musik noch nicht so ausgebildet waren, begreift sich von selbst; und aus den Schriften des Aristoxenus und Euclid lässt sich auf diesen älteren, noch unausgebildeten Zustand der musikalischen Theorie in der pythagoreischen Schule zurückschliessen. Dass aber dies kein Gegenstand der vorliegenden Schrift sein kann, begreift sich eben so gut.

1209) Aristox. harmon. element. l. II, p. 37: Πέμπτον δ' ἔστι τῶν μερῶν (τῆς ἁρμονικῆς) τὸ περὶ τοὺς τόνους, ἐφ' οἷν τιθέμενα

τὰ συστήματα μελωδεῖται. περὶ ὧν οὐδεὶς οὐδὲν εἴρηκεν, οὔτε τίνα τρόπον ληπτέον, οὔτε πρὸς τί βλέποντας τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν ἀποδοτέον ἐστίν· ἀλλὰ παντελῶς ἔοικε τῇ τῶν ἡμερῶν ἀγωγῇ τῶν Ἁρμονικῶν ἡ περὶ τῶν τόνων ἀπόδοσις· οἷον ὅταν Κορίνθιοι μὲν δεκάτην ἄγωσιν, Ἀθηναῖοι δὲ πέμπτην, ἕτεροι δέ τινες ὀγδόην, οὕτω καὶ οἱ μὲν τῶν Ἁρμονικῶν λέγουσι βαρύτατον μὲν τὸν ὑποδώριον τῶν τόνων, ἡμιτονίῳ δὲ ὀξύτερον τούτων τὸν μιξολύδιον, τούτων δὲ ἡμιτονίῳ τὸν δώριον· τοῦ δὲ δωρίου τόνῳ τὸν φρύγιον etc. Οἱ δ' αὖ πρὸς τὴν τῶν αὐλῶν τρύπησιν βλέποντες, τρεῖς μὲν τοὺς βαρυτάτους τρισὶ διέσεσιν ἀπ' ἀλλήλων χωρίζουσι, τόν τε ὑποφρύγιον, καὶ τὸν ὑποδώριον, καὶ τὸν δώριον etc. Τί δ' ἔστι, πρὸς ὃ βλέποντες οὕτω ποιεῖσθαι τὴν διάστασιν τῶν τόνων προτεθύμηνται, οὐδὲν εἰρήκασιν.

1210) Nicomachi Harmon. manual. I, p. 10, ed. Meibom (und von hier entlehnt bei Jambl. de Vit. Pyth. c. 26, s. 115). Τὴν δὲ κατ' ἀριθμὸν ποσότητα φθόγγων ὑπὸ τοῦ Πυθαγόρου καταληφθέντα ἔχειν ἐβεβαιώθη, ἐν φροντίδι ποτὲ καὶ διαλογισμῷ συντεταγμένων (eorum quae composuisset, übersetzt Meibom; Jamblich dagegen hat διαλογισμῷ συντεταμένῳ, cogitatione intentiore) ὑπάρχων, εἰ ἄρα δύναιτο τῇ ἀκοῇ βοήθειάν τινα ἐπινοῆσαι παγίαν καὶ ἀπαραλόγιστον, οἵαν ἡ μὲν ὄψις διὰ τοῦ διαβήτου, ἢ διὰ τοῦ κανόνος, ἢ διὰ διόπτρας ἔχει. Ebenso Aristid. Quinct. de Musica III, p. 112, ed. Meibom: Οἱ γὰρ δὴ πρῶτοι μάλιστα πρὸς τοῖς ἄλλοις τῶν αἰσθήσεων συνιδόντες τὸ ἀβέβαιον, ἀτρεκεῖ καταλήψει, τῇ δι' ἀριθμῶν, ἕκαστον τῶν ἐν μουσικῇ διαστημάτων σαφηνίζειν ἐπενόησαν.

1211) S. die eben angeführten bekannten Erzählungen bei Nicomachus (harmon. man. I. p. 10) und Jamblich (de Vit. Pyth. s. 115).

1212) Ptolem. harmon. I, c. 8; Porphyr. in harmon. Ptolem. p. 295. Aristid. Quinctil. de Musica l. III, p. 115 sqq.

1213) Aristid. Quinctil. de mus. p. 116 ed. Meib.

1214) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 3, aus Duris dem Samier ἐν δευτέρῳ τῶν ὥρων.

1215) Euclid. introduct. harmon. p. 8; 9 med.; 12 u. 16 infr. ed. Meibom. Aristoxen. harm. element. I, p. 17 med. ed. Meibom.

1216) Aristoxen. harmon. element. II, p. 32: φυσικὴν γὰρ δή τινα φαμὲν ἡμεῖς τὴν φωνὴν κίνησιν κινεῖσθαι, καὶ τούτων ἀποδείξεις πειρώμεθα λέγειν ὁμολογουμένας τοῖς φαινομένοις· οὐ καθάπερ οἱ ἔμπροσθεν. οἱ μὲν, ἀλλοτριολογοῦντες καὶ τὴν μὲν αἴσθησιν ἐκκλίνοντες, ὡς οὖσαν οὐκ ἀκριβῆ, νοητὰς δὲ κατασκευάζοντες αἰτίας

καὶ φάσκοντες λόγους τέ τινας ἀριθμῶν εἶναι καὶ τάχη πρὸς ἄλληλα, ἐν οἷς τό, τε ὀξὺ καὶ βαρὺ γίνεται, πάντων ἀλλοτριωτάτους λόγους λέγοντες, καὶ ἐναντιωτάτους τοῖς φαινομένοις.

1217) Ἡ κανονικὴ τέχνη, auch ἡ τοῦ κανόνος κατατομὴ genannt: Aristid. Quinctil. de Musica l. III, p. 117. Der Kanon ist, wie schon bemerkt wurde, ein Monochord, und die Eintheilung der Saite dieses Monochordes dient zur mathematischen Messung der Intervalle: Aristid. l. l. p. 115, infr. sqq. Bei den Späteren wurde zu diesem Zwecke auch ein Instrument mit 4 Saiten, der sogenannte Helikon angewandt: Aristid. l. l. p. 117. Die vollständigste und zugleich mathematisch strengste Darstellung der Kanonik, gleichsam das ganze Resultat der akustisch-mathematischen Untersuchungen der pythagoreischen Schule ist die κατατομὴ κανόνος des Euklid in der Sammlung der alten Musiker von Meibom.

1218) Die Harmonik wird daher von den Alten nicht blos als eine theoretische, sondern auch zugleich als eine praktische Wissenschaft definirt, z. B. Euclid. Introduct. harmon. init.: Ἁρμονική ἐστιν ἐπιστήμη θεωρητικὴ καὶ πρακτικὴ τῆς τοῦ ἡρμοσμένου φύσεως· ἡρμοσμένον δέ ἐστιν τὸ ἐκ φθόγγων καὶ διαστημάτων, ποιὰν τάξιν ἐχόντων συγκείμενον. Ihren grossen Umfang und ihre verschiedenen Theile (7 an der Zahl) haben wir oben schon genauer kennen gelernt.

1219) S. die in Note 1206 citirte Stelle des Aristoxenus. Aristotel. Metaphys. l. XI, c. 4 in fin.; ibid. l. XII, c. 8, s. 8 heisst es: Τὸ δὲ πλῆθος τῶν φορῶν (der Planetensphären) ἐκ τῆς οἰκειοτάτης φιλοσοφίας τῶν μαθηματικῶν ἐπιστημῶν δεῖ σκοπεῖν, ἐκ τῆς ἀστρολογίας; woraus also die Unterordnung der Astronomie, als eines Theiles der mathematischen Wissenschaften unter die Philosophie, als des alle diese Theile zusammenfassenden Gesammtbegriffes klar hervortritt.

1220) Platon. Epinom. p. 990, a. Es ist wahrhaft ergötzlich, mit welcher Behutsamkeit Plato diese Ansicht vorbringt; offenbar weil er fühlte, wie sehr sie bei dem literarisch gebildeten Publikum seiner Zeit Anstoss erregen würde, da diesem das Studium der Naturwissenschaften und der Mathematik eben so fern stand, als unserm heutigen: Πειρώμεθα δὴ τῷ τε λόγῳ διεξελθεῖν ἅτ' ἐστὶ καὶ οἷα καὶ ὡς δεῖ μανθάνειν· σχεδὸν μὲν οὖν ἐστιν ἄτοπον ἀκούσαντι· τὸ δ'ὄνομα αὐτοῦ λέγομεν ἡμεῖς γε, ὅ τις οὐκ ἄν ποτε δόξειε, δι' ἀπειρίαν τοῦ πράγματος· ἀστρονομίαν

ἀγνοεῖτε; ὅτι σοφώτατον ἀνάγκη τὸν ἀληθῶς ἀστρονόμον εἶναι; μὴ τὸν καθ' Ἡσίοδον ἀστρονομοῦντα, καὶ πάντας τοὺς τοιούτους, οἷον δυσμάς τε καὶ ἀνατολὰς ἐπεσκεμμένον· ἀλλὰ τὸν τῶν ὀκτὼ περιόδων τὰς ἑπτὰ περιόδους, διεξούσης τὸν αὐτὸν κύκλον ἑκάστης οὕτως, ὡς οὐκ ἂν ῥᾳδίως ποτὲ πᾶσα φύσις ἱκανὴ γένοιτο θεωρῆσαι, μὴ θαυμαστῆς μετέχουσα φύσεως. In der That war eine Erklärung der Planetenbewegungen nach der damals herrschenden Epicyklen-Theorie keine leichte Aufgabe, und mochte dem Plato manches fruchtlose Kopfzerbrechen gekostet haben. Geht doch selbst Aristoteles in seiner Metaphysik (l. XII, c. 8) nicht ohne vorausgeschickte captatio benevolentiae an das Referat über diesen Gegenstand, und traut seiner Annahme von 55 Sphären und Epicyklen so wenig, dass er eine bessere Erklärung, etwas Genaueres und Sichreres, Stärkeren (ἰσχυροτέροις) überlässt.

1221) Cic. de nat. Deor. II, 18, 19.

1222) Euclid. Phaenomena initio introd. (ed. Dasypod. p. 50; David Gregor. p. 557): Ἐπειδὴ ὁρᾶται τὰ ἀπλανῆ ἄστρα ἐκ τοῦ αὐτοῦ τόπου ἀνατέλλοντα καὶ εἰς τὸν αὐτὸν τόπον δυόμενα,... καὶ ἐν τῇ ἀπ' ἀνατολῆς ἐπὶ δύσιν φορᾷ τὰ πρὸς ἄλληλα διαστήματα τὰ αὐτὰ ἔχοντα.... θετέον, τὰ ἄστρα ἐγκυκλίως φέρεσθαι καὶ ἐνδεδέσθαι ἑνὶ σώματι, καὶ τὴν ὄψιν ἴσον ἀπέχειν τῶν περιφερειῶν. Erst später modificirte sich diese Vorstellung in Etwas: Gemini Isagog. in phaenom. c. 1 p. 3 supr. ed. Petav. in Uranolog.

1223) Gemin. Isagog. c. 10, init. Eucl. Phaenom. l. l.

1224) Euclid. Phaenom. Introduct. prop. ιβ (p. 54 ed. Dasyp.) Ja die älteste uns erhaltene astronomische Schrift der Griechen ist eine in mathematischer Form verfasste Abhandlung des Autolycus (um 350 v. Chr.) über die Bewegung der Himmelskugel, welche den Titel führt περὶ κινουμένης σφαίρας.

1225) Gemin. Isagog. c. 3. Eucl. Phaenom. l. l. p. 54 ed. Dasyp.

1226) Gem. Isagog. c. 4. Euclid. Phaenom. Introduct. prop. β p. 51 med.

1227) Stob. Eclog. phys. I, 358 Plut. plac. II. 10; Euseb. XV, 41; Galen. c. 11. Aristot. de. Coel. II, 2.

1228) Gemin. Isagog. c. 4, p. 10 med.; c. 5, p. 14 infr. Autolyc. περὶ σφαίρ. κινουμ. prop. 5 (pag. 38 med. ed. Dasyp.)

1229) Gemin. Isagog. c. 4. p. 10, in fin.; c. 5, p. 14 infr. Autolyc. περὶ σφαίρ. κινουμ. prop. ε (p. 38 init. ed. Das.)

1230) Gemin. Isagog. c. 4, p. 10 vers. fin. c. 5. p. 14 supr. Autolyc. περὶ σφαίρ. prop. δ, p. 37 infra.

1231) Theolog. Arithm. c. IV, 19; p. 17 ed. Ast.; siehe Note 954.

1232) Die einfachsten Wasseruhren, vielleicht ähnlich unsern alten Sanduhren an den Kanzeln, — ein bestimmtes Wassermaass enthaltend, das durch sein Ablaufen ein bestimmtes Zeitmaass bezeichnete, — kommen schon zur Zeit der älteren Redner in Athen vor, und waren gewiss schon früher im Gebrauch. Aber selbst diesen früheren Gebrauch angenommen, so fehlte diesem einfachen Instrumente noch Alles, um ein regelmässiges Zeitmaass für ein ganzes Nychthemeron abgeben zu können, und als Grundlage für Himmelsbeobachtungen zu dienen. Die späteren zur Zeit der Ptolemäer in Gebrauch gekommenen Wasseruhren (Κλεψύδραι), zu deren Konstruirung Vitruv eine Anleitung gibt, waren jedoch offenbar bereits die weitere Ausbildung eines solchen einfacheren älteren Zeitmessers, da sie schon sehr künstlich und mechanisch zusammengesetzt waren, und die nach der Länge und Kürze der Tage und Nächte veränderlichen Stunden des bürgerlichen Tages bezeichneten.

1233) Gemin. Isagog. c. 5 init.: Αἱ μὲν γὰρ τοῦ κόσμου περιστροφαὶ ἰσόχρονοί εἰσιν, αἱ δὲ τῶν περιφερειῶν ἀνατολαὶ, ἃς ὁ ἥλιος μεταβαίνει ἐν τῇ τοῦ κόσμου περιστροφῇ, οὐκ εἰσὶν ἰσόχρονοι.

1234) Gemin. Isagog. c. 10, s. 2, p. 25: Ὁ μέντοι γε ἥλιος ἀπὸ δύσεως ἐπὶ τὴν ἀνατολὴν φέρεται ὑπεναντίως τῷ κόσμῳ..... εἰς γὰρ τὰ ἑπόμενα τῶν ζωδίων καὶ οὐκ εἰς τὰ προηγούμενα ποιεῖται τὴν μετάβασιν.

1235) Gemin. l. l. c. 10, s. 2.

1236) Autolycus behandelt diesen Gegenstand in den zwei Büchern seiner „Auf- und Untergänge der Gestirne“ (περὶ ἐπιτολῶν καὶ δύσεων), und Euclid in seinen „Himmels-Erscheinungen“ (φαινόμενα), und obgleich beide nur die allgemeinsten Sätze über den Auf- und Untergang der Gestirne aufstellen, und gar nicht in ein specielles Detail eingehen, so ist es doch nicht möglich einen auch nur annähernden Auszug ihrer Abhandlungen zu geben. Eine kurze Uebersicht gibt Gemin. Isagog. c. 11.

1237) Gemin. Isagog. c. 10, s. 2, p. 25, infra.: εἰς τὰ ἑπόμενα τῶν ζωδίων ὁ ἥλιος μεταβαίνει, ἀπὸ δύσεως ἐπ' ἀνατολὴν κινούμενος ὑπεναντίως τῷ κόσμῳ· οἱ γὰρ προανατέλλοντες ἀστέρες ἐν ταῖς ἐχομέναις νυξὶ πλεῖον ἀεὶ καὶ πλεῖον ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς ἀπέχοντες διάστημα θεωροῦνται· ὥστε μηνιαίῳ χρόνῳ ζῴδιον ὅλον

προανατέλλειν τοῦ ἡλίου, τὸ πρότερον ὑπάρχον ἐν ταῖς αὐγαῖς τοῦ ἡλίου. ἀεὶ γὰρ τὸ μὲν ἑπόμενον ζῴδιον ὑπὸ τοῦ ἡλίου ἀθεώρητόν ἐστι διὰ τὰς αὐγὰς τοῦ ἡλίου, τὸ δὲ προηγούμενον αὐτοῦ θεωρεῖται. ἐν δὲ τῷ μηνιαίῳ χρόνῳ ἀεὶ τὸ μὲν ἑπόμενον ζῴδιον ἀθεώρητον γίνεται, μεταβαίνοντος εἰς αὐτὸ τοῦ ἡλίου· τὸ δὲ προηγούμενον ζῴδιον δύο ζῳδίων διάστημα ἀφεστηκὸς βλέπεται. καὶ τοῦτο ἐπὶ τῶν ιβ′ ζῳδίων διὰ παντὸς γίνεται. ἐξ ὧν φανερὸν, ὅτι ὁ ἥλιος, ὑπεναντίως τῷ κόσμῳ κινούμενος, εἰς τὰ ἑπόμενα τῶν ζῳδίων καὶ οὐκ εἰς τὰ προηγούμενα ποιεῖται τὴν μετάβασιν.

1238) Gemin. l. l. c. 10, s. 3; p. 26, init.

1239) Gemin. l. l. p. 25 in fin.

1240) Gemin. Isagog. c. 1; c. 4 et c. 5; insbesondere c. 16.

1241) Gemin. Isagog. c. 4, p. 12, supr.: Τὸ δὲ πλάτος ἐστὶ τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου μοιρῶν ιβ′ (12 Grade).

1242) So lehrt z. B. Aratus in seinen Phaenomenis aus dem Stande der am nächtlichen Himmel sichtbaren Bilder des Thierkreises die Zeit bestimmen. Hipparch (zu Anfang des 2. Buches seines Kommentars zu des Aratus und Eudoxus Phaenomena, ed. Petav. in Uranolog. p. 118) weist aber die Mangelhaftigkeit und Ungenauigkeit einer solchen Zeitbestimmung nach. Man sieht also, wie schwierig genauere Himmels-Beobachtungen in dieser früheren Zeit des Alterthumes noch waren.

1243) Dass aber auch schon in der ältesten pythagoreischen Schule die Lehre von dem Auf- und Untergang der Gestirne einen wesentlichen Theil der Sphärik ausmachte, erhellt aus dem in Note 1194 schon angeführten Fragmente des Archytas: Περὶ δὲ τᾶς τῶν ἄστρων ταχυτᾶτος (also über die Lehre von der σφαῖρα κινουμένη) καὶ ἐπιτολᾶν καὶ δυσίων (also auch über den Auf- und Untergang der Gestirne) παρέδωκαν ἁμῖν διάγνωσιν. Ein klarer Beweis, dass das zu des Archytas Zeit vorhandene astronomische Wissen eine Ueberlieferung aus der älteren pythagoreischen Schule war.

1244) Der eben citirte Kommentar des Hipparch zu des Eudoxus und des Aratus Phaenomena dreht sich wenigstens hauptsächlich um die Lösung dieses Problems.

1245) Gemin. Isagog. c. 10: Ὅτι τὴν ἐναντίαν τῷ κόσμῳ κίνησιν οἱ πλάνητες ποιοῦνται. Das ganze Kapitel ist dem Beweise dieses Satzes gewidmet, und die entgegengesetzte Meinung: dass die Eigenbewegung der Planeten durch ein blosses Zurückbleiben hinter der schnelleren Bewegung des Himmels zu erklären sey, wird eingehend widerlegt. Vgl. Censorin. de Die nat. c. 13; Plin. Hist. nat. l. II, c. 20, s. 22; c. 8, s. 6.

1246) In den Nachrichten aus der ältesten pythagoreischen Schule findet sich eine doppelte Reihenfolge der Planeten; nämlich entweder: Mond, Sonne, Merkur und Venus, Mars, Jupiter und Saturn (Alexand. ad Metaph. I, 5, p. 26 u. 29, Bon.; Simplic. in Aristot. de Coel. p. 115, b. infr.) oder: Mond, Merkur und Venus, und dann Sonne; dann Mars, Jupiter und Saturn (Plin. hist. nat. II, 22; Censorin. de Die nat. c. 13). Nach der ersteren nimmt die Sonne die 7. Stelle unter den sämmtlichen Himmelskörpern ein, wenn man vom Fixsternhimmel zu zählen anfängt: 1) Fixsternhimmel; 2) Saturn; 3) Jupiter; 4) Mars; 5) Venus; 6) Merkur; 7) Sonne. und diese Reihenfolge liegt der telaugischen Zahlensymbolik zu Grunde, welche die Siebenzahl als die eine grosse Reihe von Erscheinungen regelnde Zeitperiode besonders hervorhebt (Alexand. ad Metaph. I, 5, 985, b. 26: Δοκεῖ γὰρ τὰ φυσικὰ τοὺς τελείους καιροὺς ἴσχειν καὶ γενέσεως καὶ τελειώσεως κατὰ ἑβδομάδας, ὡς ἐπ' ἀνθρώπου.) und demgemäss auch bei der Sonne, als der Quelle aller Zeit-Eintheilung, die 7. Stelle unter den Himmelskörpern am passendsten findet (ibid: καὶ τὸν ἥλιον δὲ, ἐπεὶ αὐτὸς αἴτιος εἶναι τῶν καρπῶν, φησὶ, δοκεῖ, ἐνταῦθά φασιν ἱδρῦσθαι καθ' ὃ ὁ ἕβδομος ἀριθμός ἐστιν, ὃ καιρὸν λέγουσιν). Dies also ist die von den Pythagoreern angenommene Reihenfolge und kommt demgemäss auch bei den späteren Pythagoreern vor: bei Timaeus (de anim. mund. p. 96, d. sqq.) und bei Plato (Tim. p. 38, d.; Republ X, 616, e.). Die erstere dagegen, nach welcher Merkur und Venus unmittelbar nach dem Monde vor der Sonne eingereiht werden, so dass die Sonne gerade die Mitte unter den 7 Planeten einnimmt, liegt der bekannten pythagoreischen Hypothese von den Abständen der Planeten nach den Intervallen der Tonleiter zu Grunde, so dass die Sonne die Stelle der Μέση in der Tonleiter einnimmt (Plin. Hist. nat. II, 22; Censorin. de Die nat. c. 13; Nicomach. harm. man. p. 33; Achill. Tat. prolegom. ad Arat. c. 17). Diese Reihenfolge ist also offenbar die der engeren pythagoreischen Schule, der Pythagoriker; sie ist die vom späteren Alterthum allgemein angenommene. (Gem. in Isagog. c. 1; Cic. de Nat. Deor. II, 20; Somn. Scip. c. 4.)

1247) Gemin. Isagog. c. 5 behandelt die Erscheinungen des Sonnenlaufes, die dadurch verursachte Ungleichheit der Tage und Nächte in den verschiedenen Sphären, den Wechsel und die

Dauer der verschiedenen Jahreszeiten in den verschiedenen Sphären u. s. w. genau und ausführlich.

1248) Achill. Tat. Isagog. in Phaenom. c. 18 in fin: *Οἱ Πυθαγόρειοι τοὺς πλάνητας οὐ μόνον ἰδίαν κίνησιν ἔχειν φασὶν, ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν ἀπλανῶν* (statt der gewöhnlichen sinnlosen Lesart *ἀλλὰ καὶ τοὺς ἀπλανεῖς*), d. h. sie haben nicht blos ihre Eigenbewegung innerhalb des Thierkreises, sondern auch die tägliche Umdrehung, die sie ja, wie es der Augenschein lehrt, mit dem ganzen übrigen Himmelsgewölbe theilen, und wegen der Achsendrehung der Erde theilen müssen; die gemachte Emendation liegt also mit Nothwendigkeit in der Natur der Sache; sie wird aber auch durch das nun weiter Folgende gebieterisch vorausgesetzt: *οὕτω μέντοι κινεῖσθαι ὡς τρύπανον περιδινούμενον περὶ τὸν αὐτὸν τόπον.* Diese zusammengesetzte Bewegung des Vorwärtsdringens bei beständiger Kreisbewegung, wie dies eben die Schraubengänge eines Bohrers beim Einbohren thun, kann aber begreiflicher Weise nur durch die angegebene Verbindung der Eigenbewegung mit der täglichen Kreisbewegung um die Erde hervorgebracht werden. Dass endlich die Angabe des Tatius, so mit gesundem Menschenverstande aufgefasst, ihre völlige Richtigkeit hat, beweisst der Pythagoreer Timaeus, der in seiner Abhandlung de anim. mund. p. 97, c. den Planeten, und insbesondere der Sonne, dieselbe schraubenförmige Bewegung ausdrücklich beilegt: *Ἐκτελέοντι δὲ* (*οἱ πλαζόμενοι*) *τὸν δρόμον περὶ καταλάψιας ποιεύμενοι φάσιάς τε καὶ κρύψιας καὶ ἐκλείψιας, γεννῶντες ἀρεκέας τε ἀνατολὰς καὶ δύσιας· ἔτι δὲ φάσιας φανερὰς ἑῴας ἢ ἑσπερίας ἐκτελέοντι ποτὶ τὸν ἄλιον, ὃς ἀμέραν ἀποδίδωτι τῷ* (statt *τὸν*) *ἀπ' ἀνατολᾶς ἐπὶ δύσιν αὐτῶ δρόμῳ, νύκτα δὲ τῷ* (statt *τὰν*) *ἀπὸ δύσιος ἐπ ὀνατολὰν· κίνασιν* (*δὲ ταύτην*) *κατ' ἄλλο* (*τι*) *ποιέεται, ἀγόμενος ὑπὸ τᾶς ταὐτῶ φορᾶς* (nämlich mitgerissen durch den Schwung der Fixstern-Sphäre, und also nicht aus eigener Bewegung), *ἐνιαυτὸν δὲ καττὰν αὑτῶ καθ' ἑαυτὸν κίνασιν. ἐκ δὲ τουτέων τῶν κινασίων, δύο ἐασσᾶν, τὰν ἕλικα ἐκτυλίσσει, ποθέρπων μὲν κατὰ μίαν μοῖραν ἐν ἀμερησίῳ χρόνῳ, περιδινεύμενος δὲ ὑπὸ τᾶς τῶν ἀπλανέων σφαίρας καθ' ἑκάσταν περίοδον.* Die angegebenen Emendationen und die Berichtigung der Interpunktion rechtfertigen sich aus dem Verständniss der Stelle von selbst. Die bisherigen Lesarten und Interpunktionsweisen verrathen völlige Sach-Unkenntniss und Mangel an Verständniss der Stelle.

1249) Gemini Isagog. c. 1, p. 2 med.: *Οἱ δὲ μεταξὺ χρόνοι τῶν τροπῶν καὶ τῶν ἰσημεριῶν τοῦτον διαιροῦνται τὸν τρόπον· ἀπὸ μὲν ἰσημερίας ἐαρινῆς μέχρι τροπῆς θερινῆς ἡμέραι εἰσὶν ζδ΄ Γ΄* (94½). *ἐν γὰρ τοσαύταις ἡμέραις διαπορεύεται ὁ ἥλιος κριὸν, ταῦρον, διδύμους, καὶ ἐπὶ τὴν πρώτην μοῖραν τοῦ καρκίνου παραγινόμενος τὴν θερινὴν τροπὴν ποιεῖται. ἀπὸ δὲ θερινῆς τροπῆς μέχρις ἰσημερίας φθινοπωρινῆς ἡμέραι εἰσὶν ρβ΄ Γ΄* (92½). *ἐν γὰρ τοσαύταις ἡμέραις διαπορεύεται ὁ ἥλιος καρκίνον, λέοντα, παρθένον, καὶ ἐπὶ τὴν πρώτην μοῖραν τῶν χηλῶν παραγινόμενος τὴν φθινοπωρινὴν ἰσημερίαν ποιεῖται. ἀπὸ δὲ ἰσημερίας φθινοπωρινῆς μέχρι τροπῆς χειμερινῆς ἡμέραι εἰσὶν πη΄ η΄ον* (88⅛). *ἐν γὰρ τοσαύταις ἡμέραις διαπορεύεται ὁ ἥλιος χηλὰς, σκορπίον, τοξότην, καὶ ἐπὶ τὴν πρώτην μοῖραν καραγενόμενος ὁ ἥλιος τοῦ αἰγόκερω, τὴν χειμερινὴν τροπὴν ποιεῖται. ἀπὸ δὲ τροπῆς χειμερινῆς μέχρις ἰσημερίας ἐαρινῆς ἡμέραι εἰσὶν ζ΄ η΄ον* (90⅛). *ἐν γὰρ τοσαύταις ἡμέραις διαπορεύεται ὁ ἥλιος τὰ ἀπολειπόμενα τρία ζώδια, αἰγόκερων, ὑδροχόον, ἰχθύας. αἱ πᾶσαι οὖν ἡμέραι τούτων τῶν τεσσάρων χρόνων συντιθέμεναι ποιοῦσι τξε΄ α/δ* (365¼), *ὅσαιπερ ἦσαν αἱ τοῦ ἐνιαυτοῦ.*

1250) Gemin. Isagog. c. 10, s. 2, p. 25 infr.: *Ὁ μέντοιγε ἥλιος ἀπὸ δύσεως ἐπὶ τὴν ἀνατολὴν φέρεται ὑπεναντίως τῷ κόσμῳ ..... ὁ γὰρ ἥλιος ὑπεναντίως τῷ κόσμῳ κινούμενος, εἰς τὰ ἑπόμενα τῶν ζωδίων καὶ οὐκ εἰς τὰ προηγούμενα ποιεῖται τὴν μετάβασιν.*

1251) Herodot. II, c. 109: *Πόλον μὲν γὰρ καὶ γνώμονα καὶ τὰ δυώδεκα μέρεα τῆς ἡμέρης παρὰ Βαβυλωνίων ἐμαθον οἱ Ἕλληνες.*

1252) Vitruv. de architect. l. IX, c. 4, s. 17: Berosus, a Chaldaeorum civitate seu natione progressus in Asiam, etiam disciplinam Chaldaicam patefecit. Ibid. l. IX, c. 7: Chaldaeorum autem inventiones, quas scriptis reliquerunt, ... qui ab ipsa natione Chaldaeorum profluxerunt, ostendunt, primusque Berosus in insula et civitate Co consedit, ibique aperuit disciplinam; postea studens Antipater, itemque Achinapolus.

1253) Vitruv. l. l. l. IX, c. 9 init.: Hemicyclium excavatum ex quadrato ad enclimaque succisum Berosus Chaldaeus dicitur invenisse.

1254) Vitruv. l. l. l. IX, c. 7, s. 2 in fin.

1255) Vitruv. l. l. c. 7, s. 3: gnomonis aequinoctialis umbra, und: solis aequinoctialis radius.

1256) Gemin. Isagog. c. 4, p. 9 supr.; Achill. Tat. Isagog. in Phaenom. c. 25, p. 87 supr.

1257) Vitruv. l. l. l. IX, c. 7, s. 4: solis radius unus hibernus alter aestivus.

1258) Vitruv. l. l. s. 5 in fin. u. s. 7; Vitruv gibt von allen diesen astronomischen Linien natürlich nur zu seinem architektonischen Zwecke Rechenschaft: bei dem Grundrisse (analemma) zur Errichtung eines für einen speciellen Ort, z. B. Rom, bestimmten Gnomon, der als Sonnenuhr dienen soll: Omnium autem figurarum descriptionumque earum effectus unus, uti dies aequinoctialis, brumalisque itemque solstitialis in duodecim partes aequaliter sit divisus.

1259) Plutarch. de plac. phil. II, c. 12; Stob. Ecl. I, p. 502; Galen. hist. philos. c. 12.

1260) Plutarch. l. l. c. 12: *Πυθαγόρας πρῶτος ἐπινενοηκέναι λέγεται τὴν λόξωσιν τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου, ἥντινα Οἰνοπίδης ὁ Χῖος ὡς ἰδίαν ἐπίνοιαν σφετερίζεται.* Damit stimmt denn auch die andere Angabe: Plutarch. plac. II, 23: *Πλάτων, Πυθαγόρας, Ἀριστοτέλης παρὰ τὴν λόξωσιν τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου (τὰς τροπὰς ἡλίου γίγνεσθαί φασι);* ein Grund, der dem mathematisch-astronomischen Ideenkreise des Pythagoras vollkommen angemessen ist.

1261) *Ἐκ τῶν Ἀνατολίου διάφορα* (handschriftliche Excerpte in Fabric. bibl. gr. l. III, c. 8, p. 277): *Εὔδημος ἱστορεῖ ἐν ταῖς ἀστρολογίαις ..... ὅτι οἱ ἀπλανεῖς κινοῦνται περὶ τὸν διὰ τῶν πόλων ἄξονα μένοντα, οἱ δὲ πλανώμενοι περὶ τὸν τοῦ ζωδιακοῦ πρὸς ὀρθὰς ὄντα ἄξονα· ἀπέχειν (δὲ) ἀλλήλων τὸν τῶν ἀπλανῶν καὶ (τὸν) τῶν πλανωμένων ἄξονα πεντεκαιδεκαγώνου πλευρὸν, τοῦτ' ἔστι μοίρας εἰκοσιτέσσαρας* (24 Grade).

1262) Gemin. Isagog. c. 10, p. 26 supr.

1263) Vitruv. de archit. l. IX, c. 1, s. 5 et 6.

1264) Gemin. Isagog. c. 7.

1265) Diog. Laert. VIII, s. 27, berichtet nach Alexand. Polyhistor als Lehre des Pyth. *τήν τε σελήνην λάμπεσθαι ὑφ' ἡλίου.* Dass der Mond fremdes Licht wiederstrahle, besagt offenbar auch die von Pythagoras überlieferte Lehre (Plutarch. plac. II, 15 in fin.; Stob. Ecl. I, c. 27 p. 552) *Πυθαγόρας κατοπτροειδὲς σῶμα σελήνης.*

1266) Gemin. Isagog. c. 8.

1267) Gemin. l. l. c. 9.

1268) Stob. Ecl. phys. I, c. 26, p. 526: *Οἱ Πυθαγόρειοι σφαιροειδῆ τὸν ἥλιον, ἔκλειψιν δὲ γίγνεσθαι (τοῦ ἡλίου), σελήνης αὐτὸν ὑπερχομένης.* Damit stimmt denn auch Idem l. l. I, c. 27, p. 558: *Τῶν Πυθαγορείων τινὲς, κατὰ τὴν Ἀριστοτελικὴν ἱστορίαν καὶ τοῦ Φιλίππου τοῦ Ὀπουντίου ἀπόφασιν, ἀντιφράξει, τότε μὲν τῆς γῆς τότε δὲ ἀντίχθονος;* was ganz auf Eins hinausläuft, da *γῆ* und *ἀντίχθων* nur die beiden einander entgegengesetzten Hälften der Einen Erdkugel sind. Ebenso Plutarch. plac. II, c. 29; Galen. c. 15.

1269) Die genauere Periode, aus welcher die Chaldäer schon die mittlere Bewegung des Mondes gefunden hatten, umfasst 669 Mondsmonate, von welcher also die im Texte angegebene, und für praktische Zwecke hinreichende Periode von 223 Monaten nur das Drittel ist; siehe Gemini Isagog. c. 15. Die Kallippische Kalender-Periode beträgt bekanntlich 235 Monate oder 19 Jahre. Dass aber die Aufstellung solcher Cyklen, — mit denen sich ja die älteste Astronomie vorzugsweise beschäftigte, weil sie sich unmittelbar aus einer länger fortgesetzten Beobachtung der Himmels-Erscheinungen von selbst ergeben, — des Pythagoras Gesichtskreis keineswegs überstieg, erhellt aus einer Nachricht bei Stobaeus, welche dem Pythagoras einen später von Oenopides weiter ausgebildeten Cyklus von 60 oder (nach Plut. plac. II, 32) von 59 Jahren beilegt. Dieser wäre dann ohngefähr, nur weniger genau, derselbe wie der eben erwähnte chaldäische von 669 Monaten oder 57 Jahren. Nur die fragmentarische Ueberlieferung in einem dem grösseren Publikum ohnehin fernerstehenden Ideenkreise verursacht offenbar das Dunkel, das auch über diesem Theile der pythagoreischen Lehre liegt.

1270) Gemin. Isagog. c. 7 vers. fin.; p 24 med.

1271) Stob. Ecl. I, 514: *Οἱ Πυθαγόρειοι ἕκαστον τῶν ἀστέρων κόσμον ὑπάρχειν γήϊνον, περιέχοντα ἀέρα ἐν τῷ ἀπείρῳ αἰθέρι· ταῦτα δὲ τὰ δόγματα ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς φέρεται· κοσμοποιοῦσι γὰρ ἕκαστον τῶν ἀστέρων.* Vgl. Plutarch. plac. II, 13, 8; Galen. c. 13.

1272) Plutarch. plac. II, 30: *Οἱ Πυθαγόρειοι γεώδη φαίνεσθαι τὴν σελήνην διὰ τὸ περιοικεῖσθαι αὐτὴν καθάπερ τὴν παῤ ἡμῖν γῆν, μείζοσι ζώοις καὶ φυτοῖς καλλίοσιν.* Ebenso Galen. 15 und ähnlich Stob. ecl. I, p. 562. Dass dies die Ansicht nicht blos einzelner Pythagoreer war, wie sich Stobaeus ausdrückt, sondern der älteren pythagoreischen Schule und des Pythagoras selbst, erhellt aus dem orphischen Gedichte, in dessen Versen sie sich erhalten hat; vgl. Note 1052.

1273) Diog. Laert. VIII, 14: *Πρῶτόν τε (Πυθαγόραν) ἕσπερον καὶ φωσφόρον τὸν αὐτὸν εἰπεῖν, ὥς φησι Παρμενίδης.* Dies erklärt also desselben Diog. Laert. Stelle IX, 3. Eben so bestimmt Plinius (Hist. nat. II, 6): Praeveniens quippe et ante matutinum exoriens (Venus) Luciferi nomen accipit, contra ab occasu refulgens nuncupatur Vesper, quam naturam ejus Pythagoras Samius primus deprehendit.

1274) Plin. Hist. nat. II, 20; Achill. Tat. ad Arat. c. 17; Aristot. de Coel. II, 9; Censorin. de Die nat. 13; Macrob. in somn. Scip. II, 1—4.

1275) Plin. hist. nat. II, c. 19 sq.: Intervalla quoque siderum a terra multi indagare tentaverunt. Pythagoras, vir sagacis animi, a terra ad Lunam centum viginti sex millia stadiorum esse collegit. Ab ea usque ad Solem duplum (et dimidium, wie aus des Plinius eigener Angabe sogleich erhellen wird). Inde ad duodecim signa triplicatum. Sed Pythagoras interdum ex musica ratione appellat tonum, quantum absit a terra Luna. Ab ea ad Mercurium spatii ejus dimidium; et ab eo ad Venerem fere tantundem. A qua ad Solem sesquiplum; a Sole ad Martem, tonum, id est quantum ad Lunam a terra. Ab eo usque Jovem dimidium, et ab eo ad Saturnum dimidium et inde sesquiplum ad Signiferum. Ita septem tonos effici, quam diapasôn harmoniam vocant, hoc est universitatis concentum. In ea Saturnum Dorio moveri phthongo, Jovem Phrygio, et in reliquis similia, jucunda magis quam necessaria subtilitate.

1276) Gemin. Isagog. c. 1, p. 3 supr.; Plut. plac. II, 32; Stob. Ecl. I, p. 263; Cic. de nat. Deor. II, 20.

1277) Gemin. Isagog. c. 10, p. 26 vers. fin.

1278) Gemin. Isagog. c. 1, p. 2 infr.: *Ἐπιζητεῖται οὖν ἐν τούτοις, πῶς, ἴσων ὄντων τῶν τεσσάρων μορίων τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου, ὁ ἥλιος ἰσαχῶς κινούμενος διὰ παντὸς, ἐν ἀνίσοις χρόνοις διαπορεύεται τὰς ἴσας περιφερείας. ὑπόκειται γὰρ πρὸς ὅλην τὴν ἀστρολογίαν, ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τοὺς πέντε πλανητὰς ἰσοταχῶς καὶ ἐγκυκλίως καὶ ὑπεναντίως τῷ κόσμῳ κινεῖσθαι. οἱ γὰρ Πυθαγόρειοι, πρῶτοι προσελθόντες ταῖς τοιαύταις ζητήσεσιν, ὑπέθεντο ἐγκυκλίους καὶ ὁμαλὰς ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν ἑ πλανητῶν ἀστέρων τὰς κινήσεις· τὴν γὰρ τοιαύτην ἀταξίαν οὐ προσεδέξαντο πρὸς τὰ θεῖα καὶ αἰώνια, ὡς ποτὲ μὲν τάχιον κινεῖσθαι, ποτὲ δὲ βράδιον, ποτὲ δὲ ἑστηκέναι, οὓς δὴ καὶ καλοῦσι στηριγμοὺς ἐπὶ τῶν ἑ πλανητῶν*

ἀστέρων. Οὐδὲ γὰρ περὶ ἄνθρωπον κόσμιον καὶ τεταγμένον ἐν ταῖς πορείαις τὴν τοιαύτην ἀνωμαλίαν τῆς κινήσεως προσεδέξατο ἄν τις· περὶ δὲ τὴν ἄφθαρτον φύσιν τῶν ἀστέρων οὐδεμίαν δυνατὸν αἰτίαν προσαχθῆναι ταχυτῆτος ἢ βραδυτῆτος. δι' ἥντινα αἰτίαν προέτειναν (οἱ Πυθαγόρειοι) οὕτω, πῶς ἂν δι' ἐγκυκλίων καὶ ὁμαλῶν κινήσεων ἀποδοθείη τὰ φαινόμενα.

1279) Gemin. Isagog. c. 1, p. 3 med.: *Εἰ μὲν οὖν ὁ ἥλιος ἐκινεῖτο ἐπὶ τῶν κατιστερισμένων ζωδίων, πάντως ἂν ἐγίνοντο οἱ μεταξὺ τῶν τροπῶν καὶ τῶν ἰσημεριῶν χρόνοι ἴσοι ἀλλήλοις, τὰς γὰρ ἴσας περιφερείας, ἰσοταχῶς κινούμενος, ὤφειλεν ἐν ἴσοις διανύειν χρόνοις. νυνὶ δὲ κατώτερον φέρεται ὁ ἥλιος, καὶ ἐπὶ ἐκκέντρου κύκλου κινεῖται· οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ κέντρον ἐστὶ τοῦ ἡλιακοῦ κύκλου καὶ τοῦ ζωδιακοῦ, ἀλλ' ἐφ' ἓν μέρος παρῆκται ἡ τοῦ ἡλίου σφαῖρα· διὰ δὲ τὴν τοιαύτην θέσιν εἰς τέσσαρα μέρη ἄνισα διαιρεῖται ὁ ἡλιακὸς δρόμος· ὅθεν εὐλόγως ὁ ἥλιος ἰσοταχῶς κινούμενος ἐπὶ τοῦ ἰδίου κύκλου, τὰς ἀνίσους περιφερείας ἐν ἀνίσοις χρόνοις διέρχεται, καὶ τὴν μὲν μεγίστην ἐν μεγίστῳ, τὴν δὲ ἐλαχίστην ἐν ἐλαχίστῳ χρόνῳ διαπορεύεται.* Und nun gibt Geminus diese einzelnen, in ungleichen Zeiten durchlaufenen, ungleichen Theile des Thierkreises genauer an.

1280) Aristotel. de Mundo, c. 2, med.: *Τῶιγε μὴν ἐμπεριεχομένων ἄστρων τὰ μὲν ἀπλανῆ τῷ σύμπαντι οὐρανῷ συμπεριστρέφονται, τὰς αὐτὰς ἔχοντα ἕδρας. τὰ δὲ πλανητὰ ὄντα οὔτε τοῖς προτέροις ὁμοταχῶς κινεῖσθαι πέφυκεν, οὔτε ἀλλήλοις, ἀλλ' ἐν ἑτέροις καὶ ἑτέροις κύκλοις, ὥστε αὐτῶν τὸ μὲν προγειότερον εἶναι, τὸ δὲ ἀνώτερον.* Idem de Coel. II, c. 8, wo die Existenz von Sphären, an welchen die Himmelskörper befestigt sind, als Etwas sich von selbst Verstehendes vorausgesetzt, und durch eine Reihe von Schlüssen als absolut nothwendig bewiesen wird: es bleibe nur übrig anzunehmen (*λείπεται*): *τοὺς μὲν κύκλους κινεῖσθαι, τὰ δὲ ἄστρα ἠρεμεῖν, καὶ ἐνδεδεμένα τοῖς κύκλοις φέρεσθαι, μόνως γὰρ ἂν οὕτως οὐδὲν ἄλογον συμβαίνει.* Es ist dies nur einer von den unzähligen Fallen, wo Irrthümer von den Denkern mit völliger Sicherheit als Wahrheiten aufgestellt werden. Und nicht blos ein grosser Theil des antiken, sondern, wie sich von selbst begreift, auch des heutigen Ideenkreises, zerfliesst auf diese Weise in Trug und Wahn.

1281) Dies sind die Grundzüge dieser Hypothese, wie sie in ihrer vollkommenen Ausbildung bei Ptolemäus in seinem Almagest

(l. IX — XIII) vorkommt. Dass sie bei den älteren Pythagoreern natürlich noch nicht so klar ausgearbeitet und entwickelt war, versteht sich von selbst. Da sie aber bei Eudoxus, dem Zeitgenossen Platos, schon sehr ausgebildet, bei Kallippus und Aristoteles aber schon in höchster Verkünstelung vorkommt, so verlangt es der historische Entwicklungs-Gang, dass die Hypothese in der pythagoreischen Schule selbst schon in ihren wesentlichen Theilen vorhanden gewesen sei.

1282) S. die Auseinandersetzung des Aristoteles in seiner Metaphysik (l. XII, c. 8, s. 9 — 19 ed. Schwegl.) und den Kommentar des Simplicius zu diesem Abschnitte fol. 120 — 124.

1283) Bei Euclid in seiner Optik: von Theorem 52 — 58 (Euclid. Optic. ed. Gregor. p. 640 und 641; Schneider Eclog. physic. p. 390). Die einfachsten Grundlehren von der scheinbaren und übertragenen Bewegung sind in diesen wenigen Sätzen so überraschend ausgesprochen, dass schon Kepler in seinen Paralipom. p. 332 sq. (Schneider's Eclog. phys. 2. Bd. Noten, p. 223) die Bemerkung macht: die Propositionen 52 — 58 dienten alle zur Begründung des Kopernikanischen Systems, welches Euclid als Pythagoreer angenommen habe. Die nämliche Bemerkung drängt sich auch Delambre auf (in seiner Geschichte der alten Astronomie p. 60): Cette proposition assez inutile à l'Astronomie de ce tems, trouve son application, quand on fait mouvoir la terre. Aber gerade desshalb hätte der grosse Akademiker schliessen sollen, dass derjenige, der solche Sätze aufstellte, schon ein astronomisches System gekannt haben müsse, das der Erde Bewegung zuschrieb; wie wir diese Annahme schon von Mitgliedern der ältesten pythagoreischen Schule, unmittelbaren Schülern des Pythagoras, auch wirklich berichtet finden.

1284) Aristotel. de Coel. II, 13 init.: *Τῶν πλείστων ἐπὶ τοῦ μέσου κεῖσθαι λεγόντων (τὴν γῆν)· ἐναντίως οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν, καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι λέγουσιν· ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μέσον πῦρ εἶναί φασι, τὴν δὲ γῆν, ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν, κύκλῳ φερομένην περὶ τὸ μέσον* (das im Welt-Centrum befindliche Feuer) *νύκτα τε καὶ ἡμέραν ποιεῖν;* was Simplic. in seinem Kommentar zu dieser Stelle (f. 124 infr.) genauer so ausdrückt: *τὴν δὲ γῆν, ὡς ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν κινουμένην περὶ τὸ μέσον κατὰ τὴν πρὸς τὸν ἥλιον σχέσιν νύκτα καὶ ἡμέραν ποιεῖν.* Wenn auch die Ausdrucksweise des Aristoteles ungenau und schief ist, und bezweifeln lässt, ob er die von ihm vorgetragene Ansicht richtig verstanden habe, so bezeichnen doch die Worte: *νύκτα καὶ ἡμέραν ποιεῖν*, die Achsendrehung der Erde so zwingend, dass an der Richtigkeit der Auffassung, wie Simplicius sie gibt, gar nicht gezweifelt werden kann. Sollte, was sehr wohl möglich ist, Aristoteles die von ihm berichtete Ansicht, weil sie ihm vollkommen fremd war und in seinen Ideenkreis nicht passte, wirklich unrichtig aufgefasst haben, so erhalten die Worte *νύκτα καὶ ἡμέραν ποιεῖν* ein um so grösseres Gewicht, weil sie dann um so mehr nur dem von Aristoteles excerpirten Pythagoreer angehören können.

1285) Plutarch. plac. II, 24: *Ἀρίσταρχος τὸν ἥλιον ἵστησι μετὰ τῶν ἀπλανῶν, τὴν δὲ γῆν κινεῖ περὶ τὸν ἡλιακὸν κύκλον, καὶ κατὰ τὰς ταύτης (τῆς γῆς) ἐγκλίσεις σκιάζεσθαι τὸν δίσκον.* Diese letztere Erklärung der Sonnen-Finsternisse ist kein Muster von klarer Auffassung; das Wesentliche aber, das Verhältniss der Erde zur Sonne, ist vollkommen deutlich ausgedrückt und bietet gar keiner Bezweiflung Raum. Dieser Angabe Plutarch's steht aber die weit gewichtigere Aussage des Archimedes zur Seite (in Arenario, init., ed. Basil. Hervag. p. 120): *Ἀρίσταρχος ὁ Σάμιος .... ὑποτίθεται, τὰ μὲν ἀπλανῆ τῶν ἄστρων καὶ τὸν ἅλιον μένειν ἀκίνητον, τὰν δὲ γᾶν περιφέρεσθαι περὶ τὸν ὅλιον κατὰ κύκλου περιφέρειαν, ὅς (ὁ ἥλιος) ἐστιν ἐν μέσῳ τῷ δρόμῳ κείμενος, τὰν δὲ τῶν ἀπλανῶν ἄστρων σφαῖραν περὶ τὸ αὐτὸ κέντρον τῷ ἁλίῳ κειμέναν.* Dies ist also ganz ohne allen Widerspruch das Kopernikanische Welt-System; die Erde bewegt sich in einem Kreise um die Sonne, und die Sonne selbst liegt im Mittelpunkte der Weltkugel, der Fixsternsphäre, welche selber unbeweglich ist (*τὰ μὲν ἀπλανῆ τῶν ἄστρων μένειν ἀκίνητα*), und somit die Achsendrehung der Erde voraussetzt, welche Archimedes nicht weiter berührt, weil sie für seinen Zweck ausserwesentlich ist.

1286) Cic. Academ. prior. l. II, c. 39, s. 123: Hicetas Syracusius, ut ait Theophrastus, coelum, solem, lunam, stellas, supera denique omnia stare censet, neque praeter terram rem ullam in mundo moveri: quae quum circum axem se summa celeritate convertat et torqueat, eadem effici omnia, quasi stante terra coelum moveretur. Diogen. Laert. l. VIII, c. 7, s. 85: *Καὶ τὴν γῆν κινεῖσθαι κατὰ κύκλον, πρῶτον εἰπεῖν (Φιλόλαον)· οἱ δὲ Ἱκέταν Συρακούσιόν φασιν.* Plutarch plac. III, 13, 2: *Φιλόλαος κύκλῳ περιφέρεσθαι (τὴν γῆν) περὶ τὸ πῦρ* (das Central-

feuer) *κατὰ κύκλου λοξοῦ*; also eine Achsendrehung um das Centralfeuer, und zwar in einem schiefen Kreise, offenbar wegen der schiefen Stellung des Erd- und Himmelspoles in unserer sphaera obliqua; denn was sonst ein schiefer Kreis bezeichnen sollte, lässt sich nicht absehen. Plut. plac. III, 13: *Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς καὶ Ἔκφαντος ὁ Πυθαγόρειος κινοῦσι μὲν τὴν γῆν, οὐ μήν γε μεταβατικῶς* (mit Orts-Veränderung, wie Aristarch), *τρόχου δὲ δίκην ἐνζωνισμένην ἀπὸ δυσμῶν ἐπ' ἀνατολὰς περὶ τὸ ἴδιον αὐτῆς κέντρον*; hier ist also der Begriff mit aller Schärfe und Deutlichkeit bezeichnet.

1287) Plutarch. plac. IV, 14, s. 3: *Οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου κατ' ἀνακλάσεις τῆς ὄψεως* (*τὰς κατοπτρικὰς ἐμφάσεις γίγνεσθαί φασι*)· *φέρεσθαι μὲν γὰρ τὴν ὄψιν τεταγμένην ὡς ἐπὶ τὸν χαλκὸν* (Spiegel), *στείχουσαν δὲ πυκνῷ καὶ λείῳ πληχθεῖσαν ὑποστρέφειν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτὴν, ὅμοιόν τι πάσχουσαν τῇ ἐκτάσει τῆς χειρὸς καὶ τῇ ἐπὶ τὸν ὦμον ἀντεπιστροφῇ*. Diese Erklärungsweise, fügt dann Plutarch hinzu, findet ihre Anwendung auf die Theorie des Sehens überhaupt: *δύναταί τις τούτοις χρῆσθαι ἐπὶ τοῦ πῶς ὁρῶμεν*. Unter dieser Aufschrift: *περὶ ὁράσεως, ἢ πῶς ὁρῶμεν*, finden wir denn auch in der That dieselbe Theorie von einem zwischen Empedokles und Plato stehenden Hipparch, also dem bekannten Pythagoreer, vorgetragen, und derselbe Bericht findet sich zugleich bei Nemesius de natura hominis c. 7, p. 138 sq. etwas ausführlicher, in dem von Plutarch vorgetragenen Satze ganz übereinstimmend (pl. IV, 13): *Ἵππαρχος ἀκτινάς φησιν ἀφ' ἑκατέρων τῶν ὀφθαλμῶν ἀποτεινομένας τοῖς πέρασιν αὐτῶν, οἷον χειρῶν ἐπαφὰς περικαθαπτούσαις τοῖς ἐκτὸς σώμασι τὴν ἀντίληψιν αὐτῶν πρὸς τὸ ὁρατικὸν ἀποδιδόναι*. Nun fahrt der Bericht bei Nemesius fort: *Οἱ δὲ γεωμέτραι κώνους τινὰς ἀναγράφουσιν ἐκ τῆς συνεμπτώσεως τῶν ἀκτίνων γινομένους τῶν ἐκπεμπομένων διὰ τῶν ὀφθαλμῶν· πέμπειν γὰρ ἀκτῖνας τὸν μὲν δεξιὸν ὀφθαλμὸν ἐπὶ τὰ ἀριστερὰ, τὸν δὲ ἀριστερὸν ἐπὶ τὸ δεξιά, ἀπὸ δὲ τῆς συνεμπτώσεως αὐτῶν ἀποτελεῖσθαι κῶνον*. Man sieht, es ist eine und dieselbe Theorie, welche in sämmtlichen Stellen vorgetragen wird, und zwar in vollkommen klarer und verständlicher Weise. Ueber die Sache selbst kann also gar kein Zweifel bestehen.

1288) Euclid. Optic. Introduct. (ed. Gregor. p. 601 sq.) werden erst die allgemeinsten Grundansichten aufgestellt: dass die Lichtstrahlen in geraden Linien gehen, dass die Sehstrahlen einen Kegel bilden, dessen Spitze das Auge und dessen Basis das Sehobjekt ist etc. Unter diesen allgemeinen Sätzen findet sich nun auch eine ausführlichere Widerlegung der Ansicht, das das Sehen durch von den Dingen ausgehende und in das Auge einfallende Lichtstrahlen geschehe, und im Gegensatze davon, dass die Sehstrahlen von dem Auge ausströmen (p. 603): *ἐπὶ τῆς ὁράσεως οὖν, εἴπερ ἔξωθεν αὐτῇ προσέπιπτε τὰ κινήσοντα αὐτὴν σώματα, καὶ μὴ αὐτὴ ἐξαπέστελλέ τι ἀφ' ἑαυτῆς, ἔδει τὴν κατασκευὴν αὐτῆς κοίλην καὶ εὔθετον πρὸς ὑποδοχὴν τῶν προσπιπτόντων σωμάτων εἶναι· νυνὶ δὲ θεωρεῖται τοῦτο μὴ οὕτως ἔχον, ἀλλὰ μᾶλλον σφαιροειδὴς οὖσα θεωρεῖται ἡ ὅρασις· πρὸς οὗν τὸ πιστὸν εἶναι κατὰ τὸ παρὸν, τὸ ἀκτῖνας εἶναι τὰς ἐκχεομένας καὶ κινούσας τὸ ὁρατικὸν πάθος*.

1289) Euclid. Optic. Introduct. p. 603 infr. u. 604.

1290) Eucl. l. l. theor. 25.

1291) Eucl. l. l. theor. 49.

1292) Eucl. l. l. theoremat. 52—58.

1293) Plut. plac. IV, 13, init.

1294) Plut. l. l. in fin.

1295) Euclid. Phaenom. theorem. 1, p. 552, ed. Gregor.

1296) Plutarch. plac. III, 14.

1297) Diog. Laert. VIII, 25, in den Auszügen des Alexand. Polyhistor aus pythagoreischen Quellen (*εὑρηκέναι ἐν Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν*): *γενέσθαι κόσμον ἔμψυχον, νοερὸν, σφαιροειδῆ, μέσην περιέχοντα τὴν γῆν, καὶ αὐτὴν σφαιροειδῆ καὶ περιοικουμένην*.

1298) Euclid. Phaenom. p. 562 ed. Gregor. theorem. 1: *Ἡ γῆ ἐν μέσῳ τῷ κόσμῳ ἐστὶ, καὶ κέντρου τάξιν ἐπέχει πρὸς τον κόσμον*.

1299) Euclid. Phaenom. introd. p. 557 init. ed. Gregor.: *Ὁρᾶται τὰ ἀπλανῆ ἄστρα ἔκ τε τοῦ αὐτοῦ τόπου ἀνατέλλοντα καὶ εἰς τὸν αὐτὸν τόπον δυόμενα, καὶ τὰ ἅμα ἀνατέλλοντα ἀεὶ ἅμα ἀνατέλλοντα καὶ τὰ ἅμα δυόμενα ἀεὶ ἅμα δυόμενα, καὶ ἐν τῇ ἀπ' ἀνατολῆς ἐπὶ δύσιν φορᾷ τὰ πρὸς ἄλληλα διαστήματα τὰ αὐτὰ ἔχοντα· τοῦτο δὲ γίγνεται ἐπὶ τῶν ἐγκύκλιον φορὰν φερομένων μόνον, ἐπὰν ἡ ὄψις πάντῃ τῆς περιφερείας ἴσον ἀπέχῃ, ὡς ἐν τοῖς ὀπτικοῖς δείκνυται*.

1300) Aristot. de coelo II, 13, fährt nach der in Note 1284 angeführten Stelle unmittelbar fort: *Ἔτι δ' ἐναντίαν ἄλλην ταύτῃ κατασκευάζουσι γην, ἣν ἀντίχθονα ὄνομα καλοῦσιν*. Simplic. in

seinem Kommentar zu dieser Stelle (fol. 124 infr.) gibt folgende Paraphrase: *Οἱ Πυθαγόρειοι . . . . . ἐν μὲν τῷ μέσῳ τοῦ παντὸς πῦρ εἶναί φασι, περὶ δὲ τὸ μέσον τὴν ἀντίχθονα φέρεσθαί φασι, γῆν οὖσαν καὶ αὐτὴν, ἀντίχθονα δὲ καλουμένην διὰ τὸ ἐξ ἐναντίας τῇδε τῇ γῇ εἶναι· μετὰ δὲ τὴν ἀντίχθονα ἡ γῆ ἥδε, φερομένη καὶ αὐτὴ περὶ τὸ μέσον· τὴν δὲ γῆν ὡς ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν, κινουμένην περὶ τὸ μέσον κατὰ τὴν πρὸς τὸν ἥλιον σχέσιν νύκτα καὶ ἡμέραν ποιεῖν. ἡ δὲ ἀντίχθων κινουμένη περὶ τὸ μέσον καὶ ἑπομένη τῇ γῇ οὐχ ὁρᾶται ὑφ' ἡμῶν διὰ τὸ ἐπιπροσθεῖν ἡμῖν ἀεὶ τὸ τῆς γῆς σῶμα.* Ganz dasselbe wird auch als Lehre des Philolaos berichtet: Plut. plac. III, 11: *Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος τὸ μὲν πῦρ μέσον· τοῦτο γὰρ εἶναι τοῦ παντὸς ἑστίαν· δευτέραν δὲ τὴν ἀντίχθονα· τρίτην δὲ, ἣν οἰκοῦμεν γῆν ἐξ ἐναντίας κειμένην τε καὶ περιφερομένην τῇ ἀντίχθονι· παρ' ὃ καὶ μὴ ὁρᾶσθαι ὑπὸ τῶν ἐν τῇδε τοὺς ἐν ἐκείνῃ.* In allen diesen Angaben ist also durchaus Nichts, was der Ansicht widerspräche: dass die der Erde beigelegte Kreisbewegung um das Centralfeuer eine Achsendrehung sei, und dass demgemäss die mit der Erde um das Centralfeuer zugleich sich herumdrehende Gegen-Erde nothwendig die unserem Theile der Erdkugel, der von uns bewohnten Erdoberfläche, entgegengesetzte Hälfte der hohlen Erdkugel sei. Diese dem gesunden Menschen-Verstande so naturgemäss und selbstverständlich erscheinende Auffassungsweise wird nun auch noch durch die ausdrückliche Angabe bestätigt, dass Hiketas, der, wie wir in Note 1286 sahen, nach Theophrast und Cicero die Achsendrehung der Erde mit vollkommen klaren und unbezweifelbaren Worten lehrt, und zwar ausdrücklich um durch sie die tägliche Kreisbewegung sowohl des Himmelsgewölbes mit seinen Fixsternen, als auch den täglichen Kreislauf von Sonne, Mond und Planeten als eine blos scheinbare, durch die Achsendrehung der Erde hervorgebrachte zu erklären, — dass demungeachtet auch Hiketas von einer Erde und Gegen-Erde redet (Plutarch. plac. III, 9: *Ἱκέτης ὁ Πυθαγόρειος δύο* (*ἀπεφήνατο*), *ταύτην* (*τὴν γῆν*) *καὶ τὴν ἀντίχθονα.* Bei ihm kann also die Auffassung von Erde und Gegen-Erde, als den beiden Hälften einer und derselben Erdkugel, gar nicht in Zweifel gezogen werden, Hiketas aber war offenbar Astronom, und seine Auffassung von Erde und Gegen-Erde war die der Sachkenner; dieselben bei denen wir auch die Lehre von der Achsendrehung der Erde und ihrer Stellung im Mittelpunkte der Welt vor-

finden. Aber, wie Aristoteles sagt (l. l. de Coelo II, 13, s. 4), waren nicht alle Pythagoreer dieser Meinung, sondern es gab unter ihnen wirklich entgegengesetzte Ansichten, sowohl über den Ort, den die Erde im Weltraum einnimmt, ob in oder ausser dem Centrum befindlich, als auch über ihre Bewegung oder Nichtbewegung: *Περὶ μὲν οὖν τοῦ τόπου τῆς γῆς . . . . . ὁμοίως δὲ καὶ περὶ μονῆς καὶ κινήσεως, οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον πάντες ὑπολαμβάνουσιν. Ἀλλ' ἔνιοι* (statt *ὅσοι*) *μὲν μηδὲ ἐπὶ τοῦ μέσου κεῖσθαί φασιν αὐτὴν, κινεῖσθαι δὲ κύκλῳ περὶ τὸ μέσον· οὐ μόνον δὲ ταύτην ἀλλὰ καὶ τὴν ἀντίχθονα, καθάπερ εἴπομεν πρότερον.* Es gab also zwei entgegengesetzte astronomische Ansichten in der pythagoreischen Schule. Nach den Einen nahm die Erde selbst das Centrum der Welt ein, nach den Anderen das Centralfeuer. Die Einen liessen die Erde unbeweglich ruhen, hielten also die 24stündige Umdrehung des Himmelsgewölbes für wirklich; die Anderen legten der Erde sammt der Gegenerde Bewegung, und zwar Achsendrehung um das Weltcentrum, bei, und betrachteten folglich die Umdrehung des Himmelsgewölbes als eine blos scheinbare, übertragene Bewegung. Diese Stelle des Aristoteles bestätigt also unsere bisher gegebene Darstellung auf das Vollständigste. Nun fährt aber Aristoteles weiter fort: *ἐνίοις δὲ δοκεῖ καὶ πλείω σώματα τοιαῦτα ἐνδέχεσθαι φέρεσθαι περὶ τὸ μέσον, ἡμῖν δὲ ἄδηλα διὰ τὴν ἐπιπρόσθησιν τῆς γῆς·* (also auch die Annahme von dunkeln und uns unsichtbaren Sternen der neueren Astronomie ist nicht neu!) *διὸ καὶ τὰς τῆς σελήνης ἐκλείψεις πλείους, ἢ τὰς τοῦ ἡλίου γίγνεσθαί φασι, τῶν γὰρ φερομένων ἕκαστον ἀντιφράττειν αὐτὴν, ἀλλ' οὐ μόνη τὴν γῆν· ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ γῆ κέντρον, ἀλλ' ἀπέχει τὸ ἡμισφαίριον* (sic) *αὐτῆς ὅλον, οὐθὲν κωλύειν οἴονται τὰ φαινόμενα συμβαίνειν ὁμοίως μὴ κατοικοῦσιν ἡμῖν ἐπὶ τοῦ κέντρου.* Dieser Nachricht zufolge hätten also Andere eine wirkliche Excentricität der Erde, und die selbstständige Existenz sogar mehrerer Gegenerden angenommen, und müssten, falls sie auch ein Centralfeuer angenommen hätten, was uns nicht berichtet wird, dieses im Mittelpunkte der Welt frei schwebend gedacht haben, wie dies die Neueren thun. Diese Annahme erscheint aber als so phantastisch und rein willkührlich, mit den wirklich sichtbaren Himmels-Erscheinungen, insbesondere mit der 24stündigen Umdrehung des Himmels, und der Beleuchtung der Erde durch die Sonne, so ganz unvereinbar, dass man an der Richtigkeit der Ueberlieferung zweifeln und auf irgend ein Missverständniss schliessen muss. Die Meinung der

Neueren wenigstens: als ob ein Theil der Pythagoreer angenommen habe, dass von einem solchen frei schwebenden Centralfeuer die Sonne ihr Licht erhalte, wie dies Böckh in seinem Philolaos p. 124 sqq. darzuthun sich bemüht, ist nichts als eine aus unrichtigen Prämissen gefolgerte, unbegründete Annahme, die, wie wir sehen werden, auch nicht in einer einzigen von den Stellen enthalten ist, in denen man sie zu finden glaubt.

1301) Diog. Laert. VIII, s. 25: *καὶ αὐτὴν (τὴν γῆν) σφαιροειδῆ, καὶ περιοικουμένην (ἀπεφήνατο)· εἶναι δὲ καὶ Ἀντίποδας, καὶ τὰ ἡμῖν κάτω ἐκείνοις ἄνω.*

1302) Varro de ling. lat. l. IV, p. 13: Omnis natura in coelum et terram divisa est, sic coelum in regiones, terra in Asiam et Europam ..... quarum imaginem ex aere Pythagoras Tarenti fecit. Marcianus Capella l. I, p. 197: Terrae regionum habitus prodidit doctissimus Pythagoras.

1303) Dicaearch bei Porphyr. V. P. s. 56: *Πυθαγόρειοι δ' ἐκλήθησαν ἡ συστασις ἅπασα ἡ συνακολουθήσασα αὐτῷ.* Der Name hatte also allerdings eine weitere Bedeutung als der Name *Πυθαγορικοί. Οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι*, sagt daher Aristoteles de coelo II, 13 und sonst.

1304) Plutarch plac. I, c. 7, s. 14: *Πυθαγόρας τῶν ἀρχῶν τὴν μὲν μονάδα θεὸν καὶ ταγαθὸν, ἥτις ἐστὶν ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις, αὐτὸς ὁ νοῦς· τὴν δὲ ἀόριστον δυάδα, δαίμονα καὶ το κακὸν, περὶ ἣν ἐστι τὸ ὑλικὸν πλῆθος· ἔστι δὲ καὶ ὁρατὸς ὁ κόσμος.* Eben so Stob. Eclog. I, p. 58; Euseb. praep. ev. XIV, 15, b.: Galen. c. 8, p. 251; Orig. philosoph. p. 6; Epiphan. haeres. p. 1087. Die ersten beiden Urwesen aus der Tetraktys: der Urgeist, der Aether, die Monas, — und die Materie, die ungeschiedene Dyas, wie Plutarch (plac. I, c. 3, s. 14 sq) und Stobaeus (Eclog. I, p. 300) sie anderwärts in Verbindung mit der Zahlenlehre aufstellen, werden also hier mit den zoroastrischen entgegengesetzen Principien: dem guten und dem bösen, Gott und dem Dämon, Ormuzd und Ariman, geradezu identificirt, und die vor und über den entgegengesetzten Principien, der angeblichen Monas und Dyas, stehende zoroastrische Urgottheit: die räumliche und zeitliche Unendlichkeit, fällt somit ganz weg.

1305) a. Aristot. metaph. I, c. 5, s. 9: *Ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας*

πέρας καὶ ἄπειρον,
περιττὸν καὶ ἄρτιον,
ἓν καὶ πλῆθος,
δεξιὸν καὶ ἀριστερόν,
ἄρρεν καὶ θῆλυ,
ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον,
εὐθὺ καὶ καμπύλον,
φῶς καὶ σκότος,
ἀγαθὸν καὶ κακόν,
τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες.

Damit man sich aber bei diesen aus allen möglichen Disciplinen hergeholten Gegensätzen wirklich Etwas denken könne, was selbst den Kommentatoren dieser Stelle nicht ganz leicht fällt, so wird es gut sein, diese Gegensätze etwas genauer durchzugehen.

Der erste dieser Gegensäzte bezeichnet das Verhältniss der Gottheit zur Welt. Denn *πέρας*, das Endliche, ist die Welt; *καὶ ἄπειρον*, das Unendliche, ist die Gottheit. *περιττὸν* (das Ungerade) *καὶ ἄρτιον* (das Gerade) bezeichnet, wie wir gesehen haben, den Unterschied der beiden grossen Hauptmassen der Zahlen, der bei der Formel für die rationalen Seiten der rechtwinkligen Dreiecke, und für die ganze daran geknüpfte pythagoreische Zahlentheorie so wichtig ist. *ἓν*, das Eine, ist die Urgottheit und insbesondere der schöpferische Urgeist, *καὶ πλῆθος*, die Menge, die Mannigfaltigkeit der geschaffenen Dinge. *ἄρρεν καὶ θῆλυ*, das Männliche, Aktive; und Weibliche, Leidende, Passive, bezeichnet den uns bekannten Unterschied in den göttlichen Urwesen, wie z. B. dem männlichen, rein aktiven Urgeiste, der Monas, und der passiven, die Einflüsse des bildenden Urgeistes erleidenden Materie. *δεξιὸν καὶ ἀριστερόν*, das Rechte und Linke, bezeichnet den rechten und linken Theil der Welt, den Osten und Westen, wenn man sich mit dem Gesicht nach Norden, nach dem Polarsterne kehrt; die uns bekannte pythagoreische Orientirung bei der Himmelsbeobachtung. *ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον*, das Ruhende und Bewegte, bezeichnet jenen wichtigen, bei der Darstellung der pythagoreischen Astronomie besprochenen Gegensatz zwischen Himmel und Erde, den Streitpunkt über die wirkliche oder scheinbare Bewegung des Himmelsgewölbes, wonach entweder die Erde ruht und der Himmel sich bewegt, oder der Himmel unbeweglich und ruhend ist, und dagegen die Erde sich bewegt und

rotirt. *εὐθὺ καὶ καμπύλον*, das Gerad- und Krummlinige, bezeichnet den bekannten geometrischen Gegensatz, der z. B. bei Bestimmung des Verhältnisses zwischen Peripherie und Durchmesser des Kreises von so grosser Wichtigkeit ist. *φῶς καὶ σκότος* sind die ebenfalls bekannten Gegensätze des bei der Weltschöpfung erst entstandenen Lichtes und des Urdunkels, der ewigen, unerschaffenen Finsterniss, als eines der göttlichen Urwesen, und zugleich Gegensätze aus der pythagoreischen Physik, nach welcher die Ordnung in der Welt aus dem Gleichgewichte dieser Gegensätze: des Lichtes und der Finsterniss, der Hitze und der Kälte, der Trockenheit und der Nässe u. s. w. besteht (Diog. Laert. VIII, 26 nach den Auszügen des Alexand. Polyhistor.); hier sind beide Gegensätze offenbar identificirt mit den zoroastrischen entgegengesetzten Principien des Lichtes und der Finsterniss, des Ormuzd und Ariman. *ἀγαθὸν καὶ κακόν*, der Grund-Gegensatz des Moral-Gebietes, steht hier offenbar als Gleichstellung zu den zoroastrischen Principien. *τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες* ist der in der pythagoreischen Zahlentheorie zur Auffindung der rationalen Seiten des rechtwinkligen Dreiecks so wichtige Unterschied der reinen Quadratzahlen, der *ταντομήκεις*, und der aus den unmittelbar auf einander folgenden Geraden und Ungeraden gebildeten Flächenzahlen (siehe den Text p. 550). Die Gegensätze des *ἄπειρον καὶ πέρας*, des *ἓν καὶ πλῆθος*, *ἄῤῥεν καὶ θῆλυ* sind Begriffe aus der Gotteslehre und Kosmogonie; die des *δεξιὸν καὶ ἀριστερόν*, des *ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον* sind aus der Astronomie; die des *εὐθὺ καὶ καμπύλον* aus der Geometrie; die des *περιττὸν καὶ ἄρτιον*, und des *τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες* sind aus der Zahlentheorie; die des *φῶς καὶ σκότος* aus der Kosmogonie und Physik; die des *ἀγαθὸν καὶ κακὸν* endlich aus der Moral. Aus dieser Nachweisung erhellt also unwiderleglich, was schon der gesunde Menschenverstand hätte an die Hand geben sollen, dass die unter einer *συστοιχία* stehenden Begriffe auch nicht das Mindeste mit einander gemein haben, und dass es geradezu hirnverbrannt ist, das Begrenzte und das Ungradzahlige und das Eine und das Rechtsliegende und das Männliche und das Ruhende, das Geradlinige, und das Licht und das Gute und das Quadrat, als Bezeichnungen einer und derselben Kategorie, etwa des guten Principes zu betrachten, und sodann das Unendliche und das Geradzahlige und das Mannichfaltige und das Linksliegende und das Weibliche und das Bewegte und das Krummlinige und die Finsterniss und das Böse und das

Geradem al-Ungerade als die Bezeichnung einer und derselben entgegengesetzten Kategorie, etwa des bösen Principes.

b. Dass aber diese sogenannte Kategorientafel, zur Nachweisung einer Annahme von entgegengesetzten dualistischen Principien auch in der ächt-pythagoreischen Lehre, von Pythagoreern, d. h. von Anhängern und Lehrverwandten der krotonischen Aerzteschule, also von eigentlichen zoroastrischen Dualistikern ausging, bezeugt Aristoteles in der eben angeführten Stelle (Methaphys. I, c. 5, s. 10) ausdrücklich, indem er diese Pythagoreer mit dem krotonischen Arzte Alkmäon, dem Zeitgenossen des Pythagoras, und Darsteller des ersten dualistisch physiologischen Systemes, zusammenstellt, und sie durch die Alternative, dass entweder Alkmäon seinen Dualismus von ihnen, oder sie den ihrigen von Alkmäon entlehnt hätten, für unmittelbare Zeitgenossen desselben erklärt. (Der letzte Theil der Alternative ist nun auch wirklich richtig; es können nur Anhänger des Hippasos, des Hauptes der eigentlichen Pythagoreer, gemeint sein). Nach Anführung der sogenannten Kategorientafel fährt nämlich Aristoteles fort: *Ὅνπερ τρόπον ἔοικε καὶ Ἀλκμαίων ὁ Κροτωνιάτης ὑπολαβεῖν, καὶ ἢ τοι οὗτος παρ' ἐκείνων ἢ ἐκεῖνοι παρὰ τούτου παρέλαβον τὸν λόγον τοῦτον. Καὶ γὰρ ἐγένετο τὴν ἡλικίαν Ἀλκμαίων ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ, ἀπεφήνατο δὲ παραπλησίως τούτοις· φησὶ γὰρ εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων, λέγων τὰς ἐναντιότητας· οὐχ ὥσπερ οὗτοι διωρισμένας, ἀλλὰ τὰς τυχούσας, οἷον λευκὸν, μέλαν. Οὗτος μὲν οὖν ἀδιορίστως ἐπέῤῥιψε περὶ τῶν λοιπῶν, οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ πόσαι καὶ τίνες αἱ ἐναντιώσεις ἀπεφήναντο. Παρὰ μὲν οὖν τούτων ἀμφοῖν τοσοῦτόν ἐστι λαβεῖν, ὅτι τἀναντία ἀρχαὶ τῶν ὄντων.*

1306) Plutarch. quaest. rom. 102. Nach Aristot. Eth. Nicom. II, 5, (1106, b. 29); ibid. I, 4 (1196, b. 5); Metaph. XIV, 6 (1093, b. 11), waren es hauptsächlich, wie es scheint, pythagorisirende Platoniker.

1307) Syrian. ad Metaphys. XIV, 1 ed. Brand. p. 325: *Ὅλως δὲ οὐδὲ ἀπὸ τῶν ὡσανεὶ ἀντικειμένων οἱ ἄνδρες ἤρχοντο, ἀλλὰ καὶ τῶν δύο συστοιχιῶν τὸ ἐπέκεινα ἤδεσαν, ὡς μαρτυρεῖ Φιλόλαος, τὸν θεὸν λέγων πέρας καὶ ἀπειρίαν ὑποστῆσαι, ... καὶ ἔτι πρὸ τῶν δύο ἀρχῶν τὴν ἑνιαίαν αἰτίαν καὶ πάντων ἐξῃρημένην προέταττον, ἣν ἀρχαέναον* (*ἀρχαέναον* ist emendirt statt des offenbar verderbten *ἀρχαίνετος* oder Archenenis, wie die alte lateinische Uebersetzung liest, woraus man einen Eigen-

namen hat machen wollen: das urewig fliessende, währende, ganz wie das bisher auch nicht erkannte ἀρχαίδιον, urewig, in einem Fragmente des Philolaos bei Stob. Ecl. phys. I, p. 420, med.; durch die richtige Interpunktion und die Umstellung von δὲ τῶν in τῶν δὲ ist auch im übrigen Sinn und Zusammenhang wiederhergestellt) μὲν αἰτίαν πρὸ αἰτίας εἶναί φησι Φιλόλαος, τῶν δὲ (statt δὲ τῶν) πάντων ἀρχὰν εἶναι διισχυρίζεται, Βροντῖνος δὲ ὡς νοῦ παντὸς καὶ οὐσίας δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ ὑπερέχειν; Proclus in Cratyl. p. 64 sagt daher in Bezug auf die Urgottheit: αἱ δὲ θεοπαράδοτοι φῆμαι τὴν θεότητα ταύτην τῷ Ἄπαξ ἐπέκεινα (also als einheitliche, über den beiden entgegengesetzten Principien stehende, jenseitige, d. h. überweltliche Gottheit) χαρακτηρίζουσι.

1308) Simplic. ad Aristot. phys. fol. 39, a.: Καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δὲ οὐ τῶν φυσικῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντων ἁπλῶς, μετὰ τὸ ἓν, ὃ πάντων ἀρχὴν ἔλεγον, ἀρχὰς δευτέρας καὶ στοιχειώδεις τὰ ἐναντία ἐτίθεσαν, αἷς καὶ τὰς δύο συστοιχίας (die von Aristoteles angeführten 10 Gegensätze) ὑπέταττον, οὔκετι κυρίως ἀρχὰς οὔσας. γράφει δὲ περὶ τούτων ὁ Εὔδωρος τάδε· „Κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον φατέον, τοὺς Πυθαγορικοὺς τὸ ἓν „ἀρχὴν τῶν πάντων λέγειν (den Urgeist)· κατὰ δὲ τὸν δεύτερον „λόγον δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι, τό τε ἓν καὶ τὴν „ἐναντίαν τούτῳ φύσιν“ (den Urgeist und die Materie; dies ist Alles noch wirkliche Lehre des Pythagoras, da auch nach ihm naturgemäss nur Geist und Materie die Substanz, Zeit und Raum aber blos die Form für die geschaffenen Dinge hergeben können. „ὑποτάσσεσθαι „δὲ (es werde nun aber untergeordnet, von Anderen, Späteren nämlich) πάντων τῶν κατ' ἐναντίωσιν ἐπινοουμένων τὸ μὲν ἀστεῖον τῷ „ἑνὶ, τὸ δὲ φαῦλον τῇ πρὸς τοῦτο ἐναντιουμένῃ φύσει· διὸ μηδὲ „εἶναι τὸ σύνολον ταύτας (τὰς ἐναντιώσεις) ἀρχὰς κατὰ τοὺς „ἄνδρας· εἰ γὰρ ἡ μὲν τῶνδε, ἡ δὲ τῶνδέ ἐστιν ἀρχὴ, οὐκ εἰσὶ „κοιναὶ πάντων ἀρχαὶ ὥσπερ τὸ ἕν. Διό, φησι, ... ἀρχὴν ἔφασαν „εἶναι τῶν πάντων τὸ ἓν, ὡς ἂν καὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὄντων „πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγενημένων (über die Richtigkeit dieser Bemerkung vgl. p. 643 dieses Theiles), τοῦτο δ' εἶναι τὸν ὑπεράνω „θεόν (der Urgeist).“ Καὶ λοιπὸν ἀκριβολογούμενος ὁ Εὔδωρος ἀρχὴν μὲν αὐτοὺς (τοὺς Πυθαγορικοὺς) τὸ ἓν τίθεσθαι λέγει, στοιχεῖα δὲ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γενέσθαι φησὶν, ἃ πολλοῖς ὀνόμασιν προσαγορεύειν. λέγει γὰρ· „ἡμὶ τοίνυν τοὺς περὶ τὸν Πυθαγόραν „τὸ μὲν ἓν ἀρχὴν πάντων ἀπολιπεῖν, κατ' ἄλλον δὲ τρόπον δύο τὰ

„ἀνωτάτω στοιχεῖα (allgemeine Principien, oberste Grundbegriffe) „παρεισάγειν, καλεῖν δὲ τὰ δύο ταῦτα στοιχεῖα πολλαῖς προσηγορίαις· „τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν ὀνομάζεται τεταγμένον, ὡρισμένον, „γνωστόν, ἄῤῥεν, περιττὸν, δεξιὸν, φῶς· τὸ δὲ ἐναντίον τούτῳ „ἄτακτον, ἀόριστον, ἄγνωστον, θῆλυ, ἄρτιον, ἀριστερὸν, σκότος.“ Dieser letzte Abschnitt wiederholt eigentlich nur den vorhergehenden, und es wäre überflüssig gewesen, ihn anzuführen, wenn nicht einige neue Gegensätze darin vorkämen, zum Beweise, wie willkührlich die Auswahl gerade jener 10 Gegensätze der sogenannten Kategorientafel getroffen ist; offenbar hätte sich noch eine schöne Zahl anderer solcher Gegensätze aus dem Ideenkreise des Pythagoras herausfinden lassen. Die neuen drei Gegensätze bezeichnen vorzugsweise das Verhältniss der Welt: des Begränzten, Erkennbaren, Geordneten und Gestalteten, zur Gottheit: dem Unbegränzten, Unerkennbaren, Ungeordneten und Ungestalteten (weil alle vier göttliche Urwesen ein ungeschiedenes Ganze, eine σκοτόεσσα ὁμίχλη bilden). Doch kommen die Ausdrücke ὡρισμένον und ἀόριστον auch in der pythagoreischen Arithmetik, als Kunstausdrücke für das „Bekannte und Unbekannte“ in den analytischen Gleichungen vor.

1309) Es ist bemerkenswerth, wie der schon den Alten so fremdartige und von den meisten Berichterstattern, bereits im Alterthume, so missverstandene Begriff der Tetraktys (der Vierfaltigkeit, der viereinigen Urgottheit), hier bei diesen abgerissenen Nachrichten über die pythagoreische Kosmogonie sich in Bruchstücken erhalten hat; Bruchstücke, die durch ihre Seltsamkeit beweisen, dass sie schon den alten Berichterstattern halb unverständlich waren, und von denen es dann nicht zu verwundern ist, wenn sie den Neueren ganz unverständlich bleiben, da sie vorzugsweise gerade die seltner erwähnten göttlichen Urwesen betreffen. Denn aus dem Vorhergehenden haben wir schon gesehen, dass die beiden ersten göttlichen Urwesen: der Urgeist und die Urmaterie, die Monas und die Dyas, häufig genug vorkommen, weil man sie mit den zoroastrischen entgegengesetzten Principien identificirte, dass aber die Urzeit, die Trias, und der Urraum (die unendliche Ausdehnung und die Weltordnung, das Geschick, die Anangke), die Tetras, um so seltner erwähnt werden, gerade weil sie mit dem zoroastrischen Dualismus nicht in eine auch nur scheinbare Uebereinstimmung zu bringen sind. Die Nachrichten sind um so bemerkenswerther, weil sie von guten Gewährsmännern herrühren, und gerade den Angelpunkt der ganzen

Naturlehre: das Verhältniss der Welt zur Urgottheit berühren. a. Zuerst also berichtet Aristoteles (Physic. III, c. 4, s. 2): *Πάντες, ὅσοι δοκοῦσιν ἀξιολόγως ἥφθαι τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας* (der Naturlehre, *τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης*) *πεποίηνται λόγον περὶ τοῦ ἀπείρου, καὶ πάντες ὡς ἀρχήν τινα τιθέασι τῶν ὄντων, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ' ὡς οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον· οἱ μὲν Πυθαγόρειοι ἐν τοῖς αἰσθητοῖς* (εἶναι τὸ ἄπειρον *ἀπεφήναντο*), *καὶ εἶναι δὲ τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον.* Das Unendliche wurde also von den Pythagoreern als eine Substanz und zwar als eine sinnlich wahrnehmbare Substanz betrachtet, welche die Unendlichkeit rings um das äusserste Himmelsgewölbe ausfülle. Dies ist ein höchst merkwürdiger realistischer Begriff vom Unendlichen, welcher die unpartheiliche Berichterstattung des Aristoteles beweist, da er dessen eigenem Lehrbegriffe durchaus widerspricht. Dass nun dies Unendliche eben so gut bei Pythagoras wie bei Anaximander die Urgottheit bezeichnet, weil ja der unendliche Raum selber einer der integrirenden Bestandtheile der Urgottheit ist, eines der 4 göttlichen Urwesen, und dadurch den übrigen Dreien: dem Urgeiste, der Urmaterie und der Zeit, selber die Unendlichkeit mittheilt, haben wir früher des Ausführlicheren gesehen. b. Dass aber auch Aristoteles, oder Diejenigen, welche er excerpirt, den Begriff so auffassten, ergibt sich aus einer andern Stelle derselben Physic. Auscultat. (l. IV, c. 6, s. 7): *Εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενὸν* (den unendlichen Raum), *καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ* (er dringe auch in die Weltkugel ein), *ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος, ὡς ἂν ἀναπνέοντι* (*τῷ οὐρανῷ* sc., indem also die Weltkugel den Raum, das Leere, aus diesen *ἄπειρον πνεῦμα* in sich einzieht, gleichsam einathmet)· *Καὶ τὸ κενὸν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις, ὡς ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινος τῶν ἐφεξῆ, καὶ τῆς διορίσεως, τοῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς* (also in den zählbaren Dingen), *τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν.* (Die Stelle ist auch für den Zahlen-Begriff der Pythagoreer von entscheidender Wichtigkeit). c. Was nun aber dieses *ἄπειρον πνεῦμα* dieser unendliche Hauch, dies unendliche Wehen eigentlich sey, bezeichnet eine andere Angabe desselben Aristoteles (Stob. Ecl. I, p. 380): *Ἐν δὲ τῷ περὶ τῆς Πυθαγόρου φιλοσοφίας πρώτῳ γράφει* (*Ἀριστοτέλης*), *τὸν οὐρανὸν ..... ἐπεισάγεσθαι ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κένον, ὃ διορίζει ἑκαστῶν*

τὰς χώρας ἀεί. Also den Raum und die Zeit und die *πνοὴ* zieht die Welt aus dem Unendlichen, der Urgottheit, in sich ein; aus dem Unendlichen, der Urgottheit her, welche rings ausserhalb der Weltkugel die gränzenlose Ausdehnung erfüllt, dringen Raum und Zeit und die *πνοὴ* in die Weltkugel ein, und theilen sich ihr mit. Diese Vorstellung, die ganz unbegreiflich klingt, so lang man nicht weiss, was das Unendliche ist, wird auf einmal klar, so wie man weiss, dass dies Unendliche die Urgottheit ist, von welcher die unendliche Zeit und der unendliche Raum, neben Urgeist und Urmaterie, selber Wesens-Bestandtheile sind, so dass das Weltall neben seinen geistigen und materiellen Bestandtheilen auch den es durchdringenden Raum und die seine Dauer bestimmende Zeit nothwendig nur durch Mittheilung von der Gottheit haben kann. So klären sich also diese „alterthümlich seltsamen Vorstellungen", an welchen die Neueren ein so charakteristisches Wohlgefallen haben, so lange sie dieselben nicht verstehen, in ganz einfachen gesunden Menschen-Verstand auf, welcher den gelehrten Herren nun wahrscheinlich nicht mehr gefällt. Und nun erklärt sich denn auch eben so einfach jenes *ἄπειρον πνεῦμα.* Obgleich die Vorstellung von einem das Weltall umfassenden, also die Unendlichkeit erfüllenden Geiste, wie wir sahen, ächt pythagoreisch ist, — so kann doch *πνεῦμα* wegen des in der Parallelstelle vorkommenden *πνοὴ* die Bedeutung von Geist, Seele allein nicht haben, sondern muss offenbar in seiner älteren, noch sinnlicheren Bedeutung von Luft, Hauch, Odem aufgefasst werden. Dann ist aber jenes *ἄπειρον πνεῦμα*, jener unendliche Hauch, jenes unendliche Wehen, aus dem die Welt den Raum einathmet, oder jene *πνοὴ*, jener Anhauch und Odem, den die Welt neben Raum und Zeit aus dem Unendlichen, der Gottheit, zugleich in sich einzieht, — offenbar als eine Art Lebensodem, als den Quell aller Belebung und Beseelung, — jene Vermischung des Urgeistes und der Urmaterie, des Aethers und des in dunstartiger Form aufgelösten und mit dem Aether in engster Vermischung den unendlichen Raum erfüllenden Urgewässers, jene *σκοτόεσσα ὁμίχλη*, jenes *ἔρεβος ὁμιχλῶδες*, der dunkle Nebel, das nebelartige Urdunkel, als welches die Gottheit nach der heiligen Sage die ganze Unendlichkeit ausserhalb der Weltkugel erfüllt. d. Von der Zeit insbesondere sagt noch Plut. plac. I, 21: *Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος εἶναι* (vgl. Stob. ecl.

I, 248; Galen. c. 10). Und eben so Simplic. phys. fol. 165, a, infr.: *Οἱ μὲν τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν καὶ περιφορὰν τὸν χρόνον εἶναί φασιν, ... οἱ δὲ τὴν σφαῖραν αὐτὴν τοῦ οὐρανοῦ, ὡς τοὺς Πυθαγορικοὺς ἱστοροῦσι λέγειν.* e. Und da, wie wir sahen, der Begriff des unendlichen Raumes zugleich mit dem eines Aufsehers und Hüters der Weltordnung, des unverbrüchlichen Gesetzes und Geschickes, der unerbittlichen Nothwendigkeit, verbunden ist, so stimmt mit dem Vorhergegangenen auch die Angabe Plutarch's (plac. I, 25, 2; vgl. Stob. Ecl. I, p. 158; Galen. c. 10): *Πυθαγόρας ἀνάγκην ἔφη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ.*

1310) Auch dieser so specielle Zug der Kosmogonie hat sich merkwürdiger Weise bei Aristoteles erhalten (Metaphys. XIV, 3 in fin.): *Οἱ μὲν οὖν Πυθαγόρειοι πότερον οὐ ποιοῦσιν ἢ ποιοῦσι γένεσιν οὐθὲν δεῖ διστάζειν· φανερῶς γὰρ λέγουσιν, ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος, εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων, εἴτ' ἐκ χροιᾶς, εἴτ' ἐκ σπέρματος, εἴτ' ἐξ ὧν ἀπορουσιν εἰπεῖν,* (auch l. XIII, c. 6, s. 13 sagt er: *ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἐν συνέστη, ἔχον μέγεθος, ἀπορεῖν ἐοίκασιν*) *εὐθὺς τὸ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος ..... κοσμοποιοῦσι* (γὰρ) *καὶ φυσικῶς βούλονται λέγειν.* Die Stelle ist in jeder Beziehung äusserst interessant. Wie die Endbemerkung anzeigt, so ist sie ein Bruchstück einer physikalisch-kosmogonischen Theorie, und Aristoteles führt sie an zum Beweise, dass die Pythagoreer wirklich eine Entstehung des Weltalls angenommen haben: „ob die Pythagoreer eine Entstehung annehmen „oder nicht, darüber kann gar kein Zweifel seyn, denn deutlich „sagen sie" u. s. w. Dies ist nämlich polemisirend gesagt gegen einen anderen Theil der Pythagoreer, welche mit Philolaos die Ewigkeit der Welt lehrten, und, wie wir bald sehen werden, behaupteten, Pythagoras habe nur eine begriffliche, aber keine wirkliche und zeitliche Entstehung angenommen. Gegen diese Späteren polemisirt also Aristoteles, und weist durch ein ganz specielles Fragment aus der Kosmogonie nach, dass Pythagoras allerdings eine Entstehung des Weltalls angenommen habe. Und nun fährt er fort: „Denn sie „sagen ganz deutlich, dass, nachdem sich das Eins gebildet „gehabt, alsbald der ihm zunächst liegende Theil des „Unbegränzten (des Unendlichen) von dem Eins als der „Gränze (dem Begränzten, Endlichen) angezogen und begränzt „(d. h. endlich gemacht) worden sey." — Diese Stelle, zu welcher weder die alten noch die neuen Ausleger etwas Erklärendes beizubringen wissen, erhält ihr vollständiges Verständniss durch einen Bericht über die orphische Kosmogonie (siehe Note 1028), welcher die Entstehung der Weltkugel inmitten der ewig kreisförmig bewegten Urgottheit schildert. Nachdem in dem Mittelpunkte der beseelten, ewig bewegten Urmaterie sich, durch ein günstiges Zusammentreffen aller Bestandtheile der Urgottheit, ein beseeltes Wesen in Form einer kugelförmigen Hülle gebildet gehabt, so sey der dasselbe zunächst umgebende göttliche Urgeist von demselben angezogen worden, und von dem angezogenen göttlichen Geiste befruchtet, sey daraus eine um sich selbst rotirende Kugel, die Weltkugel, zum Vorschein gekommen. Apion in Clem. Homil. VI, 4, p. 671: *τῆς ὕλης ἐμψύχου οὔσης, καὶ ἀπείρου τινὸς βυθοῦ ἀεὶ ῥέοντος καὶ ἀκρίτως φερομένου, συνέβη ποτὲ εὐτάκτως ὑνῆναι καὶ μίξαι τὰς οὐσίας, καὶ οὕτως ἐξ ἑκάστου ὅπερ πρὸς γέννησιν ζώου ἐπιτηδειότατον ἦν, κατὰ μέσον ὑνῆναι τοῦ παντὸς* (das ist also das Aristotelische *πρῶτον ἓν*: der erste, in der Urgottheit entstehende Keim der beseelten Weltkugel)· (*καὶ τοῦτο τὸ ζῶον*) *τὸ περικείμενον πνεῦμα ἐπισπάσασθαι· καὶ ὥσπερ ἐν ὑγρῷ πομφόλυξ οὕτω σφαιροειδὲς συνελήφθη κύτος, καὶ ἔπειτα, ἐν ἑαυτῷ κυηθὲν ὑπὸ τοῦ κατειληφότος θειώδους πνεύματος, περιφερόμενον προέκυψεν εἰς φῶς, τῇ περιφερείᾳ τῶν ὠῶν προσεοικός* (die ausgebildete, von der ewigen Kreisbewegung der Urgottheit schon gleich in Rotation versetzte Weltkugel). Dieser Bericht des Apion über die Entstehung der Weltkugel in der Urgottheit nach der Kosmogonie des orphischen Gedichtes, d. h. des Pythagoras, bildet also den förmlichen Kommentar zu der aristotelischen Stelle. Zunächst ist es vollkommen klar, dass der in dieser Stelle vorkommende kosmogonische Vorstellungskreis der des orphischen Gedichtes ist und von dorther stammt. Zugleich aber ist eben so klar, dass Aristoteles das orphische Gedicht selbst nicht vor sich hatte, sondern nur das Referat eines Pythagoreers aus zweiter Hand, das eine vollständige Darstellung der Welt-Entstehung nicht gab; sonst hätte sich Aristoteles seine Bemerkung erspart: „der „Schriftsteller lasse unbestimmt, ob sich dies erste Eins (die ent„stehende Weltkugel) aus Flächen oder aus Farben, oder aus Samen, „oder aus irgend etwas Anderem, das derselbe nicht anzugeben „wisse, gebildet habe"; denn diese Bemerkung passt auf den Gegenstand, wie die Faust auf's Auge, und zeigt, dass Aristoteles sich bei dem von ihm citirten Excerpte nichts Bestimmtes zu denken

wusste, dass er es also selbst nicht völlig verstand. Endlich ergibt sich eben so klar, dass das ἄπειρον hier wie in allen andern Stellen die den unendlichen Raum erfüllende Urgottheit bedeutet, das πρῶτον ἕν die in der Gottheit entstehende Weltkugel, und dass sie es ist, welche aus dem sie umgebenden Unendlichen, der göttlichen Substanz, das ihr zunächst Gelegene an sich zieht, und diesen von ihr angezogenen Bestandtheilen des Unendlichen eine begränzte, endliche Form, d. h. eben die der Kugel ertheilt. So erhält also die aristotelische Stelle die schärfste und bestimmteste Begriffs-Erklärung; wie dies immer der Fall ist, sobald man den einer Begriffsreihe zu Grunde liegenden Vorstellungskreis besitzt; während ohne diese Kenntniss des zu Grunde liegenden Vorstellungskreises alles sogenannte reine Begriffs-Denken leere Faselei ist, wie dies die spekulativen Erklärungen des pythagoreischen Ideenkreises in höchst belehrender Weise darthun. Im Kleinen wie im Grossen ist es immer derselbe realistische Denkprocess, welcher Sinn und Verstand, Denkschärfe und Begriffs-Klarheit, und dasselbe spekulative Gefasel, welches Unsinn und Missverstand, hohl-bombastische Phrasen und leeres Wortgeklingel hervorbringen.

1311) Stob. Ecl. phys. I, p. 419 sqq.; Böckh Philol. p. 167.

1312) Stob. Ecl. I, 450: *Πυθαγόρας φησὶ γεννητὸν κατ᾽ ἐπίνοιαν τὸν κόσμον οὐ κατὰ χρόνον.*

1313) Diese Lehre ergibt sich schon aus Note 1309 und den dort angeführten Stellen; und auch in Note 1308 sahen wir den Urgeist und die dunstartige Urmaterie als πνεῦμα, πνοή, Hauch und Odem mit einander verbunden, und zugleich mit Zeit und Raum χρόνος und κένον ausserhalb des Himmelsgewölbes vorhanden: Plutarch. plac. II, 9: *οἱ μὲν ἀπὸ Πυθαγόρου ἐκτὸς εἶναι τοῦ κόσμου κενὸν, εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος καὶ ἐξ οὗ.* Die Vorstellung von einer die Welt von Aussen rings umschliessenden und die Unendlichkeit erfüllenden Gottheit steht also aus diesen Stellen schon fest. Es lohnt jedoch der Mühe noch einige Stellen anzuführen, welche zum Theil schon den alten Erklärern zu schaffen machten, und sich nun ganz einfach erklären. Wenn die Zeit eines der die Welt umgebenden unendlichen göttlichen Urwesen ist, so hat die Angabe: *Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος εἶναι* (Plut. plac. I, 21; Stob. Ecl. I, 248; Galen. c. 10) ihren selbstverständlichen Sinn; die Zeit in diesem Sinne, die gränzen- und schrankenlose, des Anfanges und Endes

entbehrende Ewigkeit, ist selber ein Theil der Urgottheit, ja nach den Begriffen dieser ältesten Denker sogar der urgöttlichen Substanz, und wird deshalb von Aristoteles dem gewöhnlichen Begriff der Zeit: der durch die Bewegung der Himmelskörper gemessenen Dauer der Weltkugel, der endlichen Zeit entgegengesetzt: Aristot. phys. IV, c. 10, s. 7: *Οἱ μὲν γὰρ τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν εἶναί φασιν (τὸν χρόνον), οἱ δὲ τὴν σφαῖραν αὐτήν;* wozu Simplic. (phys. fol. 165, a infr.) bemerkt: *Οἱ μὲν τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν καὶ περιφορὰν τὸν χρόνον εἶναί φασιν, ὡς τὸν Πλάτωνα νομίζει ὁ Εὔδημος* etc. . . . . *οἱ δὲ τὴν σφαῖραν αὐτὴν τοῦ οὐρανοῦ, ὡς τοὺς Πυθαγορικοὺς* (die Anhänger der Viereinigkeitslehre, die Mitglieder der engeren Schule, mit Beobachtung des richtigen und genaueren Sprachgebrauches) *ἱστοροῦσι λέγειν οἱ παρακούσαντες ἴσως τοῦ Ἀρχύτου, λέγοντος καθόλου τὸν χρόνον διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως.* Dies letztere ist natürlich dem Wortlaute gemäss nur Vermuthung des Simplicius. Mit dem Vorhandenseyn des unendlichen Raumes, „des Leeren" ausserhalb der Welt, erklärt sich denn auch die den Neueren so unverständliche Angabe (Plut. plac. I, 25, 2; Stob. I, p. 158; Galen. c. 10): *Πυθαγόρας ἀνάγκην ἔφη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ.* Da der unendliche Raum, das vierte göttliche Urwesen, zugleich Hüter der Weltordnung, Schicksalsgottheit ist, wie wir dies bei der Auseinandersetzung des orphischen Lehrbegriffes sahen, so ist auch diese Angabe völlig selbstverständlich.

1314) Alex. Polyhist. aus pythagoreischen Quellen bei Diog. Laert. VIII, s. 25: *γίνεσθαι κόσμον σφαιροειδῆ, ἔμψυχον, νοερόν.*

1315) Auch diese aus der orphischen Kosmogonie uns wohlbekannte Ausbildung der Weltkugel durch Harseph und Phtah wird uns ganz bestimmt überliefert: Plutarch. plac. II, 6, s. 2: *Πυθαγόρας ἀπὸ πυρὸς καὶ τοῦ πέμπτου στοιχείου* (ἄρξασθαι *τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου*). Das fünfte Element ist bekanntlich der Aether; der die Welt bildende Schöpfergeist, Phanes-Erikapäus, ist aber eben der in die Welt übergegangene Urgeist, der Aether. Die Notiz ist freilich so kurz und kärglich, dass sie ohne die ausführliche kosmogonische Darstellung der heiligen Sage gar nicht verständlich seyn würde; wie dies die Auffassung der Neueren beweist.

1316) Schon bei Philolaos kommen die 5 regelmässigen Körper und die 5 Elemente vor: Stob. Eclog. phys. I, 10: *τὰ ἐν τῇ σφαίρᾳ σώματα* (die in der Kugel darstellbaren regelmässigen Körper) *πέντε*

ἐντί (das Tetraeder, der Kubus, das Oktaeder, das Dodekaeder und das Eikosaeder), καὶ τὰ ἐν τῇ σφαίρᾳ (hier muss offenbar ergänzt werden στοιχεῖα: und auch der in der Kugel, d. h. in der Weltkugel, befindlichen Elemente sind fünf) πῦρ, ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀὴρ καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὅλκος (ὅλκος, das die Sphäre, die Weltkugel Fortziehende, in Bewegung, Umschwung Setzende, als naheliegende Emendation der gewöhnlichen Lesart ὁλκάς, Lastschiff; dies Fünfte kann also nur das fünfte Element, der Aether, der Geist seyn, der ausdrücklich als fünftes Element genannt wird: Theolog. arithm. p. 26 in fin.: τὸ πέμπτον καὶ κατ' αὐτὸ τεταγμένον στοιχεῖον ὁ αἰθήρ). Dass aber die Fünfzahl der Elemente auch schon von Pythagoras angenommen war, erhellt daraus, dass er die Elemente mit den fünf regelmässigen Körpern in Verbindung setzte und ihnen die Gestalt dieser fünf regelmässigen Körper beilegte: Stob. Eclog. phys. I, p. 450: Πυθαγόρας φησὶ ἄρξασθαι τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου ἀπὸ πυρὸς καὶ τοῦ πέμπτου στοιχείου. Πέντε δὲ σχημάτων ὄντων στερεῶν, ἅπερ καλεῖται καὶ μαθηματικά, ἐκ μὲν τοῦ κύβου φησὶ γεγονέναι τὴν γῆν, ἐκ δὲ τῆς πυραμίδος τὸ πῦρ, ἐκ δὲ τοῦ ὀκταέδρου τὸν ἀέρα, ἐκ δὲ τοῦ εἰκοσαέδρου τὸ ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν. In dieser letzteren Angabe steckt offenbar eine Ungenauigkeit, welche glücklicher Weise durch die Stelle des Philolaos leicht verbessert werden kann. Uebereinstimmend Plutarch. plac. phil. II, b. Dass aber Aether und Geist (νοῦς) dem Pythagoras wie den übrigen alten Denkern identisch sey, haben wir aus des Pythagoras eigenen Worten in der Kataposis gesehen, s. Note 1001.

1317) Wie dies Philolaos in der Note 1310 angeführten Stelle ausdrücklich sagt: καὶ τὸ μὲν ἀεικίνατον νόῳ καὶ ψυχᾶς ἀνάκωμα πᾶν.

1318) Das ist ja wohl der Sinn einer andern Stelle (Ecl. phys. I, p. 356, b.) desselben Stobaeus, der uns im Vorhergehenden die Fünfzahl der Elemente überliefert hat: Οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου τὸν κόσμον σφαῖραν (ἀπεφήναντο) κατὰ σχῆμα (Beschaffenheit) τῶν τεσσάρων στοιχείων; denn dass die Welt eine Kugel nach Gestalt der vier Elemente seyn sollte, wäre ein Unsinn; das fünfte Element, der Aether, ist ausgelassen, offenbar weil er zur materiellen Beschaffenheit der Welt Nichts beiträgt. Wenn es dann weiter heisst: μόνον δὲ τὸ ἀνώτατον πῦρ κωνοειδές, so ist dies ein an dieser Stelle ganz sinnloser, weil mit dem Vorhergehenden gar nicht zusammenhängender Zusatz, der noch dazu sachlich unrichtig ist, da

die Pythagoreer den gesammten übrigen Nachrichten zufolge dem Feuer die Gestalt der dreiseitigen Pyramide, des Tetraeders, beilegten. Es braucht keines besonderen Scharfsinnes, um zu bemerken, dass dieser Satz nur an unrechter Stelle steht und zu dem 2 Zeilen weiter stehenden Berichte über Kleanthes gehört: Κλεάνθης μόνος τῶν Στωϊκῶν τὸ πῦρ ἀπεφήνατο κωνοειδὲς, μόνον δὲ τὸ ἀνώτατον πῦρ (das πῦρ περιέχον) κωνοειδές. Nach des Kleanthes Meinung war also das Feuer, und zwar nur das oberste, die Weltkugel umgebende Feuer kegelförmig. Wenn Alexander Polyhistor (bei Diog. Laert. VIII, s. 25) die Vierzahl der Elemente den Pythagorikern beilegt, so ist dies eine gedankenlose Vermengung mit der Lehre der späteren zoroastrischen Pythagoreer; denen auch, wie wir seiner Zeit noch sehen werden, die in derselben Stelle zugleich vorgetragene Herleitung der Zahlensymbolik angehört. Wie unrichtig und mit Alexanders eigener Darstellung der pythagoreischen Lehre in Widerspruch stehend diese Vierzahl der Elemente jedoch ist, erhellt daraus, dass er den Aether in der weiteren Auseinandersetzung der Physik eine Hauptrolle spielen lässt, und von ihm sogar die übrigen Elemente: Feuer, Wasser und Licht herleitet.

1319) S. Note 1037 und die orphischen Verse selbst in Note 1035.

1320) Alexand. Polyh. bei Diog. Laert. VIII, 1, s. 27 in fin.: Καλοῦσι δὲ τὸν μὲν ἀέρα ψυχρὸν αἰθέρα.

1321) Alexand. Polyhist. bei Diog. Laert. VIII, s. 25: Τὰ στοιχεῖα εἶναι τέτταρα, πῦρ, ὕδωρ, γῆν, ἀέρα· (Der Aether ist also ausgelassen; aber durch diese Auslassung tritt Alexander Polyhistor sogleich mit sich selbst in Widerspruch, da er aus den Elementen eine beseelte und begeistete Welt entstehen lässt, was nur durch die Einwirkung des Aethers, des Geistes, also des fünften Elementes, möglich ist.) ἃ (τὰ στοιχεῖα) μεταβάλλειν τε καὶ τρέπεσθαι δι' ὅλων, καὶ γίνεσθαι ἐξ αὐτῶν κόσμον ἔμψυχον, νοερόν.

1322) Alex. Polyh. bei Diog. Laert. VIII, s. 27: Καλοῦσι δὲ . . . τὴν θάλασσαν καὶ τὸ ὑγρὸν παχὺν αἰθέρα.

1323) S. p. 643 dieses Theiles und die dort angeführte Note 997.

1324) S. die in Note 1316 angeführten Stellen.

1325) Wie denn bei Philolaos (s. Note 1316) offenbar deshalb die fünf Elemente mit den fünf regelmässigen Körpern zusam-

mengestellt werden. Aehnliche vage Analogien veranlassten wohl, dass man z. B. dem Erd-Elemente die Form des Kubus beilegte, der Festigkeit seiner Lage wegen (cf. Plat. Tim. p. 55 E. und 56 A.); weswegen denn auch die Achtzahl als der erste Kubus „die Unerschütterlichkeit, die feste Basis" genannt wurde: Theologum. arithm. p. 55 infr. *Ἡ ὀγδοὰς ἀσφάλεια καλεῖται καὶ ἕδρασμα;* so dem Elemente des Feuers die Form der Pyramide, d. h. des Tetraeders, offenbar wegen der Form der Flamme: Theologum. arithm. p. 19: *τὸ στοιχειωδέστατον τῶν σωμάτων καὶ μικρομερέστατόν ἐστι τὸ πῦρ, αὐτοῦ δὲ τούτου σχῆμα ὡς σώματος πυραμὶς φερώνυμος;* andere Gründe ähnlichen Schlages s. in Plat. Tim. p. 56, A; wo denn auch die Form der übrigen Elemente mit Ausnahme des Aethers besprochen wird; denn Plato ist zoroastrischer Pythagoreer und kennt nur 4 Elemente; der Aether ist ihm nur die dünnste Luft.

1326) Alexand. Aphrod. in Arist. Metaph. A., Scholl. Arist. p. 551, a: *ἃς οἱ μαθηματικοὶ σημεῖα* (Punkte), *αὐτοὶ δὲ* (*οἱ Πυθαγόρειοι*) *μονάδας ἔλεγον, ἀσύνθετα παντάπασιν ὄντα καὶ οὐθὲν πρὸ αὐτῶν ἔχοντα.* Diese Gleichstellung der Monaden mit den geometrischen Punkten ist übrigens eben so irrig, als deren Verwechslung mit den Zahlen-Einheiten, welche die späteren Pythagoreer sich nach Aristoteles zu Schulden kommen liessen: De Coelo III, 1: *Ἔνιοι τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν* (aus wirklichen Zahlen) *συνιστᾶσιν, ὥσπερ τῶν Πυθαγορείων τινές.* Das sey aber ein grober Irrthum: *τὰ μὲν γὰρ φυσικὰ σώματα φαίνεται βάρος ἔχοντα καὶ κουφότητα, τὰς δὲ μονάδας* (die Zahlen-Einheiten) *οὔτε σῶμα ποιεῖν οἷόν τε συντιθεμένας, οὔτε βάρος ἔχειν.* An einer anderen Stelle (Metaph. XIII, c. 6, s. 13) sagt er dagegen: *Τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν* (*οἱ Πυθαγόρειοι*, also die Früheren) *ἐξ ἀριθμῶν, πλὴν οὐ μοναδικῶν* (d. h., wie es der gesunde Menschenverstand ergibt, nicht aus wirklich arithmetischen Zahlen, denn das ist der Sinn des Wortes *μοναδικός*: metaph. XIII, 8, s. 18: *ἀλλὰ μὴν ὅ γ' ἀριθμητικὸς ἀριθμὸς μοναδικός ἐστιν*)· *ἀλλὰ τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος.* Und de anim. I, 4 sagt er geradezu: *δόξειε δ' ἂν οὐθὲν διαφέρειν μονάδας λέγειν ἢ σωμάτια μικρά.* Sext. Empir. pyrrh. hypotyp. III, 18, s. 152: *Οἱ ἀπὸ τῶν Πυθαγόρου στοιχεῖα τοῦ κόσμου τοὺς ἀριθμοὺς εἶναι λέγουσι· τῶν δὲ τὰ μέν ἐστι σώματα, ὡς οἱ ἄτμοὶ καὶ οἱ ὄγκοι* (die Atome), *τὰ δὲ ἀσώματα, ὡς σχήματα καὶ ἰδέαι καὶ ἀριθμοί.*

1327) Stob. Ecl. phys. I, p. 308: *Ἔκφαντος Συρακούσιος, εἷς τῶν Πυθαγορείων, πάντων* (sc. *ἀρχὰς*) *τὰ ἀδιαίρετα σώματα καὶ τὸ κενόν· τὰς γὰρ Πυθαγορικὰς μονάδας οὗτος πρῶτος ἀπεφήνατο σωματικάς.*

1328) Cf. Platon. Tim. p. 56, C.

1329) Aristot. metaph. I, 5, s. 15. *Ἔοικασι δὲ* (*οἱ Πυθαγόρειοι*) *ὡς ἐν ὕλης εἴδει τὰ στοιχεῖα τάττειν· ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν.*

1330) Arist. metaph. I, 8, 25: *Ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις, ὅτι τό γε ὂν τοῦτ' ἔστιν ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός.*

1331) S. Note 1186:

Τετρακτὺς ζαθέη, πηγὴν ῥίζωμα τ' ἔχουσα
Ἀενάου φύσεως.

1332) S. Note 1180. Zeus fragt die Ur-Nacht:

Πῶς δέ μοι ἔν τι τὰ πάντ' ἔσται, καὶ χωρὶς ἕκαστον;

1333) S. Note 1309, b. und c.

1334) S. Note 1309, d.

1335) Arist. metaph. I, 5: *Ἔτι δὲ τῶν ἁρμονικῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους, ἐπειδὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφωμοιῶσθαι πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι ὑπέλαβον, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν.* Theano in ihrer Schrift *περὶ τῆς εὐσεβείας* bei Stobaeus (Ecl. phys. I, 302): *Καὶ συχνοὺς μὲν Ἑλλήνων πέπεισμαι νομίσαι, φάναι Πυθαγόραν ἐξ ἀριθμοῦ πάντα φύεσθαι* (Anspielung auf die schon besprochene Anrufung der Tetraktys als Urzahl in dem orphischen Gedichte: *ἀριθμὲ πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν, τετρακτὺς ζαθέη, πηγὴν ῥίζωμα τ' ἔχουσα ἀενάου φύσεως*). *Οὗτος δὲ ὁ λόγος ἀπορίαν παρέχεται, πῶς ἆ μηδέ ἐστιν ἐπινοεῖται γεννᾶν; Ο δὲ* (*Πυθαγόρας*) *οὐκ ἐξ ἀριθμοῦ, κατὰ δὲ ἀριθμὸν ἔλεγε πάντα γίγνεσθαι.* Mag nun die Schrift der Theano ächt seyn oder nicht, die Bemerkung selbst ist vollkommen richtig, trotz des in der orphischen Stelle enthaltenen scheinbaren Widerspruches; wie wir dies bei Darstellung der pythagoreischen Zahlensymbolik seiner Zeit sehen werden.

1336) Strabo XVI, p. 1068, C. Sext. Emp. adv. mathem. IX, p. 363; s. Note 359.

1337) Arist. metaph. I, 5, 4: *Καὶ ὅσα εἶχον (οἱ Πυθαγόρειοι) ὁμολογούμενα δεικνύναι ἓν τε τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς ἁρμονίαις πρὸς τὰ τοῦ οὐρανοῦ πάθη καὶ μέρη παὶ πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν, ταῦτα συνάγοντες ἐφήρμοττον· κἂν εἴ τί που διέλειπε, προσεγλίχοντο τοῦ συνειρομένην πᾶσαν αὐτοῖς εἶναι τὴν πραγματείαν· λέγω δ' οἷον, ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναί φασιν, ὄντων δὲ ἐννέα μόνον τῶν φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν.*

1338) Alexand. Polyhist. bei Diog. Laert. VIII, 28: *Καὶ ζῆν μὲν πάντα ὅσα μετέχει τοῦ θερμοῦ, διὸ καὶ τὰ φυτὰ ζῶα εἶναι· ψυχὴν μέντοι μὴ ἔχειν πάντα, διαφέρειν τε ψυχὴν ζωῆς. Εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος . . . . . ἀθάνατόν τε εἶναι αὐτὴν, ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπέσπασται, ἀθάνατόν ἐστι.* (s. 26) *τὸν γὰρ περὶ τὴν γῆν ἀέρα ἄσειστον καὶ νοσερὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα θνητά, τὸν δὲ ἀνωτάτω (αἰθέρα) ἀεικίνητόν τε εἶναι καὶ καθαρὸν καὶ ὑγιῆ, καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ ἀθάνατα καὶ θεῖα.*

1339) Cic. de nat. Deor. I, 11, 27: Pythagoras censuit, animum (der Aether) esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur. Sext. Emp. adv. math. IX, 127: Die Pythagoreer lehren: *ἓν ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα (τὰ θεῖα).*

1340) Diese Verbreitung der Wärme wird durch die Sonne vermittelt, welche durch das höchste ätherische Feuer erleuchtet und erwärmt wird, und Beides: Licht und Wärme auf uns zurückstrahlt: Achill. Tat. ad Arat. phaen., prolegg. 19: *Φιλόλαος (τὸν ἥλιόν φησι) τὸ πυρῶδες καὶ διαυγὲς λαμβάνοντα ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ αἰθερίου πυρὸς, πρὸς ἡμᾶς πέμπειν τὴν αὐγὴν διὰ τῶν ἀραιωμάτων.* Alex. Polyh. bei Diog. Laert. l. l. s. 27: *διήκειν τε ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἀκτῖνα (τοῦ αἰθερίου πυρὸς) διὰ τοῦ αἰθέρος τοῦ τε ψυχροῦ καὶ παχέος· (καλοῦσι γὰρ τὸν μὲν ἀέρα ψυχρὸν αἰθέρα, τὴν δὲ θάλασσαν καὶ τὸ ὑγρὸν παχὺν αἰθέρα)· ταύτην δὲ τὴν ἀκτῖνα καὶ εἰς τὰ βάθη δύεσθαι καὶ διὰ τοῦτο ζωοποιεῖν πάντα, καὶ ζῆν μὲν πάντα, ὅσα μετέχει τοῦ θερμοῦ.*

1341) Stob. Ecl. I, p. 488: *Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ, καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον.*

1342) Simplic. in Arist. de coelo f. 124: *Οἱ δὲ γνησιώτερον αὐτῶν (τῶν Πυθαγορικῶν) μετασχοντες πῦρ μὲν ἐν τῷ μέσῳ λέγουσι τὴν δημιουργικὴν δύναμιν τὴν ἐκ μέσου πᾶσαν τὴν γῆν ζωογονοῦσαν καὶ τὸ ἀπεψυγμένον αὐτῆς ἀναθάλπουσαν.*

1343) Achill. Tat. in Arat. prolegg. 19, p. 138 Petav.: *Φιλόλαος δὲ (τὸν ἥλιόν φησι) τὸ πυρῶδες καὶ διαυγὲς λαμβάνοντα ἄνωθεν ὑπὸ τοῦ αἰθερίου πυρὸς πρὸς ἡμᾶς πέμπειν τὴν αὐγὴν διὰ τῶν* (statt *τινων*) *ἀραιωμάτων* (die Welträume), *ὥστε κατ' αὐτὸν τρισσὸν εἶναι τὸ τοῦ* (statt *τὸν*) *ἡλίου* (statt *ἥλιον*) *φῶς* (diese Ergänzung fordert sowohl der Sinn, als das darauf folgende *τὸ μὲν, τὸ δὲ*), *τὸ μὲν ἀπὸ τοῦ αἰθερίου πυρὸς, τὸ δὲ ἀπ' ἐκείνου πεμπόμενον ἐπὶ τὸν ὑελοειδῆ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον ἥλιον, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦ τοιούτου ἡλίου πρὸς ἡμᾶς πεμπόμενον.* Hier wird also mit vollkommenster Deutlichkeit und ohne auch nur die Möglichkeit eines Missverständnisses berichtet, dass nach Philolaos, also nach der älteren pythagoreischen Schule die Erleuchtung der Sonne von oben her (*ἄνωθεν*) durch das in den höchsten Himmelsregionen befindliche ätherische Feuer (*ἀπὸ τοῦ αἰθερίου πυρὸς*) Statt finde, welches sein Licht in die unter ihm (*ὑπ' αὐτοῦ*) befindliche spiegelartige Sonne schicke; so dass nur eine ganz unbegreifliche Voreingenommenheit an eine Erleuchtung der Sonne durch das Centralfeuer denken kann, wie das Böckh in seiner Abhandlung über Philolaos thut; da dieses sein Licht von unten her in die über ihm befindliche Sonne schicken müsste. Mit dieser Angabe stimmen nun auch alle übrigen überein: Stobaei Eclog. phys. I, p. 528: *Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος ὑαλοειδῆ τὸν ἥλιον (ἀπεφήνατο), δεχόμενον μὲν τοῦ ἐν τῷ κόσμῳ πυρὸς τὴν ἀνταύγειαν,* (der *κόσμος* ist aber nach bekanntem pythagoreischem Sprachgebrauche der Weltraum, in welchem sich die Planeten bewegen: von dem Monde bis zur Fixsternsphäre; *τὸ ἐν τῷ κόσμῳ πῦρ* kann also nur das in diesem Weltraume befindliche *πῦρ περιέχον* seyn, und nicht das ausserhalb desselben im Welt-Mittelpunkte befindliche Centralfeuer); *διηθοῦντα δὲ πρὸς ἡμᾶς τό τε φῶς καὶ τὴν ἀλέαν· ὥστε τρόπον τινὰ διττοὺς ἡλίους γίγνεσθαι* (zweierlei Lichtstrahlen und nicht zwei Sonnen, wie Böckh will, denn *οἱ ἥλιοι* sind Sonnenstrahlen, Lichtstrahlen), *τό τε ἐν τῷ οὐρανῷ πυρῶδες* (dies entspricht also dem vorhergehenden *πῦρ ἐν τῷ κόσμῳ*, und *οὐρανός*, der Himmel ist nur die gewöhnliche populäre Ausdrucksweise für denselben höheren Weltraum, welchen die Pythagoreer mit *κόσμος*

bezeichnen; es kann also auch hier nur das *πῦρ περιέχον* gemeint seyn, und nicht das Centralfeuer), *καὶ τὸ ἀπ' αὐτοῦ πυροειδὲς κατὰ τὸ ἐσοπτροειδές* (das von jenem himmlischen Feuer herstammende von der Sonne zurückgespiegelte Licht)· *εἰ μή τις καὶ τρίτην λέξει τὴν ἀπὸ τοῦ ἐνόπτρου* (von der Sonne als Spiegel) *κατ' ἀνάκλασιν* (durch die Brechung der Lichtstrahlen) *διασπειρομένην πρὸς ἡμᾶς αὐγήν.* — Also auch in diesem Berichte keine Spur von einem Centralfeuer. — Fast wörtlich übereinstimmend, und nur von leicht zu verbessernden Schreibfehlern entstellt, lautet der Bericht des Plutarch (plac. phil. II, 20): *Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος ὑαλοειδῆ* (*τὸν ἥλιον ἀπεφήνατο*), *δεχόμενον μὲν τοῦ ἐν τῷ κόσμῳ πυρὸς τὴν ἀνταύγειαν, διηθοῦντα δὲ πρὸς ἡμᾶς τὸ φῶς, ὥστε προσεοικέναι ἥλιον* (statt *ἡλίῳ*) *τῷ* (statt *τὸ*) *ἐν τῷ οὐρανῷ πυρώδει, τό τε δὴ ἀπ' αὐτοῦ* (*τοῦ ἡλίου*) *πυροειδὲς* (das feuerähnliche Licht, denn dies Wort verlangen Zusammenhang und Sinn, und da es in der obigen ganz gleichlautenden Parallelstelle bei Stobaeus steht, so ergibt sich von selbst, dass es auch hier ergänzt werden muss) *κατὰ* (statt *καὶ*) *τὸ ἐσοπτροειδές.* (der Sinn des ganzen Satzes ist: so dass die Sonne und das von ihr wiedergestrahlte feurige Licht dem himmlischen Feuer gleichen; wie dies der Sinn und die grammatische Konstruktion gleichmässig verlangen) *καὶ τρίτην* (statt des zusammenhangslosen *τρίτον*, übereinstimmend mit der ganz gleichlautenden stobäischen Parallelstelle) *τὴν ἀπὸ τοῦ ἐσόπτρου κατ' ἀνάκλασιν διασπειρομένην πρὸς ἡμᾶς αὐγήν· καὶ γὰρ ταύτην προσαγορεύομεν ἥλιον* (Sonnenlicht), *οἱονεὶ εἴδωλον εἰδώλου.* — Also auch hier Nichts von einem Centralfeuer. — Wenn endlich Böckh eine Stelle des Michael Glykas (Annal. I, p. 20) anführt, in welcher „ausdrücklich das Feuer im Kosmos, also das Centralfeuer" genannt werde, so ist dieser Schluss durch seine Kühnheit wahrhaft überraschend, denn die Stelle stimmt ganz vollkommen mit allen vorhergehenden, und enthält auch für ein Lynx-Auge nicht das Mindeste von einem Centralfeuer: *Φιλόλαος δὲ ὑαλοειδῆ τοῦτον* (*τὸν ἥλιον*) *ἐφιλοσόφει*, sagt Glykas, *δεχόμενον μὲν τοῦ ἐν τῷ κόσμῳ πυρὸς* (also des in dem höheren Planetenraume befindlichen *πῦρ περιέχον*, und nicht des Centralfeuers) *τὴν ἀνταύγειαν, διηθοῦντα δὲ πρὸς ἡμᾶς* (*τό τε φῶς καὶ τὴν ἀλέαν*, wie aus der gleichlautenden Stelle des Stobaeus ergänzt werden muss, aus welcher Glykas sein Excerpt wörtlich abgeschrieben hat). — Nirgends also in allen diesen von Böckh angeführten Stellen findet sich auch nur die

mindeste Andeutung des Centralfeuers. Die Vorstellung von einem in der Mitte des Weltraumes frei schwebenden und die Sonne erleuchtenden Centralfeuer ist demnach den Alten gänzlich fremd, da diese das Centralfeuer in der hohlen Mitte der Erde eingeschlossen dachten, so dass von einer Erleuchtung der Sonne durch dasselbe gar nicht die Rede seyn konnte. Wenn Böckh, der, als er seine Abhandlung schrieb, noch ein junger Mann im Beginne der Dreissige war, und in dem, damals wie heute noch, so gut wie völlig unbekannten pythagoreischen Ideenkreise seine Erstlingsstudien machte, beim Eindringen in ein so nebliges und dunkles Gebiet Fehlschritte machte und in Irrthümer verfiel, so ist dies sehr leicht begreiflich und fast selbstverständlich. Das grosse Verdienst dieser Abhandlung: der unwissenden Skepsis der Zeitgenossen in Bezug auf die Uebereste dieser älteren vorplatonischen Philosophie vorurtheilslos und unabhängig entgegengetreten zu seyn, bleibt darum doch unverkürzt. Aber die Beschränktheit der Neueren, welche einem seitdem berühmt gewordenen Manne auch in seinen Irrthümern blindlings nachtappen, erregt um so grössere Verwunderung.

1344) Alex. Polyhist. bei Diog. Laert. VIII, s. 27: *Τήν τε σελήνην λάμπεσθαι ὑφ' ἡλίου.*

1345) Alex. Polyh. l. l. s. 27: *Ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας εἶναι θεούς.*

1346) Stob. Ecl. phys. I, p. 488: *Τὸ μὲν οἷν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν εἰλικρίνειαν εἶναι τῶν στοιχείων* (die „Urbestandtheile der Welt in ihrer Reinheit und Lauterkeit" erinnern, obgleich Philolaos ein zoroastrischer Pythagoreer ist, noch lebhaft an die 4 göttlichen Urwesen, die vier Urbestandtheile der Tetraktys in dem ächt pythagoreischen Lehrbegriffe), *Ὄλυμπον καλεῖ* (*Φιλόλαος*)· *τὰ δὲ ὑπὸ τὴν τοῦ Ὀλύμπου φοράν, ἐν ᾧ τοὺς πέντε πλανήτας μεθ' ἡλίου καὶ σελήνης τετάχθαι, κόσμον· τὸ δ' ὑπὸ τούτοις ὑποσέληνόν τε καὶ περίγειον μέρος, ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως, οὐρανόν. Καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίγνεσθαι τὴν σοφίαν* (da zeige sich die göttliche Weisheit, wegen der Vollkommenheit des *Κόσμος*), *περὶ δὲ γενόμενα τῆς ἀταξίας τὴν ἀρετὴν* (da zeige sich die menschliche Tugend, durch die Besiegung der irdischen Unvollkommenheit), *τελείαν μὲν ἐκείνην, ἀτελῆ δὲ ταύτην.*

1347) Plutarch. plac. phil. II, 1: *Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον, ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως.*

1348) Alexand. Polyh. bei Diog. Laert. VIII, s. 26: *Ἰσόμοιρά τε εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ φῶς καὶ σκότος, καὶ θερμὸν καὶ ψυχρόν, καὶ ξηρὸν καὶ ὑγρόν· ὧν κατ' ἐπικράτειαν θερμοῦ μὲν θέρος γίνεσθαι, ψυχροῦ δὲ χειμῶνα· ἐὰν δὲ ἰσομοιρῇ τὰ κάλλιστα εἶναι τοῦ ἔτους, οὗ τὸ μὲν θάλλον ἔαρ ὑγιεινὸν, τὸ δὲ φθίνον φθινόπωρον νοσερόν· ἀλλὰ καὶ τῆς ἡμέρας θάλλειν μὲν τὴν ἕω, φθίνειν δὲ τὴν ἑσπέραν, ὅθεν καὶ νοσερωτέραν εἶναι.* s. 27. *καὶ προνοεῖσθαι τὸν θεὸν ἡμῶν, εἱμαρμένην τε τῶν ὅλων εἶναι, καὶ κατὰ μέρος αἰτίαν τῆς διοικήσεως·* s. 33 *καὶ καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα.*

1349) Plutarch. plac. phil. II, 4: *Πυθαγόρας .... γενητὸν ὑπὸ θεοῦ τὸν κόσμον· καὶ φθαρτὸν μὲν ὅσον ἐπὶ τῇ φύσει, αἰσθητὸν γὰρ εἶναι διὰ τὸ σωματικόν· οὐ μὴν φθαρησόμενόν γε, προνοίᾳ καὶ συνοχῇ θεοῦ.*

1350) Plutarch. de facie in orb. lun. c. 28: *Τὸν ἄνθρωπον οἱ πολλοὶ σύνθετον μὲν ὀρθῶς, ἐκ δυοῖν δὲ μόνον* (blos aus Leib und Seele) *σύνθετον οὐκ ὀρθῶς ἡγοῦνται· μόριον γὰρ εἶναί πως ψυχῆς οἴονται τὸν νοῦν, οὐδὲν ἧττον ἐκείνων ἁμαρτάνοντες οἷς ἡ ψυχὴ δοκεῖ μόριον εἶναι τοῦ σώματος·* (diese materialistische Ansicht ist also keine neue Weisheit.) *νοῦς γὰρ ψυχῆς, ὅσῳ ψυχὴ σώματος, ἄμεινόν ἐστι καὶ θειότερον, ... τριῶν τούτων συμπαγέντων..... ὃν δ' ἀποθνήσκομεν θάνατον, ., ... λύει τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος, ... καὶ τὸν νοῦν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ..... πᾶσαν δὲ ψυχὴν* (hier wird nun dies Wort in der gewöhnlichen populären Bedeutung, als Geist und Lebenskraft zugleich in sich fassend gebraucht, denn es ist im unmittelbar Folgenden von vernünftigen und unvernünftigen, d. h. von Thier- und Menschenseelen die Rede) *ἄνουν* (die thierische, der Seelenwanderungslehre gemäss) *τε καὶ σὺν νῷ* (die menschliche mit Vernunft begabte) *σώματος ἐκπεσοῦσαν, εἱμαρμένον ἐστὶ τῷ μεταξὺ γῆς καὶ σελήνης χωρίῳ πλανηθῆναι χρόνον οὐκ ἴσον· ἀλλ' αἱ μὲν ἄδικοι δίκας τῶν ἀδικημάτων τίνουσι, αἱ δ' ἐπιεικεῖς ..... οἷον ἐξ ἀποδημίας ἀνακομιζόμεναι φυγαδικῆς εἰς πατρίδα, γεύονται χαρᾶς ....., ὅτι τῆς ψυχῆς τὸ ἄλογον καὶ τὸ παθητικὸν ἐπιεικῶς τῷ λόγῳ* (Vernunft) *εὐήνιον καὶ κεκοσμημένον ἐν τῷ βίῳ παρέσχοντο.* Das ganze Kapitel, von dem hier ein Auszug gegeben wird, ist bemerkenswerth, da es im Abrisse den ganzen psychologischen Ideenkreis der pythagoreischen Schule enthält, wenn auch Pythagoras nicht ausdrücklich genannt ist. Nach dieser Vorstellungsweise besteht also die mit dem Leibe verbundene und gemeinhin für einfach gehaltene

Seele, im gewöhnlichen Sprachgebrauch *ψυχὴ* genannt, aus zwei Theilen, einem höheren Theile, Geist *νοῦς* genannt, und einem niederen, der eigentlichen Seele. Den nämlichen Unterschied berichtet als pythagoreische Lehre auch Alexander Polyhistor (bei Diog. Laert. VIII, 28) mit Angabe des Grundes: *καὶ ζῆν μὲν πάντα ὅσα μετέχει τοῦ θερμοῦ, διὸ καὶ τὰ φυτὰ ζῶα εἶναι, ψυχὴν μέντοι μὴ ἔχειν πάντα, διαφέρειν τε ψυχὴν ζωῆς· εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος, καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ* [τῷ] *συμμετέχειν* [ψυχροῦ] *αἰθέρος* (offenbar durch die Verbindung mit der ζωὴ; die beiden eckig eingeklammerten Wörter müssen eben so offenbar ausgestossen werden, wenn die Stelle irgend einen Sinn erhalten soll)· *ἀθάνατόν τε εἶναι αὐτὴν* (*τὴν ψυχὴν*), *ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπέσπασται* (*ὁ αἰθὴρ*) *ἀθάνατόν ἐστι·* (s. 30) *τὴν δὲ ψυχὴν διαιρεῖσθαι τριχῇ, εἴς τε φρένας* (die Vernunft), *καὶ νοῦν* (den Verstand), *καὶ θυμόν* (Lebenskraft). *νοῦν* (Verstand) *μὲν εἶναι καὶ θυμὸν* (Lebenskraft) *καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις, φρένας δὲ μόνον ἐν ἀνθρώπῳ· εἶναι δὲ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ καρδίας μέχρι ἐγκεφάλου, καὶ τὸ μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ μέρος αὐτῆς ὑπάρχειν θυμὸν, φρένας δὲ καὶ νοῦν ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ..... καὶ τὸ μὲν φρόνιμον ἀθάνατον, τὰ δὲ λοιπὰ θνητά ...,* τοὺς δὲ *λόγους* (Gedanken) *ψυχῆς ἀνέμους* (Aushauchungen) *εἶναι· ἀόρατόν τε εἶναι αὐτὴν* (*τὴν ψυχὴν*) *καὶ τοὺς λόγους, ἐπεὶ καὶ ὁ αἰθὴρ ἀόρατος .... ἐκριφθεῖσαν δὲ αὐτὴν ἐπὶ γῆς πλάζεσθαι ἐν τῷ ἀέρι, ὁμοίαν τῷ σώματι· .... καὶ ἄγεσθαι μὲν τὰς καθαρὰς ἐπὶ τὸν ὕψιστον (οὐρανὸν), τὰς δὲ ἀκαθάρτους .... δεῖσθαι ἐν ἀῤῥήκτοις δεσμοῖς ὑπὸ Ἐρινύων* (die Strafen der Unterwelt und der Seelenwanderung andeutend). Also auch hier ganz derselbe Ideenkreis wie in der vorhergehenden Stelle; dieselbe Dreitheilung des Menschen in Leib, Seele und Geist, und nur die Namen sind verschieden: die Seele heisst hier Lebenskraft ζωή, der Geist Seele (ψυχὴ); diese Seele kommt hier dem Menschen gerade so ausschliesslich zu, wie in der vorhergehenden Stelle der Geist (*νοῦς*), und eben so ausschliesslich kommt der Seele hier wie oben die Vernunft zu, nur dass diese hier nicht *νοῦς*, sondern *φρένες* heisst, während *νοῦς* als Verstand mit *θυμός* der Lebenskraft auch den Thieren zukommen, und also dem *ἄλογον μέρος* der vorhergehenden Stelle entsprechen. Die *φρένες* entsprechen dann dem oben so genannten *λογικὸν μέρος* der Seele, das aber hier *φρόνιμον* heisst; dies *φρόνιμον μέρος* ist daher eben so ausschliesslich

unsterblich, wie im Vorhergehenden das *λογικὸν*, während das Uebrige (*τὰ λοιπὰ*), d. h. Leib und Lebenskraft (*ζωὴ* mit *νοῦς* und *θυμός*) oder der niedere Theil der Seele gerade so sterblich genannt werden, wie im Vorhergehenden das *ἄλογον μέρος*, der vernunftlose Theil der Seele. Man sieht, dass trotz der verschiedenen Bezeichnungsweise, die psychologischen Vorstellungen ganz die nämlichen sind; eben so die Vorstellungen von der Fortdauer nach dem Tode.

1351) Stob. Ecl. phys. p. 790, 7: *Πυθαγόρας θύραθεν* (von aussen her, d. h. aus der uns umgebenden Luft durch den ersten Athemzug des Neugeborenen) *εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν;* eine Meinung, welche auch Aristoteles theilt (de gener. animal. II, c. 3: *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον*) und welche ihr Auffallendes verliert, wenn man sich die orphische Vorstellung vom Niedersteigen der Seele aus dem Himmel und ihrer Verbindung mit dem Körper beim ersten Athemzuge des Neugeborenen in Erinnerung ruft (s. die in Note 1098 angeführte Stelle des Aristoteles.)

1352) Plutarch. plac. IV, 4: *Πυθαγόρας, Πλάτων, κατὰ μὲν τὸν ἀνωτάτω λόγον διμερῆ τὴν ψυχήν· τὸ μὲν γὰρ ἔχει λογικὸν, τὸ δ' ἄλογον· κατὰ δὲ τὸ προσεχὲς καὶ ἀκριβὲς τριμερῆ· τὸ γὰρ ἄλογον διαιροῦσιν εἴς τε τὸ θυμικὸν καὶ τὸ ἐπιθυμητικόν.* Cic. Tuscul. disputt. IV, c. 5, s. 10: Veterem illam equidem Pythagorae primum, deinde Platonis descriptionem sequar, qui animum in duas partes dividunt; alteram rationis participem faciunt, alteram expertem. In participe rationis ponunt tranquillitatem, id est, placidam quietamque constantiam: in illa altera motus turbidos tum irae tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi. Dieser Unterschied ist so wesentlich, dass nur der mit Vernunft begabte Theil der Seele unsterblich ist. Alex. Polyh. bei Diog. Laert. VIII, s. 30: *Καὶ τὸ μὲν φρόνιμον* (*τῆς ψυχῆς μόριον*) *ἀθάνατον, τὰ δὲ λοιπὰ θνητά;* vgl. Note 1350. Plutarch. plac. IV, 7: *Πυθαγόρας, Πλάτων, ἄφθαρτον εἶναι τὴν ψυχὴν, ἐξιοῦσαν γὰρ* (*ἐκ τοῦ σώματος*) *εἰς τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν* (den Aether, den Urgeist) *ἀναχωρεῖν πρὸς τὸ ὁμογενές;* und in fin.: *Πυθαγόρας, Πλάτων τὸ μὲν λογικὸν ἄφθαρτον, τὸ δ' ἄλογον φθαρτόν.*

1353) Alex. Polyh. l. l. s. 28: *φρένας μὲν μόνον ἐν ἀνθρώπῳ* (also *τὸ λογικόν*) *νοῦν δὲ καὶ θυμόν* (was die Anderen *τὸ ἄλογον* nennen) *καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζωοῖς.*

1354) Idem l. l. s. 27: *Καὶ ἀνθρώπων εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν, κατὰ τὸ μετέχειν ἄνθρωπον αἰθέρος* (statt *θερμοῦ*, vgl. s. 30 in fine: *ἐπεὶ καὶ ὁ αἰθὴρ ἀόρατος*) *διὸ καὶ προνοεῖσθαι τὸν θεὸν ἡμῶν.*

1355) Wie Plutarch in der angeführten Stelle de facie in orbe lunae, c. 28.

1356) Wie Alexander Polyhistor bei Diog. Laert. VIII, 28.

1357) Plutarch in der angeführten Stelle plac. IV, 4; Diog. Laert. VIII, 30, und Cicero in den Tuscul. Disputt.

1358) Wie Plutarch de fac. in orb. lun. c. 28.

1359) Wie Alex. Polyhist. bei Diog. L. VIII, s. 30.

1360) Plutarch. plac. IV, 5 in fin.: *Πυθαγόρας τὸ μὲν ζωτικὸν περὶ τὺν καρδίαν, τὸ δὲ λογικὸν καὶ νοερὸν περὶ τὴν κεφαλήν.* Alex. Polyhist. bei Diog. L. VIII, s. 30: *Εἶναι δὲ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ καρδίας μέχρι ἐγκεφάλου· καὶ τὸ μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ μέρος αὐτῆς ὑπάρχειν θυμόν, φρένας δὲ καὶ νοῦν τὰ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ.*

1361) Alexand. Polyhist. bei Diog. Laert. VIII, s. 30 in fin.: *Τοὺς δὲ λόγους ψυχῆς ἀνέμους εἶναι· ἀόρατόν τε εἶναι αὐτὴν καὶ τοὺς λόγους, ἐπεὶ καὶ ὁ αἰθὴρ ἀόρατος.*

1362) Idem l. l. s. 29: *Τήν τε αἴσθησιν κοινῶς, καὶ κατ' εἶδος τὴν ὅρασιν ἀτμόν τινα εἶναι ἄγαν θερμόν, καὶ διὰ τοῦτο λέγεται δι' ἀέρος ὁρᾶν καὶ δι' ὕδατος· ἀντερείδεσθαι γὰρ τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ, ἐπεί τοι εἰ ψυχρὸς ἦν ὁ ἐν τοῖς ὄμμασιν ἀτμὸς διεστηκει ἂν πρὸς τὸν ὅμοιον ἀέρα.*

1363) Stob. Ecl. phys. I, p. 1104: *Πυθαγόρας καὶ Πλάτων καθόλου* (statt des sinnlosen *καθαρὸν*) *ἕκαστον εἶναι τῶν αἰσθητῶν ἐξ ἑκάστου στοιχείου προσερχόμενον· πρὸς μὲν οὖν τὴν ὅρασιν τὸ πυρῶδες* (statt *αἰθερῶδες* cf. Platon. Tim. p. 45, B. sqq.) *πεφυκέναι, πρὸς δὲ τὴν ἀκοὴν τὸ αἰθερῶδες* (statt *πνευματικὸν*), *πρὸς δὲ τὴν ὄσφρησιν τὸ πνευματικὸν* (statt des ganz unsinnigen *πυρῶδες*), *πρὸς δὲ τὴν γεῦσιν τὸ ὑγρόν, πρὸς δὲ τὴν ἁφὴν τὸ γεῶδες.* Dass das Excerpt in Unordnung ist und einer Berichtigung bedarf, leidet wohl keinen Zweifel.

1364) Alexand. Polyh. bei Diog. Laert. VIII, s. 31: *Δεσμά τε εἶναι τῆς ψυχῆς τὰς φλέβας καὶ τὰς ἀρτηρίας καὶ τὰ νεῦρα ὅταν δὲ ἰσχύῃ καὶ καθ' αὑτὴν γενομένη ἠρεμῇ, δέσμα γίνεσθαι αὐτῆς τοὺς λόγους καὶ τὰ ἔργα.*

1365) Idem l. l. s. 28: *Τὰ δὲ ζῶα γεννᾶσθαι ἐξ ἀλλήλων ἀπὸ σπερμάτων· τὴν δὲ ἐκ γῆς γένεσιν ἀδύνατον ὑφίστασθαι.*

1366) Idem l. l. s. 28: *Τὸ δὲ σπέρμα εἶναι σταγόνα ἐγκεφάλου, περιέχουσαν ἐν ἑαυτῇ θερμὸν ἀτμόν· ταύτην δὲ προσφερομένην τῇ μήτρᾳ ἀπὸ μὲν τοῦ ἐγκεφάλου ἰχῶρα καὶ ὑγρὸν καὶ αἷμα προίεσθαι, ἐξ ὧν σάρκας τε καὶ νεῦρα καὶ ὀστᾶ καὶ τρίχας καὶ τὸ ὅλον συνίστασθαι σῶμα· ἀπὸ δὲ τοῦ ἀτμοῦ (θερμοῦ) ψυχὴν καὶ αἴσθησιν.*

1367) Idem l. l. s. 29: *Μορφοῦσθαι δὲ τὸ μὲν πρῶτον παγὲν ἐν ἡμέραις τεσσαράκοντα· κατὰ δὲ τοὺς τῆς ἁρμονίας λόγους ἐν ἑπτὰ ἢ ἐννέα ἢ δέκα τὸ πλεῖστον μησὶ τελεωθὲν ἀποκυίσκεσθαι τὸ βρέφος· ἔχειν δὲ ἐν αὑτῷ πάντας τοὺς λόγους τῆς ζωῆς, καὶ συνέχεσθαι κατὰ τοὺς τῆς ἁρμονίας λόγους, ἑκάστων ἐν τεταγμένοις καιροῖς ἐπιγινομένων.*

1368) Idem l. l. s. 31: *Ἐκριφθεῖσαν δὲ αὐτὴν (τὴν ψυχὴν) ἐπὶ γῆς, πλάζεσθαι ἐν τῷ ἀέρι ὁμοίαν τῷ σώματι· τὸν δὲ Ἑρμῆν ταμίαν εἶναι τῶν ψυχῶν .... εἰςπέμπειν ἀπὸ τῶν σωμάτων τὰς ψυχὰς (εἰς ᾅδου)· καὶ ἄγεσθαι μὲν τὰς καθαρὰς ἐπὶ τὸν ὕψιστον, τὰς δὲ ἀκαθάρτους δεῖσθαι ἐν ἀῤῥήκτοις δεσμοῖς ὑπὸ Ἐριννύων· εἶναι δὲ πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων, καὶ τούτους δαίμονάς τε καὶ ἥρωας νομίζεσθαι· καὶ ὑπὸ τούτων πέμπεσθαι ἀνθρώποις τούς τε ὀνείρους καὶ τὰ σημεῖα· εἶς τε τούτους γίνεσθαι τούς τε καθαρμοὺς καὶ ἀποτροπιασμοὺς μαντικήν τε πᾶσαν καὶ κληδόνας καὶ τὰ ὅμοια.*

1369) Sext. Emp. adv. mathem. X, p. 261: *Ὅθεν φασὶν (οἱ Πυθαγόρειοι) τὸν μὲν τοῦ δρῶντος αἰτίου λόγον ἐπέχειν τὴν μονάδα, τὸν δὲ τῆς πασχούσης ὕλης τὴν δυάδα.*

1370) Theologum. arithm. p. 23, med.: *Καλεῖται δὲ αὐτὴ (ἡ τετρὰς) Δικαιοσύνη* (eben so selbstverständlich ist nun auch der Grund): *ἐπεὶ τὸ τετράγωνον τὸ ἀπ' αὐτῆς (τῆς τετράδος), τουτέστι τὸ ἐμβαδὸν* (area), *τῇ περιμέτρῳ ἴσον.*

1371) Theologum. arithm. p. 55 med.: *Φιλόλαος δὲ μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῇ διαστὰν ἐν τετράδι, ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι, ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι, νοῦν δὲ καὶ ὑγείαν καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι, μετὰ ταῦτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐν ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς οὖσιν.*

1372) Aristot. metaph. I, 5, 8: *Φαίνονται δὴ οὗτοι (οἱ Πυθαγόρειοι) τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι, καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις.* Ibidem, s. 28: *Οἱ δὲ Πυθαγόρειοι .... προσεπέθεσαν, ὃ καὶ ἴδιόν ἐστιν αὐτῶν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς φήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται, διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων.*

1373) Arist. metaph. XIV, c. 3, s. 4. *Οἱ δὲ Πυθαγόρειοι διὰ τὸ ὁρᾶν πολλὰ τῶν ἀριθμῶν πάθη ὑπάρχοντα τοῖς αἰσθητοῖς σώμασιν, εἶναι μὲν ἀριθμοὺς ἐποίησαν τὰ ὄντα ..... s. 5. κατὰ μέντοι τὸ ποιεῖν ἐξ ἀριθμῶν τὰ φυσικὰ σώματα, ἐκ μὴ ἐχόντων βάρος μηδὲ κουφότητα, ἔχοντα κουφότητα καὶ βάρος, ἐοίκασι περὶ ἄλλου οὐρανοῦ λέγειν καὶ σωμάτων, ἀλλ' οὐ τῶν αἰσθητῶν.*

1374) Anonym. de Vit. Pyth. ap. Photium, cod. 259, p. 104, s. 4, ed. Kiessl.: *Καὶ ἐπειδὴ πάντα εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆγον .... τὰ ὄντα πάντα ἀριθμοὺς προσηγόρευον.* Dies stimmt vollkommen mit der Angabe des Aristoteles (metaphys. I, c. 6, s. 11): *οἱ δὲ (Πυθαγόρειοι) ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα.*

1375) Arist. metaph. I, 5, init.: *Ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν (οἱ Πυθαγόρειοι) θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος Δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς, ἕτερον δὲ καιρὸς, καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως.*

1376) Aristot. l. l. s. 6: *Ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναί φασιν, ὄντων δὲ ἐννέα μόνον τῶν φαινερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν.* Die Göttlichkeit von Sonne, Mond und Erde ist bekannt; die Göttlichkeit der 8 Firmamente wird aber noch als Lehre eines späteren Pythagoreers, des Xenokrates, ausdrücklich berichtet: Clem. Alex. protrept. p. 44, a. *Ξενοκράτης ἑπτὰ μὲν θεοὺς τοὺς πλανήτας, ὄγδοον δὲ τὸν τῶν ἀπλανῶν συνεστῶτα κόσμον αἰνίττεται.* Cic. de nat. Deor. I, 13.

1377) Alex. Polyh. bei Diog. Laert. VIII, s. 33: *Τὴν δὲ ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι, καὶ τὴν ὑγίειαν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἅπαν, καὶ τὸν θεόν· διὸ καὶ καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα.*

1378) Syrian. in Arist. metaph. XII, p. 71 der lat. Uebersetzung: Pythagoras ipse in Sacro sermone formarum et idearum dominum esse numerum ipsum dixit.

1379) Fragm. Philol. in Stob. Ecl. phys. I, 8: *νομικὰ γὰρ ἁ φύσις τῶ ἀριθμῶ καὶ ἁγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντός· οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐθενὶ οὐθέν, ... εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω ἐσσία· νῦν δὲ οὗτος καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει*

πόντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνωμονος (Richtmaasses) *φύσιν ἀπεργάζεται.*

1380) Syrian. in Arist. metaph. XII, p. 83, b.: Si quis Sacrum ipsum Pythagorae (Telaugis) sermonem consequi possit, omnes ibi inveniet ordines et unitatum et numerorum ad unguem laudatos.

1381) Proclus in Eucl. Elem. p. 7: *πολλὰ καὶ θαυμαστὰ δόγματα περὶ τῶν θεῶν διὰ τῶν μαθηματικῶν εἰδῶν ἡμᾶς ἀναδιδάσκει ἡ τῶν Πυθαγορείων φιλοσοφία· τοιοῦτος γὰρ ὁ ἱερὸς σύμπας λόγος.*

1382) Syrian. in Arist. metaph. XIII, p. 121, a.: Pythagoras multa divina de septenario dicens ostendit, quo pacto natura per septem annos aut menses aut dies plurimas hujusmodi rerum (physicarum) perficit, ... de omnibus numeris qui sunt ab unitate usque ad denarium docens theologice simul et naturaliter versatur.

1383) Alexand. Aphrod. in Arist. metaph. I, 5; p. 985, b, 26: *καιρὸν δὲ πάλιν ἔλεγον (οἱ Πυθαγόρειοι) τὸν ἑπτά· δοκεῖ γὰρ τὰ φυσικὰ τοὺς τελείους καιροὺς ἴσχειν καὶ γενέσεως καὶ τελειώσεως κατὰ ἑβδομάδας, ὡς ἐπ' ἀνθρώπου· καὶ γὰρ τίκτεται ἑπταμηνιαῖα, καὶ ὀδοντοφυεῖ τοσούτων ἐτῶν, καὶ ἡβάσκει περὶ τὴν δευτέραν ἑβδομάδα, καὶ γενειᾷ περὶ τὴν τρίτην. Καὶ τὸν ἥλιον δὲ, ἐπεὶ αὐτὸς αἴτιος εἶναι τῶν καρπῶν, ἐνταῦθά φασιν ἱδρῦσθαι καθ' ὃ ὁ ἕβδομος ἀριθμός ἐστιν* (an der 7. Stelle von der Fixsternsphäre an gerechnet), *ὃ καιρὸν λέγουσιν* (*ὃ* statt *ὅν*, denn es muss sich auf *καθ ὃ* zurückbeziehen; *ὅν* auf *ἀριθμός* sich beziehend, wäre eine leere Tautologie; die Pythagoreer legten nämlich wirklich den verschiedenen Stelten des Himmels verschiedene Zahlen bei: Arist. metaph. I, 8, s. 29: *Ἔτι δὲ πῶς δεῖ λαβεῖν, αἴτια εἶναι τὰ τοῦ ἀριθμοῦ πάθη καὶ τὸν ἀριθμὸν, τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν ὄντων καὶ γιγνομένων..... ἐν τῳδὶ γὰρ τῷ μέρει δόξα καὶ καιρὸς αὐτοῖς ἐστὶ, μικρὸν δὲ ἄνωθεν καὶ κάτωθεν ἀδικία καὶ κρίσις ἢ μῖξις*).

1384) Idem l. l.: *Ἐπεὶ δὲ οὔτε γεννᾷ τινὰ τῶν ἐν τῇ δεκάδι ἀριθμῶν ὁ ἑπτὰ οὔτε γεννᾶται ὑπό τινος αὐτῶν, διὰ τοῦτο καὶ Ἀθηνᾶν ἔλεγον αὐτόν.* Theologum. arithm. p. 53, med.: *Ἀθηνᾶν μὲν τὴν ἑπτάδα ἐπωνόμαζον, ὅτι παραπλησίως τῇ μυθευομένῃ παρθένος τις καὶ ἄζυξ ὑπάρχει, οὔτε ἐκ μητρὸς γεννηθεῖσα, ὅ ἐστιν ἀρτίου ἀριθμοῦ, οὔτε ἐκ πατρὸς, ὅ ἐστι περισσοῦ, πλὴν ἀπὸ κορυφῆς τοῦ πάντων πατρός, ὅπερ ἂν εἴη ἀπὸ τῆς τοῦ ἀριθμοῦ κεφαλῆς, μονάδος.*

1385) Idem ibid.: *Τῆς μὲν γαρ δικαιοσύνης ἴδιον ὑπολαμβανοντες εἶναί τὸ ἀντιπεπονθός τε καὶ ἴσον, ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τοῦτο εὑρίσκοντες ὄν, διὰ τοῦτο καὶ τὸν ἰσάκις ἴσον ἀριθμὸν πρῶτον* (i. e. 2 × 2) *ἔλεγον εἶναι δικαιοσύνην ..... τοῦτον δὲ οἱ μὲν τὸν τέσσαρα ἔλεγον* (die Tetras in den göttlichen Urwesen) .... *οἱ δὲ τὸν ἐννέα, ὅς ἐστι πρῶτος τετράγωνος ἀπὸ περιττοῦ τοῦ τρία ἐφ' αὑτὸν γενομένου.*

1386) Moderatus bei Stobaeus (Ecl. phys. I, p. 20): *Πυθαγόρας* (Telauges) *τοῖς θεοῖς ἀπεικάζων ἐπωνόμαζεν (τοὺς ἀριθμοὺς), ὡς Ἀπόλλωνα* (s. Macrob. Saturn. I, 17) *μὲν τὴν μοναδα οὖσαν, Ἄρτεμιν δὲ τὴν δυάδα, τὴν δὲ πεντάδα* (statt des unrichtigen *ἑξάδα;* s. Theologum. arithm. p. 28, 30, 33) *γάμον καὶ Ἀφροδίτην, τὴν δὲ ἑβδομάδα καιρὸν καὶ Ἀθηνᾶν, ἀσφάλειαν δὲ καὶ Ποσειδῶνα τὴν ὀγδοάδα, Κουρήτιδα δὲ τὴν ἐννεάδα* (cf. Theol. arithm. p. 58, med.), *καὶ τὴν δεκάδα Παντέλειαν.*

1387) Arist. metaph. XIII, 4, s. 6: *Οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περί τινων ὀλίγων (ἐζήτουν καθόλου ὁρίζεσθαι), ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος.*

1388) Diog. Laert. VIII, s. 84; Jambl. de V. P. p. 174, s. 81 in fin.

1389) Jambl. V. P. p. 520, s. 266; Plutarch. gen. Socr. s. 13.

1390) Jambl. de V. P. p. 174, s. 81 in fin.

1391) Hippasus heisst bei Diog. Laert. VIII, s. 84 ausdrücklich *Πυθαγορικός*; er war also Mitglied der eigentlichen pythagorischen Schule, und wird demgemäss unter den unmittelbaren Schülern des Pythagoras aufgezählt: Jamblich. de V. P. s. 104, p. 224. Nichts desto weniger erscheint er bei der Vertreibung der Pythagoreer unter der Zahl ihrer Gegner, neben einem Kylon und Ninon (Jambl. s. 257, p. 504), und der von diesen zur Anklage gegen Pythagoras gebrauchte, untergeschobene *ἱερὸς λόγος* (Jambl. s. 259, p. 506) wird ausdrücklich als von ihm verfasst angegeben (Diog. Laert. VIII, s. 7: *Τὸν δὲ „μυστικὸν λόγον“ Ἵππάσου φασὶν εἶναι, γεγραμμένον ἐπὶ διαβολῇ Πυθαγόρου.*) Hierauf erscheint er als Gründer einer Akusmatiker-Schule (Jambl. de V P. p. 174, s. 81 in fin.), welche von den Mathematikern, den Gliedern der eigentlichen pythagorischen Schule nicht anerkannt wurde, weil sie ihren Ursprung nicht von Pythagoras, sondern von Hippasos habe (Jamblich in der eben citirten Stelle), und die zwischen beiden

Schulen fortdauernde Gehässigkeit zeigt sich auch darin, dass die Pythagoriker den Tod des Hippasos im Meere als eine Strafe seiner Ruchlosigkeit gegen Pythagoras betrachteten (Jambl. de V. P. s. 88, p. 192), entweder weil er nach den Einen durch seine Schrift über das in der Kugel beschriebene Dodekaëder eine Lehre der Schule zum Gemeingute gemacht, und sich so das Eigenthum des Pythagoras und die demselben gebührende Ehre unrechtmässiger Weise angemasst (Jambl. l. l. p. 192 und p. 482, s. 247), oder weil er nach Anderen die Lehre von den Inkommensurabelen veröffentlicht habe (Jambl. l. l. p. 482, infr.), welche ebenfalls neben der Lehre von den 5 regelmässigen Körpern auf den Pythagoras als ihren Urheber zurückgeführt wird (Procl. comment. ad Euclid. II, p. 19). Von diesem Veröffentlicher der Lehre von den Inkommensurabelen, also dem eben Angeführten zufolge von Hippasos, wird aber weiter berichtet, er sey aus der pythagorischen Schule, unter Errichtung eines Kenotaphions wie für einen Verstorbenen, also in aller Form, ausgestossen worden (Jambl. l. l. p. 482, s. 246). Diese Nachricht, bisher ganz übersehen, erklärt nun allein, wie Hippasos aus einem Anhänger der pythagorischen Schule ihr Gegner werden, und mit Kylon, einem bekanntlich ebenfalls aus der Schule Ausgestossenen, gemeinsame Sache machen konnte, um die Schule sammt der ganzen zu ihr haltenden aristokratischen Parthei zu stürzen. Die bei Clem. Alex. Strom. V, p. 575 von Hipparchos gemeldete Ausweisung aus der Schule wird daher wohl auch auf den Hippasos zu beziehen seyn, da beide Namen, wie man sieht, leicht mit einander zu verwechseln sind: *φασὶ γοῦν Ἵππαρχον τὸν Πυθαγόρειον, αἰτίαν ἔχοντα γράψασθαι τὰ τοῦ Πυθαγόρου σαφῶς* (von Hipparchos ist keine solche Schrift bekannt, wohl aber von Hippasos), *ἐξελαθῆναι τῆς διατριβῆς, καὶ στήλην ἐπ' αὐτῷ γενέσθαι οἷα νεκρῷ.*

1392) Jambl. de V. P. p. 482, s. 246 u. 247 vgl. mit p. 102, s. 88; s. die vorhergehende Note.

1393) Dies muss wohl aus dem Inhalte seines eigenen *μυστικὸς λόγος* (Jambl. de V. P. s. 259, p. 506) geschlossen werden, der offenbar den pythagorischen *ἱερὸς λόγος* nachäffen sollte, und dessen Fiktion doch wohl nur bei rachsüchtiger Unkunde möglich war.

1394) Clem. Alex. protrept. p. 42, c.: *Τὸ πῦρ θεὸν ὑπειλήφατον Ἵππασος τε ὁ Μεταποντῖνος καὶ ὁ Ἐφέσιος Ἡράκλειτος.*

1395) Plutarch. plac. I, c. 3, med.: *Ἡρακλειτος καὶ Ἵππασος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ πῦρ.* Ebenso Stob. Ecl. phys. I, p. 304 und Aristot. Metaph. I, c. 3, s. 12; Sext. Emp. adv. math. X, s. 313, p. 684.

1396) Tertull. de anim. c. 5.

1397) Jamblich. in Nicom. arithm. p. 11: *Οἱ δὲ περὶ Ἵππασον ἀκουσματικοὶ ἀριθμὸν εἶπον παράδειγμα πρῶτον κοσμοποιίας, καὶ πάλιν κριτικὸν κοσμουργοῦ θεοῦ ὄργανον.* Ebenso Stob. Ecl. phys. I, p. 862; cf. Syrian. in Arist. Metaph. l. XIII, f. 71, b.

1398) Jambl. de V. P. p. 318, s. 152: *Ἐν δὲ τοῖς Λευκάνοις* (statt des ganz sinnlosen *Λατίνοις*, die mit griechischer Literatur und pythagoreischer Philosophie Nichts zu schaffen hatten) *ἀναγινώσκεσθαι τοῦ Πυθαγόρου τὸν Ἱερὸν λόγον, οὐκ εἰς πάντας οὐδ' ὑπὸ πάντων, ἀλλ' ὑπὸ τῶν μὲν ἐχόντων ἑτοίμως πρὸς τὴν τῶν ἀγαθῶν διδασκαλίαν;* also nur in den engeren Kreisen der Pythagoreer. Es ist aber bekannt, dass der gewöhnlich dem Pythagoras beigelegte *Ἱερὸς λόγος* von Telauges herrührt (s. oben Note 955); während der wirklich von Pythagoras herrührende dem Orpheus beigelegt wird.

1399) Plat. Phaed. p. 61, D.

1400) Diog. Laert. VIII, s. 84; III, 9.

1401) Theologum. arithm. p. 61.

1402) Plutarch. Dio. c. 17, 22.

1403) Aristot. metaphys. I, c. 6, init.

1404) Plat. Alcibiad. I^{a}, p. 122.

1405) Plat. de Republ. X, p. 614; cf. Clem. Alex. Stromat. V, p. 710, der den Er mit Zoroaster selbst identificirt.

1406) Plat. Politic. p. 269 sq.

1407) Philon. de mund. opific. 33, p. 24: *Μαρτυρεῖ δέ μου τῷ λόγῳ καὶ Φιλόλαος ἐν τούτοις· Ἐντὶ γὰρ, φησὶν, ὁ ἀγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς εἷς, ἀεὶ ἐὼν, μόνιμος, ἀκίνατος, αὐτὸς αὐτῷ ὁμοῖος, ἄτερος τῶν ἄλλων.* Ebenso Jambl. in Nicom. arithm. p. 109: *Ἡ μὲν μονὰς ὡς ἂν ἀρχὴ οὖσα πάντων κατὰ τὸν Φιλόλαον· οὐ γὰρ Ἕν, φησὶν, ἀρχὰ πάντων;* die Verwechslung der Monas mit dem ἓν rührt, wie man sieht, nur von Jamblich und nicht von Philolaos her. Syrian. ad Metaph. XIV, 1, p. 325: *Ὅλως δὲ οὐδὲ ἀπὸ τῶν ὡσανεὶ ἀντικειμένων οἱ ἄνδρες ἤρχοντο, ἀλλὰ καὶ τῶν δύο συστοιχιῶν τὸ ἐπέκεινα ἤδεσαι, ὡς μαρτυρεῖ Φιλόλαος, τὸν θεὸν λέγων πέρας καὶ ἀπειρίαν ὑποστῆσαι ..... καὶ ὅτι πρὸ τῶν δύο ἀρχῶν τὴν ἑνιαίαν αἰτίαν καὶ πάντων ἐξῃρημένην προέταττον, ἣν*

ἀρχαίναον (statt des sinnlosen ἀρχαίνετος oder Archenenis der lateinischen Uebersetzung) μὲν αἰτίαν πρὸ αἰτίας εἶναί φησι Φιλόλαος, (so ist zu interpungiren), τῶν δὲ (statt δὲ τῶν) πάντων ἀρχὰν εἶναι διωχυρίζεται.

1408) Procl. in Tim. I, p. 54: Κρατεῖται δὲ ὑπὸ τῶν θειοτέρων τὰ καταδεέστερα, καὶ εἰς ἀποτελεῖται κόσμος ἐξ ἐναντίων ἡρμοσμένος, ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὑφεστηκὼς κατὰ τὸν Φιλόλαον· καὶ κατὰ μὲν τὰ ἐν αὐτῷ ἄπειρα τὰ ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος ἡ τῆς ἀπειρίας φύσις, κατὰ δὲ τὰ περαίνοντα ἐκ τῆς νοητῆς μονάδος ἡ τοῦ πέρατος, κατὰ δὲ τὸ ἐκ πάντων τούτων ἓν καὶ ὅλον καὶ παντελὲς εἶδος, ἐκ τοῦ ἑνὸς ὄν [ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις κρατεῖ, denn diese letzten Worte sind zur Herstellung des Sinnes nothwendig zu ergänzen]· ὁ γὰρ θεός ἐστιν ὁ τὸ μικτὸν ὑφιστάς, ὥς φησιν ὁ ἐν Φιλήβῳ Σωκράτης. Simplicius (in Arist. phys. III, p. 104) erklärt diese Ausdrücke näher dahin: das περαῖνον, das Begränzende, sey das εἰδοποιοῦν, das Gestaltende, Form gebende; die ἀόριστος δυὰς dagegen sey sowohl das ἐν ὑπεροχῇ, der Zunahme, der unendlichen Ausdehnung nach als auch ἐν ἐλλείψει, der Abnahme, der unendlichen Theilbarkeit nach Unbegränzte, d. h. der unendliche Raum sammt der unendlichen Materie. Nach Diog. Laert. VIII, s. 85 begann Philolaos seine Schrift mit der Aufstellung dieser beiden einander entgegengesetzten Principien: Τοῦτόν φησι Δημήτριος ἐν Ὁμωνύμοις πρῶτον ἐκδοῦναι τῶν Πυθαγορικῶν περὶ φύσεως, ὧν ἡ ἀρχὴ ἥδε· φύσις δὲ ἐν τῷ κόσμῳ ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων, καὶ ὅλος κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα.

1409) Dieser wichtige Begriff des νοῦς findet sich in einem grösseren Fragmente, worin Philolaos die Ewigkeit der Weltkugel gerade aus ihrer Begeistung und Beseelung zu beweisen sucht. Da sich die Argumentation nicht zerstücken lässt, so folgt hier die ganze Stelle nach Stob. Ecl. phys. I, p. 420 (Böckh's Philolaos p. 167): Ἦν ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος, καὶ εἰς αἰῶνα διαμένει, εἰς ὑπὸ ἑνὸς τῶ συγγενέω καὶ κρατίστω καὶ ἀνυπερθάτω κυβερνώμενος (also von der Urgottheit)· ἔχει δὲ καὶ τὰν ἀρχὰν τᾶς κινάσιός τε καὶ μεταβολᾶς ὁ κόσμος εἰς ἐὼν καὶ φύσι διαπνεόμενος καὶ περιαγεόμενος ἐξ ἀρχαΐδιο (von Ur-Ewigkeit her, statt des sinnlosen ἀρχιδίω, welches Böckh unemendirt lässt). καὶ τὸ μὲν ἀμετάβλαστον αὐτοῦ (τοῦ κόσμου) τὸ δὲ μεταβάλλον ἐστί. καὶ τὸ μὲν ἀμετάβολον ἀπὸ τὰς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς μέχρι

σελάνας περαιοῦται, τὸ δὲ μεταβάλλον ἀπὸ τᾶς σελάνας μέχρι τᾶς γᾶς· ἐπεὶ δέ γε καὶ τὸ κινέον (ἡ ψυχὴ) ἐξ αἰῶνος ἐς αἰῶνα περιπολεῖ, τὸ δὲ κινεόμενον (ὁ κόσμος), ὡς τὸ κινέον ἄγει, οὕτω διατίθεται, ἀνάγκα τὸ μὲν (der eine äussere höhere Theil der Welt) ἀεικίνατον, τὸ δὲ (der andere mittlere, niedere) ἀειπαθὲς εἶμεν, καὶ τὸ μὲν (der eine, der höhere Theil) νόω καὶ ψυχᾶς ἀνάκωμα (Herrschergebiet) πᾶν, τὸ δὲ (der niedere, mittlere Theil der Welt) γενέσιος καὶ μεταβολᾶς· καὶ τὸ μὲν πρᾶτον τᾷ δυνάμει καὶ ὑπερέχον, τὸ δ' ὕστερον καὶ καθυπερεχόμενον· τὸ δ' ἐξ ἀμφοτέρων τούτων, τῶ μὲν ἀεὶ θέοντος θείω, τῶ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γεννατῶ, κόσμος. διὸ καὶ καλῶς ἔχειν ἔλεγε κόσμον εἶμεν ἐνέργειαν ἀΐδιον θεῶ τε καὶ γενέσιος κατὰ συνακολουθίαν τᾶς μεταβλαστικᾶς φύσιος. καὶ ὁ μὲν (der äussere höhere Theil der Weltkugel, der κόσμος im engeren pythagoreischen Sinn) ἐς ἀεὶ διαμένει κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχων, τὰ δὲ καὶ γινόμενα καὶ φθειρόμενα πολλά· καὶ τὰ μὲν φθαρέντα κατὰ φύσεις καὶ μορφὰς σώζεται, γονῇ πάλιν τὰν αὐτὰν μορφὰν ἀποκαθιστάντος τῶ γεννήσαντος πατέρος καὶ δημιουργῶ (des νοῦς nämlich; die letzte Zeile ist emendirt statt ἀποκαθιστάντα τῷ γεννήσαντι πατέρι καὶ δημιουργῷ, was weder einen richtigen Sinn noch eine richtige Konstruktion gibt.) Die unterstrichenen Stellen enthalten die Lehre vom νοῦς, wie sie der Text gibt. Die mit dem νοῦς verbundene ψυχή könnte als blosses Synonym gelten, bezeichnet aber in der That das Dritte zwischen den beiden entgegengesetzten Principien die Harmonie herstellende, die Weltseele, das die Welt durchdringende und beseelende Feuer, das ja auch als πῦρ περιέχον die Weltkugel rings umschliesst, so dass auch bei Philolaos die Dreitheilung der Welt in Weltgeist (νοῦς), Weltseele (ψυχή) und Welt-Leib, die Weltkugel, sich vorfindet. Dieser wichtige Begriff der ψυχή wird sich aus dem Zusammenhange der übrigen erhaltenen Nachrichten bald herausstellen (Note 1413). Zugleich erhellt aber auch, dass die in einer philolaischen Ueberlieferung (Theolog. arithm. p. 55, siehe Note 1371) erwähnte Liebe und Einsicht, welche sich in der Achtzahl zeigen soll: μετὰ ταῦτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν, καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐν ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς οὖσι, ebenfalls nur eine Bezeichnung des guten Principes, des Weltgeistes ist, welcher sich vorzugsweise in der höheren ätherischen Himmelsregion, dem Weltraume der 8 Himmelsfirmamente, im Kosmos wirksam erzeigt. Die Parallele ist von selbst klar, da das

gute Princip bei Empedokles ja vorzugsweise die Liebe (φιλία, φιλότης etc.) heisst.

1410) In einem philolaischen Fragmente (bei Stob. Eclog. phys. I, 10) wird das „die Sphäre in Umschwung Setzende" also nach der vorhergehenden Note der Geist, ausdrücklich als das 5. Element, d. h. als der Aether bezeichnet: (καὶ) *τὰ ἐν τῇ σφαίρᾳ σώματα* (die in der Kugel darstellbaren regelmässigen Körper) *πέντε ἐντὶ, καὶ τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ* (in der Weltkugel) *στοιχεῖα* (denn so muss offenbar ergänzt werden), *πῦρ, ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀὴρ καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὅλκος* (statt der gewöhnlichen Lesart *ὁλκάς*). Die Identität von Geist und Aether, wie sie von allen alten Denkern angenommen wird, ist also auch bei Philolaos ausser allem Zweifel, und nun begreift es sich auch ganz einfach, wie diesem Aether, dieser Alles umgebenden feinsten Luft, — denn so dachte sich ja das gesammte Alterthum den Aether, — die Rolle der Begränzung (*πέρας*), des Begränzenden (*περαῖνον*) zugetheilt werden konnte.

1411) In einem philolaischen Fragmente (bei Stob. Ecl. phys. I, p. 10, med.) heisst es ausdrücklich: *Τᾶς γὰρ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐντί;* was noch auf's Lebhafteste an die zoroastrische Vorstellung von Ahriman erinnert.

1412) Bei Stob. Ecl. phys. I, 458, heisst es in einem philolaischen Fragmente: *Ἐπεὶ δέ τε ἀρχαὶ ὑπᾶρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔασσαι, ἦδη ἀδύνατον ἦς ἦν καὶ αὐταῖς κοσμηθῆμεν, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο, ὥτινι ἂν τρόπῳ ἐγένετο. τὰ μὲν ὦν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐθὲν ἐπεδέοντο, τὰ δὲ ἀνομοῖα μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσοτελῆ ἀνάγκα τὰ τοιαῦτα ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι, εἰ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι.*

1413) Denn dies ist offenbar der wahre Sinn der alten Nachricht: Philolaus dixit animam esse harmoniam, (bei Macrobius in Somn. Scip. I, 14: Plato dixit animam essentiam se moventem, Xenocrates numerum se moventem, Aristoteles *ἐντελέχειαν*, Pythagoras et Philolaus harmoniam), d. h. die Weltseele sey die Harmonie, d. h. das die Harmonie zwischen den entgegengesetzten Principien in dem Weltalle Hervorbringende. Da der Begriff der Harmonie bei Philolaos einen so allgemeinen Umfang hat, so kann der Begriff der Seele nicht minder allgemein und umfassend genommen werden. Nur in einem Systeme, in welchem die Seele überhaupt als das zwischen den Gegensätzen die Harmonie Hervorbringende aufgefasst

wurde, konnte dieselbe Vorstellung dann auch auf die menschliche Seele übertragen werden, wie dies nach Arist. de anim. I, 4, init. wirklich geschah: *Καὶ ἄλλη δέ τις δόξα παραδέδοται περὶ ψυχῆς .... ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσι, καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι, καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων.* Die gewöhnliche, wahrscheinlich nur aus Missverstand der pythagoreischen Terminologie entstandene, obgleich schon von Plato in seinem Phädon (p. 85, E.) berücksichtigte Auffassung dieses Satzes: als sey die Seele von den Pythagoreern nicht für etwas Selbstständiges, sondern nur für die Zusammenstimmung und Harmonie, die wohlgeordnete Lebensthätigkeit des den Menschen bildenden körperlichen Organismus gehalten worden, so dass nach ihnen mit diesem körperlichen Organismus auch dessen Harmonie, die Seele, sich auflösen müsste, widerspricht dem ganzen übrigen Ideenkreise dieser Denker, namentlich ihren Lehren von der Fortdauer nach dem Tode und der Seelenwanderung auf's Allergröbste, sie ist ein philosophischer Anachronismus. Zugleich erklärt sich nun aber auch, wesshalb in dem früher (Note 1409) citirten Fragmente über die Ewigkeit der Welt *νοῦς* und *ψυχή* mit einander verbunden genannt werden, wesshalb ihnen der höhere Theil der Weltkugel als ihr eigenthümliches Herrscher-Gebiet (*ἀνάκωμα*) zugeschrieben wird, wo sie gemeinsam die Weltkugel in Umschwung setzen, und von wo aus die „das Weltganze umgebende Seele" (*ἁ τὸ ὅλον περιέχουσα ψυχά*) bis zum Monde herab die ewige Unveränderlichkeit des höheren Weltraumes, des Planeten-Himmels, des Kosmos im engeren Sinne hervorbringt. Dies sind jetzt Alles ganz wohlbekannte Vorstellungen: *νοῦς* und *ψυχά*, Weltgeist und Weltseele, sind Aether und Feuer, welche in allen älteren Ideenkreisen die höheren Theile der Weltkugel erfüllen, und namentlich das höchste Fixsterngewölbe umgeben, und welche durch ihre unmittelbare Einwirkung jenen höchsten „ätherischen und feurigen" Regionen vom Fixsterngewölbe bis zum Monde herab den Charakter der Unvergänglichkeit und ewigen Unversehrtheit (*ὑγίεια*) mittheilen, wodurch sich auch in dem altpythagorischen Ideenkreise der Planeten-Himmel, der Kosmos, auszeichnet. Es erhellt somit von selbst, dass die *ψυχὰ περιέχουσα* des Philolaos mit dem *πῦρ περιέχον* völlig identisch ist.

1414) Stob. Ecl. phys. I, p. 488: *Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ, καὶ Διὸς οἶκον* (nach Arist. de coel. II, 13, *Διὸς φυλακήν*), *καὶ μητέρα θεῶν,*

βῶμον τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως· καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον.

1415) Nicomach. Isag. arithm p. 133 med.: Φιλόλαος δὲ (λέγει) ἀναγκαῖον τὰ ἐόντα πάντα εἶμεν ἤτοι ἄπειρα ἢ περαίνοντα, ἢ περαίνοντα ἅμα καὶ ἄπειρα (Ebenso Stob. Ecl. I, p. 454) . . . . . ὅτι ἄρα ἐκ μαχομένων καὶ ἐναντίων συνέστη τὰ ὄντα, εἰκότως ἁρμονίαν ὑπεδέξατο· ἁρμονία γὰρ πάντως ἐξ ἐναντίων γίνεται· ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχᾶ φρονεόντων σύμφρασις.

1416) Jamblich. in Nicom. arithm. p. 11: Φιλόλαος δέ φησιν ἀριθμὸν εἶναι τῆς τῶν κοσμικῶν αἰωνίας διαμονῆς τὴν κρατιστεύουσαν καὶ αὐτογενῆ συνοχήν.

1417) Fragment des Philolaos bei Stob. Ecl. phys. I, p. 456: Ὅ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μιχθέντων ἀρτιοπέρισσον. Den wahren Sinn erklärt Aristot. phys. auscult. III, 4, s. 3: Καὶ οἱ μὲν (οἱ Πυθαγόρειοι) ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον (also die Dyas die Materie)· τοῦτο γὰρ, ἓν ἀπολαμβανόμενον (die Eins, das formbildende geistige Princip in sich aufnehmend, und nicht ἐναπολαμβανόμενον wie gewöhnlich ganz sinnloser Weise gelesen wird), καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ (dem Ungeraden, also hier zunächst der Drei, dem dritten vermittelnden Principe, der Harmonie, der Weltseele) περαινόμενον παρέχει τοῖς οὖσι τὴν ἀπειρίαν (theilt den Wesen die Natur der Dyas mit, vgl. Note 1408)· σημεῖον δὲ εἶναι τοῦτον τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν, περιτιθεμένων γὰρ τῶν γνωμόνων (die ungeraden Zahlen 3, 5, 7, 9, 11 etc.) περὶ τὸ ἓν καὶ χωρὶς (und zwar jeden Gnomon mit seinen ihm zugehörigen Vorder-Zahlen gesondert, also $1+3$; $1+3+5$; $1+3+5+7$ etc. etc.), so würden doch nicht alle Produkte einerlei Art mit den Gnomonen, d. h. ungerade, sondern ein Theil werde immer anderer Art: ὁτὲ μὲν ἄλλο ἀεὶ γίγνεσθαι τὸ εἶδος (nämlich gerade), und nur ein Theil bleibe derselben Art: ὁτὲ δὲ ἕν (nämlich ungerade; in der That $1+3=\mathbf{4}$; $1+3+5=\mathbf{9}$; $1+3+5+7=\mathbf{16}$; $1+3+5+7+9=\mathbf{25}$; $1+3+5+7+9+11=\mathbf{36}$ etc.). In ähnlicher Weise stellt Nicomachus (Arithm. II, p. 59) dieselben Gegensätze auf mit Nennung des Philolaos: Φιλόλαος δὲ ἀναγκαῖον τὰ ἐόντα εἶμεν ἤτοι ἄπειρα ἢ περαίνοντα ἢ περαίνοντα ἅμα καὶ ἄπειρα· ὅπερ μᾶλλον συγκατατίθεται εἶναι, ἐκ περαινόντων ἅμα καὶ ἀπείρων συνεστάναι τὸν κόσμον,

κατ' εἰκόνα δηλονότι τοῦ ἀριθμοῦ· καὶ γὰρ οὗτος σύμπας ἐκ μονάδος καὶ δυάδος συγκεῖται, ἀρτίου τε καὶ περιττοῦ, ἃ δὴ ἰσότητός τε καὶ ἀνισότητος ἐμφαντικά, ταυτότητός τε καὶ ἑτερότητος, περαίνοντός τε καὶ ἀπείρου, ὡρισμένου τε καὶ ἀορίστου. Es scheinen also diese Gegensätze mit ihren Zahlen-Nachweisungen allerdings bis auf Philolaos selbst zurückzureichen; was bei dem ganz ähnlichen Zahlen-Charakter anderer von ihm berichteten Angaben sich eigentlich fast von selbst versteht.

1418) Theologum. arithm. p. 61 unten, aus einem Fragmente des Speusippos. Vgl. Nicomach. Arithm. p. 13 (p. 78 ed. Ast.)

1419) Theologum. arithm. p. 11 med.

1420) Stob. Ecl. phys. I, p. 8, fragm. Philol.: Μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θεῖω καὶ οὐρανίῳ βίῳ καὶ ἀνθρωπίνῳ ἀρχὰ καὶ ἀγεμὼν κοινωνοῦσα δύναμις ἀ τᾶς δεκάδος.

1421) Sext. Empir. adv. Math. VII, 115.

1422) Stob. Ecl. phys. I, p. 286, fragm. Emped.

1423) Stob. Ecl. phys. I, 10: Τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ σώματα πέντε ἐντὶ, καὶ τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ στοιχεῖα, πῦρ, ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀὴρ καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὅλκος (Vgl. Note 1316 u. 1410).

1424) Theologum. arithm. p. 23 med.: Φιλόλαος δὲ μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῆ διαστὰν ἐν τετράδι, ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως ἐν πενταδι, ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι, νοῦν δὲ καὶ ὑγείαν καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι, μετὰ ταῦτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐν ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς οὖσιν.

1425) Diese Nachricht hat sich bei zwei alten Schriftstellern erhalten, bei Proklus und Plutarch; bei Beiden in fehlerhafter Gestalt, doch glücklicher Weise so, dass sich Beide gegenseitig berichtigen und ergänzen. Proclus in Eucl. Elem. I, p. 36 sq. sagt: Καὶ γὰρ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις εὑρήσομεν ἄλλας γωνίας ἄλλοις θεοῖς ἀνακειμένας· ὥσπερ καὶ ὁ Φιλόλαος πεποίηκε, τοῖς μὲν τὴν τριγωνικὴν γωνίαν, τοῖς δὲ τὴν τετραγωνικὴν ἀφιερώσας . . . . . ὁ Φιλόλαος τὴν τοῦ τριγώνου γωνίαν τέτταρσιν ἀνέθηκε θεοῖς, Κρόνῳ, καὶ Ἅιδῃ, καὶ Ἄρει, καὶ Διονύσῳ . . . . . καὶ πρὸς τοῦτο κατ' ἄλλην ἐπιβολὴν τὴν τοῦ τετραγώνου γωνίαν Ῥέας καὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας ἀποκαλεῖ. Und dazu bemerkt er: Δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅπως τὴν μὲν τριγωνικὴν γωνίαν ὁ Φιλόλαος τέτταρσιν ἀνῆκε θεοῖς, τὴν δὲ τετραγωνικὴν τρίσιν, worin er eine tiefsinnig mystische Bedeutung sucht. Dieser

ganze tiefsinnige Nebel wird aber durch Plutarch (de Isid. et Osir. c. 30) wieder verjagt. Dieser berichtet: *φαίνονται δὲ καὶ οἱ Πυθαγορικοὶ τὸν Τυφῶνα δαιμονικὴν ἡγουμένοι δύναμιν· λέγουσι γὰρ ἐν ἀρτίῳ μέτρῳ ἕκτῳ καὶ πεντηκοστῷ γεγονέναι Τυφῶνα* (d. h. sie erklären ihn für einen ausserweltlichen bösen Dämon; denn alle Zahlen, aus welchen das Weltall zusammengesetzt ist, von der Einheit bis zur Zehnheit, betragen nur die Summe von **55**; die Zahl **56** aber wird dem Typhon zugeschrieben)· *καὶ πάλιν τὴν μὲν τοῦ τριγώνου* (ἰδέαν) *Ἅιδου καὶ Διονύσου καὶ Ἄρεος εἶναι, τὴν δὲ τοῦ τετραγώνου Ῥέας καὶ Ἀφροδίτης καὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας καὶ Ἥρας, τὴν δὲ τοῦ δωδεκαγώνου Διός, τὴν δὲ τοῦ ἑκκαιπεντηκονταγωνίου Τυφῶνος, ὡς Εὔδοξος ἱστόρηκεν.* Beide, Proklus und Plutarch, haben also ihre Weisheit aus einem Aelteren, dem Mathematiker Eudoxus, dessen Text ihnen schon verderbt vorliegen musste, da sie offenbar beide dieselbe Nachricht mittheilen. Alle die tiefsinnigen Erklärungen des Proklus, wesshalb Philolaos jenes Dreieck vieren, und jenes Viereck dagegen nur dreien Gottheiten geweiht habe, — Erklärungen, welche nach Böckh nicht unwahrscheinlich und zugleich reich an Phantasie sind, — zerfahren also auch in Dunst, weil bei Plutarch andere Zahlen von Gottheiten zum Vorschein kommen, beim Dreiecke drei und beim Vierecke gar fünf, und weil endlich die Vergleichung beider Stellen lehrt, dass Philolaos, wie es der gesunde Menschen-Verstand gibt, die drei Winkel seines Dreiecks dreien, und die vier Winkel seines Vierecks vier Gottheiten angewiesen hatte: *τὰς τοῦ τριγώνου γωνίας ἀνέθηκε Κρόνῳ, καὶ Ἅιδῃ ἢ Ἄρει, καὶ Διονύσῳ, τὰς δὲ τοῦ τετραγώνου Ῥέᾳ ἢ Ἀφροδίτῃ, καὶ Δήμητρι καὶ Ἑστίᾳ καὶ Ἥρᾳ.* Dann springt aber auch gleich auf der Stelle in die Augen, dass jene drei Gottheiten des Dreiecks: Kronos die zoroastrische Urgottheit, Hades oder Ares den Ahriman und Dionysos den Oromasdes, die zoroastrischen entgegengesetzten Principien bezeichnen; Rhea oder Aphrodite dagegen das Wasser, Demeter die Erde, Hestia das Feuer und Hera die Luft, also mit Einem Worte die vier Elemente. Dann begreift sich denn auch die Angabe des Proklus: *Οἱ δὲ Πυθαγόρειοι τὸ μὲν τρίγωνον ἁπλῶς ἀρχὴν γενέσεως εἶναί φασι καὶ τῆς τῶν γεννητῶν εἰδοποιίας,* und seine irrige Uebertragung der Vierzahl auf dieses Götterdreieck, weil es *πᾶσαν τὴν τετραμερῆ τῶν στοιχείων διακόσμησιν τὴν ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καθήκουσαν* andeute; so dass: *τριὰς οὖν καὶ τετρὰς ἥδε* (statt *τετραδικὴ*), *τῶν τε γονίμων μετέχουσαι καὶ ποιητικῶν ἀγαθῶν, τὴν ὅλην συνέχουσι τῶν γεννητῶν διακόσμησιν.* So ist also dieser mystische Dreiecks- und Vierecks-Nebel des Proklus in aller Kürze auch glücklich verjagt, denn es ist Nichts unerquicklicher, als gegen solchen neuplatonischen Unsinn polemisiren zu müssen.

1426) Sext. Empir. pyrrhon. hypotyp. III, c. 18, s. 152 sq. gibt einen ganz richtigen Abriss der pythagoreischen Zahlenlehre, welcher der mangelnden Detail-Ausführung wegen für den mit dem Gegenstande nicht ganz Vertrauten Dunkelheiten haben mag, der aber nach dem bisher schon Dargestellten jetzt vollkommen verständlich ist: *Οἱ ἀπὸ τῶν Πυθαγόρου στοιχεῖα τοῦ κόσμου τοὺς ἀριθμοὺς εἶναι λέγουσι. ἁπλᾶ δὲ εἶναι δεῖ τὰ στοιχεῖα, ἄδηλα* (verborgen, nicht sinnenfällig) *ἄρα ἐστὶ τὰ στοιχεῖα· τῶν δὲ ἀδήλων τὰ μέν ἐστι σώματα, ὡς οἱ ἄτμοὶ καὶ οἱ ὄγκοι* (die Monaden und Atomen), *τὰ δὲ ἀσώματα, ὡς σχήματα* (die Urformen, Urprincipien) *καὶ ἰδέαι* (die Urbilder) *καὶ ἀριθμοί* (die Urzahlen) ..... *καὶ γὰρ τῶν ἀσωμάτων ἕκαστον ἐπιθεωρούμενον ἔχει τὸν ἀριθμὸν, ἢ γὰρ ἓν ἐστιν, ἢ δύο ἢ πλείω.* (Bis hierher geht also der höhere, allgemeinere Theil der Zahlenlehre, die Darstellung der Atomen- und Urbilder-Lehre. Nun folgt auch noch der speciellere Theil, welcher die Entstehung der endlichen Körperformen aus der Zahlenlehre begreiflich machen soll): *Δι' ὧν συνάγεται, ὅτι τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων εἰσὶν οἱ ἄδηλοι καὶ ἀσώματοι καὶ ἐν πᾶσιν* (im Weltall) *ἐπιθεωρούμενοι ἀριθμοί, καὶ οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ ἥτε μονὰς καὶ ἡ . . . ἀόριστος δυάς, ὧν* (statt *ἧς*) *κατὰ μετουσίαν αἱ κατὰ μέρος γίγνονται μονάδες* (statt *δυάδες*) *καὶ δυάδες· ἐκ τούτων γὰρ καὶ τοὺς ἄλλους γίγνεσθαι ἀριθμοὺς τοὺς ἐπιθεωρουμένους ἐν τοῖς ἀριθμητοῖς καὶ τὸν κόσμον κατασκευάζεσθαι λέγουσι. τὸ μὲν γὰρ σημεῖον τὸν τῆς μονάδος ἐπέχειν λόγον· τὴν δὲ γραμμὴν τὸν τῆς δυάδος, δύο γὰρ σημείων μεταξὺ θεωρεῖσθαι ταύτην· τὴν δὲ ἐπιφάνειαν τὸν τῆς τριάδος, ῥύσιν γὰρ εἶναί φασι τῆς γραμμῆς εἰς πλάτος ἐπ' ἄλλο σημεῖον ἐκ πλαγίου κείμενον. τὸ δὲ σῶμα τὸν τῆς τετράδος· ἐπανάστασιν γὰρ γίγνεσθαι τῆς ἐπιφανείας ἐπί τι σημεῖον ὑπερκείμενον. Καὶ οὕτω τὰ σώματα καὶ ὅλον τὸν κόσμον ἀνειδωλοποιοῦσιν, ὅντινα καὶ διοικεῖσθαί φασι κατὰ ἁρμονικοὺς λόγους.* Eben so adv. Physicos II (adv. math. X) s. 276 sqq. Neben dieser Auffassungsweise bestand dann noch eine andere, welche Alles vom Punkt allein herleitete s. 282 sqq.; die hier auseinandergesetzte ist nun auch dieselbe, die Alexander Polyhistor bei

Diog. Laert. VIII, 25 sq. vorträgt, aber so kurz und skelettartig, dass aus seinem Berichte allein ein Verständniss der Lehre gar nicht wäre zu gewinnen gewesen.

1427) Aus Plato's Vorlesungen über die Philosophie führt Aristot. de anim. I, 2, 404, b. 18, an: *νοῦν μὲν τὸ ἕν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο ... τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ.*

1428) Theologum. arithm. p. 55 med.: *Φιλόλαος δὲ μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῇ διαστὰν ἐν τετράδι* etc.

1429) Claudian. Mamert. de stat. anim. II, 3: In quibus (Pythagoreis) vel potissimum floruisse Philolaum reperio Tarentinum, qui .... priusquam de animae substantia decernat, de mensuris, ponderibus et numeris juxta geometricam, musicam atque arithmeticam mirifice disputat, per haec omnia universum exstitisse confirmans.

1430) Nicomach. arithm. c. 26, p. 72.

1431) Philol. ap. Stob. Ecl. I, p. 456: *Καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι, οὐ γὰρ ὁτιῶν οἷόν τε οὐθὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτω.*

1432) Philol. ap. Stob. Ecl. phys. I, 8: *Νομικα γὰρ ἁ φύσις ἁ τῶ ἀριθμῶ καὶ ἁγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνοουμένῳ παντί· οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐθενὶ οὐθὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὑτὰ οὔτε ἄλλω ποτ' ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω ἐσσία. νῦν δὲ οὗτος καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθάσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται, σωματῶν καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους τῶν πραγμάτων, τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων. ἴδοις δὲ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾷ, καὶ κατὰ τὰς δαμιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὰν μουσικάν. ψεῦδος δὲ οὐθὲν δέχεται ἁ τῶ ἀριθμῶ φύσις οὐδὲ ἁρμονία, οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτοῖς ἐντί· τᾶς γὰρ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐντί. ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ, πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν τᾷ φύσι τὸ ψεῦδος· ἁ δ' ἀλάθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῶ ἀριθμῶ γενεᾷ.*

1433) Sext. Emp. adv. Mathem. VII, p. 388: *Ὁ μὲν Ἀναξαγόρας κοινῶς τὸν λόγον ἔφη κριτήριον εἶναι, οἱ δε Πυθαγορικοὶ τὸν λόγον μέν φασιν, οὐ κοινᾶς δὲ· τὸν δὲ ἀπὸ τῶν μαθημάτων*

περιγινόμενον, καθάπερ ἔλεγε καὶ Φιλόλαος, θεωρητικόν τε ὄντα τῆς τῶν ὅλων φύσεως, ἔχειν τινὰ συγγένειαν πρὸς ταύτην, ἐπείπερ ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν.

1434) Archytas *περὶ ἀρχᾶς*, Fragment bei Stob. Ecl. I, p. 722. Hartenstein de Archytae fragm. philos., fr. 4.

1435) Grösseres Fragment des Archytas *περὶ νοῦ καὶ αἰσθήσεως*, erhalten bei Stob. Ecl. I, p. 784 und bei Jambl. *περὶ κοιν. μαθημ.* in Villois. Anecd. II, p. 199. Hartenstein fr. 5.

1436) Wie dies eine Nachricht von Eudemus Rhodius, dem bekannten Schüler des Aristoteles bezeugt: Simplic. in phys. Aristot. fol. 108, a. und ein Fragment des Archytas bei Simplic. in categor. Arist. f. 135 (Hartenstein fr. 7 u. 8, p. 34 u. 35).

1437) Simpl. in phys. p. 186, a; Idem in phys. f. 186, b, und Idem in categ. f. 130, b. (Hartenst. fr. 10.)

1438) Aristot. metaph. VIII, 2.

1439) Archytae *περὶ ἀντικειμένων* bei Simpl. in categ. Arist. f. 141, b.

1440) Simplic. in categ. Arist. f. 2, b.

1441) Eine Stelle aus einem Fragment des Archytas *περὶ σοφίας* bei Jambl. protr. IV, p. 39 sqq. lautet: *γέγονε καὶ συνέστα ὁ ἄνθρωπος ποττὸ θεωρῆσαι τὸν λόγον τᾶς τῶ ὅλω φύσιος, καὶ τᾶς σοφίας ὢν ἔργον, κτᾶσθαι καὶ θεωρὲν τὰν τῶν ἐόντων φρόνασιν.*

1442) Theolog. arithm. p. 43 med.

1443) Tim. p. 51, b; 52, b.

1444) Arist. problem. XVI, 9.

1445) Böckh's Philolaos p. 194.

1446) Archyt. *περὶ ἀρχῶν* bei Stob. Ecl. phys. I, 710: *Ἀνάγκα δύο ἀρχὰς ἦμεν τῶν ὄντων, μίαν μὲν τὰν συστοιχείαν ἔχουσαν τῶν τεταγμένων καὶ ὁριστῶν, ἑτέραν δὲ τὰν συστοιχείαν ἔχουσαν τῶν ἀτάκτων καὶ ἀορίστων. Καὶ τὰν μὲν ῥητὰν καὶ λόγον ἔχουσαν καὶ τὰ ἐόντα ὁμοίως συνέχεν καὶ τὰ μὴ ἐόντα ὁρίζεν καὶ συντάσσεν· πλατιάζουσαν γὰρ ἀεὶ τοῖς γιγνομένοις, εὐλόγως καὶ εὐρύθμως ἀνάγεν ταῦτα καὶ τὸ καθ' ὅλω ὠσίας τε καὶ εἴδεος μεταδιδόμεν. Τὰν ἄλογον καὶ ἄῤῥητον καὶ τὰ συντεταγμένα λυμαίνεσθαι καὶ τὰ ἐς γένεσίν τε καὶ ὠσίαν παραγινόμενα διαλύεν, πλατιάζουσαν γὰρ ἀεὶ τοῖς πράγμασιν ἐξομοιοῦν αὐτᾷ ταῦτα. ἀλλ' ἐπείπερ ἀρχαὶ δύο κατὰ γένος ἀντιδιαιρούμεναι τὰ πράγματα τυγχάνοντι, τῷ τὰν μὲν ἥμεν ἀγαθοποιὸν, τὰν δ' ἥμεν κακοποιὸν, ἀνάγκα*

καὶ δύο λόγως ἦμεν, τον μὲν ἕνα τᾶς ἀγαθοποιῶ φύσιος, τὸν δ' ἕνα τᾶς κακοποιῶ· διὰ τοῦτο καὶ τὰ τέχνᾳ καὶ τὰ φύσει γιγνόμενα δύο τούτων πρῶτον μετείληφεν τᾶς τε μορφῶ καὶ τᾶς ὠσίας· καὶ ἁ μὲν μορφώ ἐντι αἰτία τῶ τόδε τι ἦμεν, ἁ δ' ὠσία τὸ ὑποκείμενον, ὑποδεχόμενον τὰν μορφώ. Οὔτε δὲ τᾷ ὠσίᾳ οἷόν τέ ἐντι μορφᾶς μετεῖμεν αὐτᾷ ἐξ αὐτᾶς, οὔτε μὰν τὰν μορφὼ γενέσθαι περὶ τὰν ὠσίαν, ἀλλ' ἀναγκαῖον ἑτέραν τινὰ ἦμεν αἰτίαν τὰν κινάσοισαν τὰν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἐπὶ τὰν μορφώ· ταύταν δὲ τὰν πρᾶταν τᾷ δυνάμει καὶ καθυπερτάταν ἦμεν τᾶν ἀλλᾶν, ὀνομάζεσθαι δ' αὐτὰν ποθήκει θεόν. Ὥστε τρεῖς ἀρχὰς ἦμεν ἤδη, τόν τε θεὸν, καὶ τὰν ἐστὼ τῶν πραγμάτων, καὶ τὰν μορφώ· καὶ τὸν μὲν θεὸν τεχνίταν καὶ τὸν κινέοντα, τὰν δ' ἐστὼ τὰν ὕλαν καὶ τὸ κινεόμενον, τὰν δὲ μορφὼ τὰν τέχναν καὶ ποθ' ἃν κινέεται ὑπὸ τῶ κινέοντος ἁ ἐστώ. Ἀλλ' ἐπεὶ τὸ κινεόμενον ἐναντίας ἑαυτῷ δυνάμιας ἴσχει τὰς τῶν ἁπλῶν σωμάτων, τὰ δ' ἐναντία συναρμογᾶς τινος δεῖται καὶ ἑνώσιος, ἀνάγκα ἀριθμῶν δυνάμιας καὶ ἀναλογίας καὶ τὰ ἐν ἀριθμοῖς καὶ γεωμετρικοῖς δεικνύμενα παραλαμβάνειν, ἃ καὶ συναρμῶσαι καὶ ἑνῶσαι τὰ ἐναντιώτατα δυνασεῖται ἐν τᾷ ἐστῶ τῶν πραγμάτων ποττὰν μορφώ· καθ' αὐτὰν μὲν γὰρ ἀάσσα ἁ ἐστὼ ἄμορφός ἐντι, κιναθεῖσα δὲ ποτὶ τὰν μορφὼ ἔμμορφος γίνεται καὶ λόγον ἔχοισα τὸν τᾶς συντάξιος· ὅμοίως δὲ καὶ τὸ δυσκινέετον κινεόμενόν ἐντι διὰ τοῦ πράτω κινέοντος (so ist zu emendiren statt des Bisherigen: καὶ κινεόμενόν ἐντι τὸ πράτως κίνεον, was keinen Sinn gibt)· ὥστ' ἀνάγκα τρεῖς ἦμεν τὰς ἀρχὰς, τὰν δὲ ἐστὼ τῶν πραγμάτων, καὶ τὰν μορφὼ, καὶ τὸ ἐξ αὐτῶ κινατικὸν καὶ πρᾶτον (statt des sinnlosen ἀόρατον) δυνάμει· τὸ δὲ τοιοῦτον οὐ νόον μόνον ἦμεν δεῖ, ἀλλὰ καὶ νόω τι κρέσσον· νόω τι κρέσσον ἐντὶ, ὅπερ ὀνομάζομεν θεὸν, φανερῶς.

1447) Syrian. in metaph. XIII, 8, bei Brandis de perdit. Aristot. libr. de ideis etc. p. 35) ποῖον ἓν ἐρωτᾷς; τὸ ἀρχηγικὸν (die Urgottheit), ἢ τὸ ὡς ἐν μορίοις ἐλάχιστον (das Atom); ὅλως δὲ διαφορᾶς οὔσης παρ' αὐτοῖς ἑνὸς καὶ μονάδος, περὶ ἧς καὶ τῶν πρεσβυτέρων Πυθαγορείων πολλοὶ διελέχθησαν, ὥσπερ Ἀρχύτας, ὅς φησιν ὅτι τὸ ἓν καὶ ἡ μονὰς συγγενῆ ἐόντα διαφέρει ἀλλήλων. Da ἓν und μονάς nach dieser Erklärung verwandt sind, so ergibt sich von selbst, dass bei Archytas die Monas nicht, wie Syrian will, die Monade als Atom bezeichnet, denn das ἓν, die Urgottheit, kann nicht als dem Atom verwandt betrachtet werden, sondern nur der μονάς als dem ersten, gutthätigen, formbildenden Principe, dem Weltgeiste (νόῳ), wie dies der gesunde Menschen-Verstand von selbst gibt. Die von Theo Smyrn. arithm. p. 27 überlieferte Nachricht: Philolaos und Archytas hätten die Bezeichnungen des ἓν und der μονάς unterschiedlos gebraucht, ist sowohl nach ihrem bis daher geschilderten Ideenkreise, als auch nach dem Sprachgebrauche ihrer eigenen Fragmente durchaus falsch.

1448) Theo Smyrn. de Mus. c. 49, p. 166: Ἡ μέντοι δεκὰς πάντα περαίνει τὸν ἀριθμὸν, ἐμπεριέχουσα πᾶσαν φύσιν ἐντὸς αὑτῆς, ἀρτίου τε καὶ περιττοῦ, κινουμένου τε καὶ ἀκινήτου, ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ. περὶ ἧς καὶ Ἀρχύτας ἐν τῷ περὶ δεκάδος καὶ Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ φύσεως πολλὰ διεξίασιν.

1449) Aus einem grösseren Fragmente περὶ νοῦ καὶ αἰσθήσεως bei Stob. Ecl. phys. I, 784 (Hartenstein fr. 5, p. 22 u. 23.) a) Καὶ ὁ μὲν νόος ἐντὶ ἀρχὰ τᾶς ἐπιστάμας, ἁ δ' αἴσθασις τᾶς δόξας· ἁ μὲν γὰρ ἔχει τὰν ἐκ τῶν αἰσθατῶν ἐνέργειαν, ὁ δὲ τὰν ἐκ τῶν νοατῶν· τυγχάνοντι δὲ τὰ μὲν αἰσθατὰ τῶν πραγμάτων κινάσιος μεταλαμβάνοντα καὶ κοινωνέοντα (statt κοινὰ ἐόντα), τὰ δὲ νοατὰ στάσιος καὶ ἰδιότατος. Παραπλασίως δὲ καὶ ἁ αἴσθασις καὶ ὁ νόος ἔχοντι· ἁ μὲν γὰρ αἴσθασις τῷ αἰσθατῷ· τὸ δὲ αἰσθατὸν καὶ κινεῖται καὶ μεταβάλλει καὶ οὐδέποτε ἐν ταυτῷ ἀτρεμεῖ· διὸ καὶ μᾶλλον καὶ ἧττον καὶ βέλτιον καὶ χεῖρον γίνεται ὁρᾶν. ὁ δὲ νόος τῷ νοατῷ· τὸ δὲ νοατὸν ἀκίνατον ἐξ ὠσίας, διὸ οὔτε μᾶλλον οὔτε ἧττον οὔτε βέλτιον οὔτε χεῖρόν ἐντι νοεῖν τὸ νοατόν. b) Καὶ καθάπερ νόος τὸ πρᾶτον βλέπει καὶ τὸ παράδειγμα, οὕτως ἁ αἴσθασις τὰν εἰκόνα καὶ τὸ δεύτερον· ὁ μὲν γὰρ νόος οὖν (statt οὐκ) ἀνθρώπου (statt ἄνθρωπον) σφαῖραν (so ist zu ergänzen) ἁπλῶς, ἁ δ' αἴσθασις τὰν τῶ ἁλίω σφαῖραν, ἢ τὰς τῶν χειροτεχνῶν (sc. βλέπει; so emendirt gibt der bisher sinnlose Satz einen vollkommen richtigen und auch sachlich durchaus begründeten Sinn, denn gerade die Worte: der Verstand des Menschen sieht die Kugel an sich (σφαῖραν ἁπλῶς), den abstrakten, mathematischen Begriff der Kugel, die Sinnenwahrnehmung dagegen nur eine bestimmte, individuelle, materielle Kugel, wie z. B. die Sonnenkugel, oder die von den Drechslern verfertigten Kugeln, — gerade diese Worte bezeichnen den Unterschied des Abstrakten, des blos Denkbaren (νοατὸν) von dem Sinnlich-wahrnehmbaren vollkommen richtig und genau.) c) Ἔτι μὲν νόος ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετος, καθάπερ μονὰς καὶ στίγμα· παραπλασίως δὲ καὶ τὸ νοατόν·

τὸ γὰρ εἶδος (das Urbild) οὔτε πέρας σωματός ἐντι, οὔτε ὖρος, ἀλλὰ μόνον τύπωσις (Bild, Vorbild) τῶ ὄντος, ᾧ ὂν ἔντι. ἁ δ' αἴσθασις μεριστὰ καὶ διαιρετά d) Τῶν γὰρ ὄντων ἐντὶ τὰ μὲν αἰσθατά, τὰ δὲ δοξαστά, τὰ δὲ ἐπιστατά, τὰ δὲ νοατά· καὶ τὰ μὲν σώματα, ὤν ἐντί τις ἀντιτυπία, αἰσθατά. δοξαστὰ δὲ τὰ μετέχοντα τῶν εἰδέων ὡς αἱ εἰκόνες, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος τῶ ἀνθρώπω, καὶ τὸ τὶ τρίγωνον τῶ τριγώνω. ἐπιστατὰ δὲ τὰ τοῖς εἴδεσι συμβεβηκότα ἐξ ἀνάγκας, ὡς ἐν γαμετρίᾳ τὰ τοῖς σχήμασι. νοατὰ δὲ αὐτὰ τὰ εἴδεα καὶ αἱ ἀρχαὶ τῶν ἐπιστατῶν, οἷον αὐτὸς ὁ κύκλος καὶ τρίγωνον καὶ σφαῖρα (diese abstrakt mathematischen Begriffe von Kreis, Dreieck und Kugel selbst.). e) Τυγχάνοντι δὲ καὶ ἐν ἁμῖν αὐτοῖς κατὰ ψυχὰν γνώσιες τέτταρες, νόος, ἐπιστάμα, δόξα, αἴσθασις ὧν αἱ μὲν δύο τῶ λόγω ἀρχαί ἐντι οἷον νόος καὶ αἴσθασις, τὰ δὲ δύο τέλη, οἷον ἐπιστάμα καὶ δόξα. τὸ δ' ὅμοιον τῶ ὁμοίω γνωστικὸν, ὅτι ὁ μὲν νόος ἐν ἁμῖν τῶν νοατῶν γνωστικὸς, ἁ δ' ἐπιστάμα τῶν ἐπιστατῶν, ἁ δὲ δόξα τῶν δοξαστῶν, ἁ δ' αἴσθασις τῶν αἰσθατῶν.

1450) Aristot de anim. I, 2 s. 9; Ἔτι δὲ καὶ ἄλλως (ὁ Πλάτων, denn auf diesen scheint allerdings dem Zusammenhange nach die aristotelische Angabe sich zu beziehen) νοῦν μὲν τὸ ἓν, μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἓν· ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο· τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν (i. e. τριάδα) δόξαν· αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ (i. e. τετράδα)· οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἴδη αὐτὰ καὶ ἀρχαὶ τῶν ὄντων ἐλέγοντο, εἰσὶ δὲ ἐκ τῶν στοιχείων· κρίνεται δὲ τὰ πράγματα τὰ μὲν νῷ, τὰ δὲ ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ δόξῃ, τὰ δὲ αἰσθήσει· εἴδη δ' οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων.

1451) Nicomach. Instit arithm. p. 70 u. Porphyr. in Ptolem. harm. p. 236 (Hartenst. fr. 14 u. 15) enthalten in unwesentlich veränderter Fassung ein und dasselbe archyteische Bruchstück: Καλῶς μοι δοκοῦντι τὰ περὶ τὰ μαθήματα διαγνῶναι καὶ οὐθὲν ἄτοπον αὐτοὺς, ἀλλ' ὀρθῶς οἷά ἐντι, περὶ ἕκαστον θεωρέν· περὶ γὰρ τὰς τῶν ὅλων φύσιος καλῶς διαγνόντες, ἔμελλον καὶ περὶ τῶν κατὰ μέρος, οἷά ἐντι, ὄψεσθαι. περί τε δὴ τᾶς τῶν ἄστρων ταχυτᾶτος καὶ ἐπιτολᾶν καὶ δυσίων παρέδωκαν ἁμῖν σαφῆ διάγνωσιν, καὶ περὶ γαμετρίας καὶ ἀριθμῶν καὶ οὐχ ἥκιστα περὶ μωσικᾶς· ταῦτα γὰρ τὰ μαθήματα δοκοῦντι εἶμεν ἀδελφέα· (soweit Porphyr, und nun Nikomachus:) περὶ γὰρ τὰ τῶ ὄντος πρώτιστα δύο εἴδεια τὰν ἀναστροφὰν ἔχει. Auf diese Stelle spielt Plato in seinen Büchern vom Staate (VII, p. 530, D) wörtlich an: καὶ αὗται (Astronomie und

mathematische Musik) ἀλλήλων ἀδελφαί τινες αἱ ἐπιστῆμαι εἶναι, ὡς οἵ τε Πυθαγόρειοί φασι, καὶ ἡμεῖς συγχωροῦμεν.

1452) Aristot. Metaph. I, 6, init.: Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν· ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις ..... Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου etc.

1453) Platon. Phileb. p. 16, c.: Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὥς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διά τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί, — καὶ οἱ μὲν παλαιοὶ, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην τὴν φήμην παρέδοσαν, — ὡς, ἐξ ἑνὸς μὲν τῶν (statt καὶ) πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας (Form) τε καὶ ἀπειρίαν (Raum und Materie) ἐν ἑαυτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων, δεῖν οὖν ἡμᾶς, τούτων οὕτω διακεκοσμημένων, ἀεὶ μίαν ἰδέαν (Ein Urbild) περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν, εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν· ἐὰν οὖν καταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσὶ, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμόν, ... μέχρι περ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἕν, μὴ, ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι, μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα· τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ, τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνὸς .... οἱ μὲν οὖν θεοὶ ὅ περ εἶπον, οὕτως ἡμῖν παρέδοσαν σκοπεῖν καὶ μανθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους.

1454) Phileb. p. 24 sq.; ibid. p. 26.

1455) Denn dass auch Plato diese Zahlenbezeichnungen brauchte, berichtet Aristoteles (metaph. XIII, 8, s. 12) ausdrücklich: Εἰ δέ ἐστι τὸ ἓν ἀρχὴ, ἀνάγκη μᾶλλον ὥσπερ Πλάτων ἔλεγεν ἔχειν τὰ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς, καὶ εἶναί τινα δυάδα πρώτην καὶ τριάδα, καὶ οὐ συμβλητοὺς εἶναι τοὺς ἀριθμοὺς πρὸς ἀλλήλους. Alexand. in Arist. metaph. I, 6. Schol. p. 551, 17: ἀρχὰς μὲν τῶν ὄντων τοὺς ἀριθμοὺς Πλάτων τε καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ὑπετίθεντο .... καὶ τὰ εἴδη ἀριθμοὺς ἔλεγεν .... διὸ καὶ τὰς τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχὰς τῶν τε εἰδῶν ἀρχὰς ἔλεγεν εἶναι, καὶ τὸ ἓν τῶν πάντων .... ἀρχὰς δὲ ἀριθμοῦ ἔλεγεν εἶναι τήν τε μονάδα καὶ τὴν δυάδα; vgl. Note 1484.

1456) Ibid. p. 27.

1457) Alcibiad. I², p. 122, a. *ὧν ὁ μὲν μαγείαν τε διδάσκει τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὡρομάζου, ἔστι δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία.*

1458) De republ. VI, p. 509, b.: *Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*; cf. ibid. p. 517.

1459) Aristot. metaph. XIV, 4, s. 8: *Τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μέν φασιν αὐτὸ τὸ ἓν ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι, οὐσίαν μέντοι τὸ ἓν αὐτοῦ (τοῦ ἀγαθοῦ) ᾤοντο εἶναι μάλιστα.*

1460) Phileb. p. 18, A.: *Ὥσπερ γὰρ ἓν ὁτιοῦν εἴ τίς ποτε λάβοι, τοῦτον, ὥς φαμεν, οὐκ ἐπ' ἀπείρου φύσιν* (die unzählbaren Einzeldinge) *δεῖ βλέπειν εὐθύς, ἀλλ' ἐπί τιν' ἀριθμόν, οὕτω καὶ τοὐναντίον ὅταν τις τὸ ἄπειρον* (die Einzeldinge) *ἀναγκασθῇ πρῶτον λαμβάνειν, μὴ ἐπὶ τὸ ἓν* (Urgottheit) *εὐθύς, ἀλλ' ἐπ' ἀριθμὸν αὖ τινά* (irgend eine zwischen den Einzeldingen und der Urgottheit in der Mitte stehende Urzahl), *πλῆθος ἕκαστον ἔχοντά τι, κατανοεῖν, τελευτᾶν δὲ ἐκ πάντων εἰς ἕν.*

1461) De republ. VI, p. 511, b.: stellt ganz dieselbe Methode der von den Einzeldingen zur Urgottheit durch die Vermittlung der Urbilder aufsteigenden Spekulation dar: *Τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ νοητοῦ, οὗ αὐτὸς ὁ λόγος* (die Vernunft) *ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν* (den Urgrund des Alls) *ἰὼν, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐπὶ τελευτὴν* (bis zu den Einzeldingen herab) *καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν* (der Urbilder) *αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτὸ, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη.* Dass das *ἓν* und die *ἀρχὴ τοῦ παντός*, die *ἀριθμοὶ* und die *εἴδη* in beiden Stellen identisch sind, leuchtet von selbst ein.

1462) Diese absolute Ewigkeit wird als wesentlicher Unterschied zwischen Urgottheit und Welt, Vorbild und Nachbild, nachdrücklich hervorgehoben, indem der Welt als dem Nachbilde der Gottheit auch nur die Zeit, das Nachbild der Ewigkeit zukomme: Timaeus p. 37, d.: *καθάπερ οὖν αὐτὸ* (*τὸ παράδειγμα*, die Urgottheit) *τυγχάνει ζῶον ἀίδιον .... καὶ ἡ τοῦ ζώου φύσις οὖσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ* (die Ewigkeit) *τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν, εἰκόνα ἐπινοεῖ τινὰ αἰῶνος ποιῆσαι, ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.* ibid. p. 38, d.: *χρόνος οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν ... κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς αἰωνίου φύσεως· τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνα ἐστὶν ὄν, ὁ δ' αὖ* (ὁ κόσμος) *τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος ἐστὶ μόνος.*)

1463) Tim. p. 52, a.: *Ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτα εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰὸν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν.*

1464) Phileb. p. 30, c.: *Βέλτιον λέγομεν, ὡς ἔστιν ἀπειρόν τε* (Materie und Raum) *ἐν τῷ παντὶ πολὺ καὶ πέρας* (Begränzung, Form) *ἱκανὸν, καί τις ἐπ' αὐτοῖς* (eine über diesen entgegengesetzten Principien stehende) *αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα .... σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν.*

1465) Tim. p. 27, e.: *Τί τὸ ὂν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεὶ, ὂν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου, δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.*

1466) Phileb. p. 23, c.: *Τὸν θεὸν ἐλέγομεν, τὸ μὲν, ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ, πέρας.* (p. 16, c.) *τῶν πολλῶν ὄντων, τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας τε καὶ ἀπειρίαν ἐν ἑαυτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων.*

1467) Phileb. p. 25, a.: *Τὰ δεχόμενα τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, καὶ πᾶν ὅ τί περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ὁριθμὸς ἢ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον, ταῦτα ξύμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν δρᾶν τοῦτο.* p. 26, b.: *ὕβριν γάρ που καὶ ξύμπασαν πάντων πονηρίαν αὕτη κατιδοῦσα ἡ θεὸς νόμον καὶ τάξιν πέρας ἔχοντ' ἔθετο.*

1468) Sophist. p. 249, b.: *Ἀλλὰ δῆτα νοῦν μὲν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν* (*τὸ ὂν φήσομεν ἔχειν*).

1469) Timaeus p. 52, a.: *Τὸ δὲ ὁμώνυμον ὁμοιόν τε ἐκείνῳ* (*τῷ ἑνὶ*) *δεύτερον αἰσθητὸν, γενητὸν, πεφορημένον ἀεὶ, γιγνόμενον ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν.*

1470) Aristot. phys. IV, 2, p. 209, b, s. 2: *Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ, τὸ γὰρ*

μεταληπτικὸν καὶ τὴν ὕλην ἓν καὶ ταὐτόν· ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο. Ibid. s. 5: *Πλάτωνι μέντοι λεκτέον, διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοὶ, εἴπερ τὸ μεθεκτικὸν ὁ τόπος· εἴτε τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ὄντος τοῦ μεθεκτικοῦ, εἴτε τῆς ὕλης καθάπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφεν,* Die Stellen im Timaeus, auf welche sich Aristoteles bezieht, sind: p. 49, a.; 50, b.; 51, a.; wo unter dem Namen der alles in sich aufnehmenden Mutter und Amme alles Werdenden die in die Elemente noch nicht geschiedene, unsichtbare, gestaltlose Urmaterie geschildert wird, von welcher es dann p. 52, b. weiter heisst: sie sey auch zugleich der Raum (*χώρα*).

1471) Parmenid. p. 158, c.: *Οὐκοῦν οὕτως ἀεὶ σκοποῦντι αὐτὴν καθ' αὑτὴν τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἴδους, ὅσον ἂν αὐτῆς ἀεὶ ὁρῶμεν, ἄπειρον ἔσται πλήθει;* ibid. p. 160, c.: *Οὐκοῦν καὶ νῦν δηλοῖ ὅτι ἕτερον λέγει τῶν ἄλλων τὸ μὴ ὄν.*

1472) Arist. phys. III, 4, p. 203, 4: *Οἱ μὲν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ' αὑτό, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον (τιθέασι).*

1473) Aristot. metaphys. I, 6, s. 10: *Τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι, καὶ τὸ ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον (Πλάτωνι).* ibid. s. 8: *Ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχὰς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς.* ibid. s. 16: *Καὶ τίς ἡ ὕλη ὑποκειμένη, καθ' ἣς τὰ εἴδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν, τὸ δ' ἓν ἐν τοῖς εἴδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστι, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.* ibid. s. 12: *Τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν, διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς* (die Einzeldinge) *ἔξω τῶν πρώτων* (ausser den Urzahlen, den Urbildern) *εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι* (dem Unendlich-Grossen und dem Unendlich-Kleinen), *ὥσπερ ἔκ τινος ἐκμαγείου.*

1474) Aristot. phys. auscult. III, 6, s. 6: *Πλάτων διὰ τοῦτο ἄπειρα δύο ἐποίησεν, ὅτι καὶ ἐπὶ τὴν αὔξησιν δοκεῖ ὑπερβάλλειν καὶ εἰς ἄπειρον ἰέναι, καὶ ἐπὶ τὴν καθαίρεσιν.*

1475) Im Timaeus p. 28, A. u. B. in fin., wird der Welt ein Körper beigelegt, — denn sie ist keineswegs selbst blos ein Körper, sondern hat auch noch einen Geist und eine Seele, — und dieser natürlich auf das Sinnlich-Wahrnehmbare, Werdende und Vergehende, niemals aber wirklich Seiende, d. h.

auf die Materie zurückgeführt ibid. p. 34, b.: *Οὕτως ὁ λογισμὸς θεοῦ* (der schöpferischen Urgottheit) *περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν* (die Weltkugel) *λογισθεὶς, λεῖον καὶ ὁμαλὸν, πανταχῆ τε ἐκ μέσου ἴσον, καὶ ὅλον καὶ τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησε.*

1476) Aristot. metaphys. I, 6, s. 17: *Ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις* (den Grundprincipien: der Urgottheit und der Materie) *ἀπέδωκεν, ἑκατέροις ἑκατέραν* (der Materie also die Ursache des Bösen, da er die Urgottheit selbst als das Urgute betrachtete), *ὥσπερ φαμὲν καὶ τῶν προτέρων ἐπιζητῆσαί τινας φιλοσόφων, οἷον Ἐμπεδοκλέα καὶ Ἀναξαγόραν.*

1477) Tim. p. 34, b u. c: *Ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ* (τοῦ κόσμου) *θεὶς, διὰ παντός τε ἔτεινε, καὶ ἔτι ἔξω τὸ σῶμα αὐτῷ περιεκάλυψε ..... τὴν δὲ ψυχὴν ὁ θεὸς ..... γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν σωμάτος* (als der Weltleib), *ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν συνεστήσατο τοιῷδε τρόπῳ· τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας* (des Urgeistes *νοῦς*), *καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς* (der Materie), *τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως αὖ πέρι καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταὐτὰ ξυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὸ σώματα μεριστοῦ. καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα* (das untheilbare Geistige, das theilbare Materielle und das mittlere Gemischte, daher Dreiheit) *συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν* (Urbild, Urwesen), *τὴν θατέρου φύσιν, δύσμικτον οὖσαν, εἰς ταὐτὸ ξυναρμόττων βίᾳ, μιγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας, καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν.*

1478) Unmittelbar auf die eben citirte Stelle folgt dann (p. 35, b, bis 36, c) die Darstellung dieser nach sehr zusammengesetzten Zahlenverhältnissen von Plato gebildeten Harmonie.

1479) Tim. p. 36, E: *Ἡ δὲ* (ψυχὴ) *ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα, κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτή τε ἐν αὑτῇ στρεφομένη, θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν ξύμπαντα χρόνον· καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὁρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἡ ψυχὴ ἀόρατος μὲν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας.*

1480) Im Sophist. p. 249 wird sie auch von Plato ausdrücklich angenommen.

1481) Im Timaeus: p. 31, B, bis p. 33 wird diese Elementenlehre mit der ihr zu Grunde liegenden Proportion (*ἀναλογία*, p. 31, C) auseinandergesetzt, und dann mit den im Texte angeführten

Worten geschlossen: *Οὕτω δὴ πυρός τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ἐν μέσῳ θεὶς, καὶ πρὸς ἄλληλα καθ' ὅσον ἦν δυνατὸν ἀνὰ τὸν αὐτὸν (λόγον, τὴν αὐτὴν ἀναλογίαν) ἀπεργασαμενος, ὅ, τι πῦρ πρὸς ἀέρα, τοῦτο ἀέρα πρὸς ὕδωρ, καὶ ὅ, τι ἀὴρ πρὸς ὕδωρ, τοῦτο δ' ὕδωρ πρὸς γῆν· ξυνέδησε καὶ ξυνεστήσατο οὐρανὸν ὁρατὸν καὶ ἁπτὸν, καὶ διὰ ταῦτα ἔκ τε δὴ τούτων τοιούτων καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη δι' ἀναλογίας ὁμολογῆσαν.*

1482) Moderatus bei Stob. Ecl. I, 20: *Πυθαγόρας* (in dem *ἱερὸς λόγος* des Telauges) *τοῖς θεοῖς ἀπεικάζων (τοὺς ἀριθμοὺς) ἐπωνόμαζεν ..... τὴν πεντάδα γάμον καὶ Ἀφροδίτην.* (Dass die *πεντάς* und nicht die *ἑξάς* so benannt werde, s. Theologum. arithm. p. 24, med.; 31, unten.)

1483) Tim. p. 38, C, u. E; p. 39, D; p. 38, c: *Ἵνα γεννηθῇ χρόνος, Ἥλιος καὶ Σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα ἐπίκλην ἔχοντα πλάνητες, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε· σώματα δὲ αὐτῶν ἑκάστων ποιήσας ὁ θεὸς ἔθηκεν εἰς τὰς περιφορὰς, ἑπτὰ οὔσας, ὄντα ἑπτά.* p. 38, e: *Εἷς τὴν ἑαυτῷ πρέπουσαν ἕκαστοι (τῶν ἄστρων) ἀφίκετο φόραν, τῶν ὅσα ἔδει ξυναπεργάζεσθαι χρόνον·* p. 39, d, *ὥστε χρόνον εἶναι τὰς τούτωι πλάνας. ὁ γὰρ τέλεος ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν πληροῖ τότε, ὅταν ἁπασῶν τῶν ὀκτὼ περιόδων* (den Fixsternhimmel zu den 7 Planeten mit hinzugerechnet) *τὰ πρὸς ἄλληλα ξυμπερανθέντα τάχη σχῇ κεφαλὴν τῷ τοῦ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίως ἰόντος κύκλῳ ἀναμετρηθέντα.*

1484) Arist. phys. ausc. III, 6, p. 206; b: *Οὔτε ἐν τοῖς ἀριθμοῖς* (den Urzahlen) *τὸ ἐπὶ καθαίρεσιν ἄπειρον ὑπάρχει, ἡ γὰρ μονὰς ἐλάχιστον οὔτε ἐπὶ τὴν αὔξην, μέχρι γὰρ δεκάδος ποιεῖ τὸν ἀριθμὸν (ὁ Πλάτων).*

1485) Aristot. metaph. XII, 8, s. 2. rügt schon, dass die Anhänger der Zahlenlehre keinen Grund angäben, wesshalb die Urzahlen nur bis zur Zehn gehen sollen: *ἀριθμοὺς γὰρ λέγουσι τὰς ἰδέας οἱ λέγοντες ἰδέας, περὶ δὲ τῶν ἀριθμῶν ὅτὲ μὲν ὡς περὶ ἀπείρων* (die gewöhnlichen mathematischen Zahlen) *λέγουσι, ὅτὲ δὲ ὡς μέχρι τῆς δεκάδος ὡρισμένων* (die Urzahlen und Urbilder)· *δι' ἣν δ' αἰτίαν τοσοῦτον τὸ πλῆθος τῶν ἀριθμῶν, οὐθὲν λέγεται μετὰ σπουδῆς ἀποδεικτικῆς.* Dies begreift sich, da die Zehnzahl traditionell war, und man beim Traditionellen gewöhnlich gar nicht an einen Grund denkt, besonders wenn man, wie Plato, in der Zahlenlehre eine höhere Offenbarung sah. Die geschichtliche Entstehung der Zahlensymbolik in dem ägyptischen Viereinigkeitsbegriff und der mit ihm verbundenen kosmogonischen Emanationslehre, wie sie aus des Pythagoras eigenen Versen in dem orphischen Gedichte hervorgeht, war aber natürlich diesen späteren zoroastrischen Pythagoreern eben so unbekannt, wie das orphische Gedicht und die gesammte ältere ägyptisch-pythagoreische Spekulation. Der im Texte angegebene Grund ergibt sich aber aus der genaueren Kenntniss der Sach-Verhältnisse ganz von selbst.

1486) Tim. p. 34, B: *Διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν (τὸν κόσμον) ἐγεννήσατο (ὁ ὄντως ἀεὶ θεὸς, ὁ γεννήσας πατὴρ,* die schöpferische Urgottheit.) p. 68, E: *Ὁ τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου δημιουργὸς ..... τὸν αὐτάρκη τε καὶ τὸν τελεώτατον θεὸν ἐγέννα.* ibid. p. 40, b: *γέγονεν ὅσ' ἀπλανῆ τῶν ἄστρων, ζῶα θεῖα ὄντα καὶ ἀΐδια καὶ κατὰ ταὐτὰ ἐν ταὐτῷ στρεφόμενα, ἀεὶ μένει.* ibid. d. *ἀλλὰ ταῦτά τε ἱκανῶς ἡμῖν τὰ περὶ θεῶν ὁρατῶν καὶ γεννητῶν εἰρημένα.*

1487) Aristot. metaph. I, 6, s. 8: *Ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχὰς, ὡς δ'οὐσίαν τὸ ἓν ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς.* vergl. metaph. XII, 8, s. 2: *ἀριθμοὺς γὰρ λέγουσι τὰς ἰδέας οἱ λέγοντες ἰδέας.* vgl. Aristot. metaph. XI, 2, s. 16.

1488) Parmen. p. 132, D: *Σωκρ. ἀλλ', ὦ Παρμενίδη, μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται ὧδε ἔχειν· τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα, καὶ ἡ μέθεξις αἵτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς.* Daher zwei Hauptgattungen von Wesen, Tim. p. 48, E: *ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος (γένος) ὑποτεθὲν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν.* Tim. p. 92 in fin.: *Ὅδε ὁ κόσμος, ζῶον ὁρατὸν, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ.*

1489) Tim. p. 28, E. *Τόδε δ'αὖ πάλιν ἐπισκεπτέον, πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος ἀπειργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον, ἢ πρὸς τὸ γεγονός.* Dass die Urgottheit bei ihrer Schöpfungsthätigkeit nur ihre eigene geistige, unentstandene und ewige Wesenheit zum Vorbilde nehmen konnte, versteht sich von selbst, da sie die übrigen Urwesen, die Principien des Weltalls und die grossen kosmischen Gottheiten ja erst erschuf; die Urgottheit sich also nur

das Ewige und Unentstandene zum Vorbild nehmen konnte, wie sich dies denn auch bei der Schönheit der Welt und der Trefflichkeit des Schöpfers nicht anders erwarten lässt: *εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος, ὅ, τε δημιουργὸς ἀγαθὸς, δῆλον ὡς πρὸς τὸ ἀίδιον ἔβλεπεν· εἰ δὲ (ὃ μηδ' εἰπεῖν τινι θέμις) εἰς τὸ γεγονός· παντὶ δὲ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ ἀίδιον.* Da aber die irdischen Dinge, nach Plato, nicht von der Urgottheit selbst, sondern von untergeordneten Gottheiten erschaffen wurden (Tim. p. 41, B in fin. p. 69, C: (s. Note 1492) so konnten und mussten sich diese bei ihrer irdischen Schöpfung auch die geschaffenen kosmischen Urbilder, die übrigen Urzahlen ausser der Urgottheit von der Monas bis zur Dekas zu Mustern und Vorbildern nehmen. Dies erhellt daraus, dass die irdische Welt so unvollkommen ist; denn (ibid. p. 28, a): *ὅπου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὸ ἔχον βλέπων ἀεὶ, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν* (Gestalt) *καὶ δύναμιν ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν· οὗ δ' ἂν εἰς τὸ γεγονὸς, γεννητῷ παραδείγματι προσχρώμενος, οὐ καλόν* (nicht vollkommen.)

1490) Vgl. Arist. metaph. I, 6, s. 8 in Note 1487, wonach die urbildlichen Zahlen aus der Materie durch Theilnahme am Ur-Einen, der Urgottheit, entstehen. Diese Theilnahme (*μέθεξις*) bezeichnet eine Wesens-Gemeinschaft, denn nach derselben Stelle gewährt das Unendliche (*τὸ μέγα καὶ μικρον*), d. h. die Urmaterie, den Stoff, das Ur-Eine, die Urgottheit aber das Wesen (*οὐσίαν*) zu den Principien, den Urbildern, Urzahlen. Ebenso metaph. XIV, 1, s. 6: *γεννῶνται γὰρ οἱ ἀριθμοὶ τοῖς μὲν* (Plato und den meisten Platonikern) *ἐκ τῆς τοῦ ἀνίσου δυάδος τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ, τῷ δὲ* (dem Speusipp) *ἐκ τοῦ πλήθους, ὑπὸ τῆς τοῦ ἑνὸς δὲ οὐσίας ἀμφοῖν.*

1491) Arist. metaph. I, 6, s. 4: *Οὗτος μὲν οὖν* (*ὁ Πλάτων*) *τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων* (die Principien) *ἰδέας* (Urbilder) *προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ* (die Einzeldinge) *παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἴδεσιν. τὴν δὲ μέθεξιν τοὔνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοὔνομα μεταβαλών· τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν, ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν, ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν.* Gegen diese polemisirende Ansicht, welche durch ungenauere

Aussprüche von Plato selbst, wie die in Note 1488 angeführte Stelle des Parmenides (p. 132, D), allerdings gestützt wird, spricht aber der eigene, aristotelische Sprachgebrauch an anderen Orten, wie z. B. in der Note 1490 angeführten Stelle der Metaphysik.

1492) Tim. p. 69, C: *Καὶ τῶν μὲν θείων* (*ζώων*, der Weltkugel und ihrer Theile) *αὐτὸς* (*ὁ Θεὸς*) *γίνεται δημιουργὸς, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασι* (*τοῖς θείοις ζώοις*) *δημιουργεῖν προσέταξεν· οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτοὶ περιετόρνευσαν, ἄλλο δὲ εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσῳκοδομοῦντο θνητὸν, καὶ σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον, χωρὶς ἐκείνου κατοικίζουσιν εἰς ἄλλην τοῦ σώματος οἴκησιν τὸ θνητὸν, ὅρον διοικοδομήσαντες τῆς κεφαλῆς καὶ τοῦ στήθους, ... ἐν δὴ τοῖς στήθεσι τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν.*

1493) Arist. metaph. I, 6, s. 6: *Ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξὺ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀίδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δὲ εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος* (die Urzahl) *αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον.*

1494) Arist. metaph. XIV, 3, s. 13: *Οἱ δὲ τὰς ἰδέας τιθέμενοι .... ποιοῦσι τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ὕλης καὶ ἀριθμοῦ· ἐκ μὲν τῆς δυάδος τὰ μήκη* (die Längen, d. i. die Linien), *ἐκ τριάδος δ' ἴσως τὰ ἐπίπεδα, ἐκ δὲ τῆς τετράδος τὰ στερεά.* Syrian. in metaph. XIII, 9: *οἱ μὲν αὐτοὺς τοὺς ἀριθμοὺς τὰ εἴδη τοῖς μεγέθεσιν ἔλεγον ἐπιφέρειν, οἷον δυάδα μὲν γραμμῇ, τριάδα δὲ ἐπιπέδῳ, τετράδα δὲ στερεῷ, τοιαῦτα γὰρ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας ἱστορεῖ περὶ Πλάτωνος· οἱ δὲ μεθέξει τοῦ ἑνὸς τὸ εἶδος ἀπετέλουν τῶν μεγεθῶν.*

1495) Arist. metaph. I, 9, s. 35. *Ἔτι αἱ στιγμαὶ ἐκ τίνος ἐνυπάρξουσιν; τούτῳ μὲν οὖν τῷ γένει* (*τῆς στιγμῆς*) *καὶ διεμάχετο Πλάτων, ὡς ὄντι γεωμετρικῷ δόγματι, ἀλλ' ἐκάλει ἀρχὴν γραμμῆς, τοῦτο δὲ πολλάκις ἐτίθει τὰς ἀτόμους γραμμάς.* Alex. Schol. p. 581, b, 28: *φησὶν αὐτὸν* (*τὸν Πλάτωνα*) *μηδὲ τὴν ἀρχὴν παραδέχεσθαι ὡς οὖσαν φύσιν τινὰ σημείου, ἀλλὰ λέγειν δόγμα τι τοῦτο καὶ θέσιν τινὰ γεωμετρικὴν εἶναι, οὐκ ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων οὖσαν ..... ἱστορεῖ δὲ ὡς καὶ Πλάτωνος, οὐ μόνον Ξενοκράτους, ἀτόμους γραμμὰς τιθεμένου.*

1496) Phileb. p. 25, D, E: (*Λέγω*) *τὴν τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου* (*φύσιν*), *καὶ ὁπόση παύει πρὸς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως*

ἔγοντα, ξύμμετρα δὲ καὶ ξύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται p. 26: ἐν δὲ ὀξεῖ καὶ βαρεῖ καὶ ταχεῖ καὶ βραδεῖ, ἀπείροις οὖσιν, ταῦτα (οἱ ἀριθμοὶ) ἐγγιγνόμενα, τὰ αὐτὰ ἅμα πέρας ἀπειργάσατο, καὶ μουσικὴν ξύμπασαν τελεώτατα ξυνεστήσατο.

1497) De republ. VII, p. 530, C, D: *Προβλήμασιν* (die theoretischen Aufgaben selbst) ἆρα χρώμενοι, ὥσπερ γεωμετρίαν, οὕτω καὶ ἀστρονομίαν μέτιμεν, τὰ δ' ἐν τῷ οὐρανῷ (die beobachtende Sternkunde) ἐάσομεν, εἰ μέλλομεν, ὄντως ἀστρονομίας μεταλαμβάνοντες, χρήσιμον τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ ἐξ ἀχρήστου ποιήσειν. ibid. D: Ἀλλὰ πλείω εἴδη παρέχεται ἡ φορά· τὰ μὲν οὖν πάντα ἴσως ὅστις σοφὸς ἔξει εἰπεῖν, ἃ δὲ καὶ ἡμῖν προφανῆ δύο· πρὸς μὲν τούτῳ (τῆς ἀστρονομίας εἴδει) καὶ τὸ ἀντίστροφον αὐτοῦ. κινδυνεύει γὰρ ὡς πρὸς ἀστρονομίαν ὄμματα πέπηγεν, ὡς πρὸς ἐναρμόνιον φορὰν ὦτα παγῆναι, καὶ αὗται ἀλλήλων ἀδελφαί τινες αἱ ἐπιστῆμαι εἶναι, ὡς οἵ τε Πυθαγόρειοί φασι, καὶ ἡμεῖς συγχωροῦμεν. (wörtliche Anspielung auf eine zufällig erhaltene Stelle aus des Archytas Schrift περὶ μαθημάτων, s. Note 1451; ein Beweis also, dass Plato auch des Archytas Schriften kannte.) p. 531, C: (Εἰ οὖν) εἰς προβλήματα ἀνίασιν, ἐπισκοπεῖν τίνες ξύμφωνοι ἀριθμοὶ καὶ τίνες οὔ, χρήσιμον πρὸς τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ζήτησιν, ἄλλως δὲ (auf nicht theoretisch-spekulative, sondern beobachtend-experimentale Weise) μεταδιωκόμενον, ἄχρηστον. (Optime!) Eben so urtheilt Plato von der Zahlenlehre im Allgemeinen: De republ. VII, p. 525, E: (Τὸ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς μάθημα) σφόδρα ἄνω ποι ἄγει τὴν ψυχὴν καὶ περὶ αὐτῶν τῶν ἀριθμῶν ἀναγκάζει διαλέγεσθαι· und von der Geometrie: ibid. pag. 527, B: Τοῦ γὰρ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσίς ἐστιν. ὁλκὸν ἄρα ... ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν εἴη ἂν καὶ ἀπεργαστικὸν φιλοσόφου διανοίας πρὸς τὸ ἄνω σχεῖν, ἃ νῦν κάτω οὐ δέον ἔχομεν.

1498) Theologum. arithm. p. 61: Ὅτι καὶ Σπεύσιππος, ὁ Ποτώνης μὲν υἱὸς τῆς τοῦ Πλάτωνος ἀδελφῆς, διάδοχος δὲ ἀκαδημίας πρὸ Ξενοκράτους, ἐξαιρέτως σπουδασθεισῶν ἀεὶ Πυθαγορικῶν ἀκροάσεων, μάλιστα δὲ τῶν Φιλολάου συγγραμμάτων, βιβλαρίδιόν τι συντάξας γλαφυρὸν, ἐπέγραψε μὲν αὐτὸ περὶ Πυθαγορικῶν ἀριθμῶν· ἀπ' ἀρχῆς δὲ μέχρι ἡμίσους περὶ τῶν ἐν αὐτοῖς γραμμικῶν ἐμμελέστατα διεξελθών, πολυγωνίων τε καὶ παντοίων τῶν ἐν ἀριθμοῖς ἐπιπέδων ἅμα καὶ στερεῶν, περί τε τῶν πέντε σχημάτων, ἃ τοῖς

κοσμικοῖς ἀποδίδοται στοιχείοις, ἰδιότητος αὐτων πρὸς ἄλληλα καὶ κοινότητος, ἀναλογίας τε καὶ ἀνακολουθίας· μετὰ ταῦτα λοιπὸν θάτερον τὸ τοῦ βιβλίου ἥμισυ περὶ δεκάδος ἄντικρυς ποιεῖται, φυσικωτάτην αὐτὴν ἀποφαίνων καὶ τελεστικωτάτην τῶν ὄντων, οἷον εἴδός τι τῶν κοσμικῶν ἀποτελεσμάτων τεχνικὸν ἀφ' ἑαυτῆς, οὐχ ἡμῶν νομισάντων, ἢ ὡς ἔτυχεν ἢ ἔθελεν, ἀλλ' ὑπάρχουσα καὶ παράδειγμα παντελέστατον, τῷ τοῦ παντὸς ποιητῇ θεῷ προεκκειμένη.

1499) Theologum. arithm. p. 61, 62 u. 63. Die im Texte angeführten Stellen lauten: p. 61, infr.: Ἔστι δὲ τὰ δέκα τέλειος (ἀριθμὸς) καὶ ὀρθῶς τε καὶ κατὰ φύσιν εἰς τοῦτον καταντῶμεν παντοίως ἀριθμοῦντες Ἕλληνές τε καὶ πάντες ἄνθρωποι. πολλὰ γὰρ ἴδια ἔχει ..... πρῶτον μὲν οὖν ἄρτιον δεῖ εἶναι, ὅπως ἴσοι ἐνῶσιν οἱ περισσοί τε καὶ ἄρτιοι .... p. 62 med.: Ἔτι πάντες οἱ λόγοι ἐν τῷ ἰ ..... καὶ οἱ γραμμικοὶ (ἀριθμοὶ) καὶ οἱ ἐπίπεδοι καὶ οἱ στερεοί· τὸ μὲν γὰρ ἀ στιγμή, τὰ δὲ β' γραμμή, τὰ δὲ γ' τρίγωνον, τὰ δὲ δ' πυραμίς· ταῦτα δὲ πάντα ἐστὶ πρῶτα καὶ ἀρχαὶ τῶν καθ' ἕκαστον ὁμογενῶν ..... p. 62 infr.: Ἔχει ταῦτα τὸν τῶν δέκα ἀριθμὸν καὶ τέλος ἴσχει· τετρὰς μὲν γὰρ ἐν πυραμίδος γωνίαις ἢ βάσεσι, ἑξὰς δὲ ἐν πλευραῖς, ὥστε δέκα. So geht es durch ganze zwei Seiten fort.

1500) Arist. metaph. XIII, 8, s. 8: Εἰσὶ δ' ὅσοι ἰδέας μὲν οὐκ οἴονται εἶναι, οὐθ' ἁπλῶς οὕτε ὡς ἀριθμούς τινας οὔσας, τὰ δὲ μαθηματικὰ εἶναι, καὶ τοὺς ἀριθμοὺς (μαθηματικοὺς) πρώτους τῶν ὄντων, καὶ ἀρχὴν αὐτῶν εἶναι (τῶν ἀριθμῶν) αὐτὸ τὸ ἓν (μαθηματικόν).

1501) Ibid. c. 9, s. 22: Ἔτι δὲ τὸ διαφωνεῖν τοὺς πρώτους περὶ τῶν ἀριθμῶν σημεῖον, ὅτι τὰ πράγματα ταῦτα οὐκ ὄντα ἀληθῆ παρέχει τὴν ταραχὴν αὐτοῖς. οἱ μὲν γὰρ τὰ μαθηματικὰ μόνον ποιοῦντες παρὰ τὰ αἰσθητὰ, ὁρῶντες τὴν περὶ τὰ εἴδη δυσχέρειαν καὶ πλάσιν, ἀπέστησαν ἀπὸ τοῦ εἰδητικοῦ ἀριθμοῦ καὶ τὸν μαθηματικὸν ἐποίησαν.

1502) Ibid. c. 6, s. 14 u. 15: Ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰ μήκη καὶ περὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ περὶ τὰ στερεὰ (διαφωνοῦσι)· οἱ μὲν τὰ μαθηματικὰ καὶ μαθηματικῶς (nur im mathematischen Sinne) λέγουσιν, ὅσοι μὴ ποιοῦσι τὰς ἰδέας ἀριθμούς, μηδὲ εἶναί φασιν ἰδέας, οἱ δὲ τὰ μαθηματικὰ οὐ μαθηματικῶς etc.

1503) Ibid. XIV, 3, s. 5: *Κατὰ μέντοι τὸ ποιεῖν ἐξ ἀριθμῶν τὰ φυσικὰ σώματα, ἐκ μὴ ἐχόντων βάρος μηδὲ κουφότητα, ἔχοντα κουφότητα καὶ βάρος, ἐοίκασι περὶ ἄλλου οὐρανοῦ λέγειν καὶ σωμάτων ἀλλ' οὐ τῶν αἰσθητῶν.*

1504) Ibid. VII, 2, s. 4 u. 5: Plato habe drei Arten von Substanzen angenommen: die der Ideen und des Mathematischen und der sinnlichen Körper: *Σπεύσιππος δὲ καὶ πλείους οὐσίας, ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἀρξάμενος, καὶ ἀρχὰς ἑκάστης οὐσίας, ἄλλην μὲν ἀριθμῶν, ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς· καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἐπεκτείνει τὰς οὐσίας.*

1505) Ibid. XII, 10, s. 22: *Οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν πρῶτον τὸν μαθηματικόν, καὶ οὕτως ἀεὶ ἄλλην ἐχομένην οὐσίαν, καὶ ἀρχὰς ἑκάστης ἄλλας, ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν, — οὐθὲν γὰρ ἡ ἑτέρα τῇ ἑτέρᾳ συμβάλλεται* (hängt nicht zusammen), *οὖσα ἢ μὴ οὖσα, — καὶ ἀρχὰς πολλάς· τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς· „οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω"*

1506) Ibid. XIV, 3, s. 11: *Ἔτι δὲ ἐπιζητήσειεν ἄν τις περὶ μὲν τοῦ ἀριθμοῦ παντὸς καὶ τῶν μαθηματικῶν τὸ μηθὲν συμβάλλεσθαι ἀλλήλοις τὰ πρότερα τοῖς ὕστερον· μὴ ὄντος γὰρ τοῦ ἀριθμοῦ οὐθὲν ἧττον τὰ μεγέθη ἔσται τοῖς τὰ μαθηματικὰ μόνον εἶναι φαμένοις, καὶ τούτων μὴ ὄντων ἡ ψυχή, καὶ τὰ σώματα τὰ αἰσθητά. οὐκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία.*

1507) Ibid. XII, 7, s. 20: *Ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται.* Ibid. XIV, c. 4, s. 3: *Ἔχει δ' ἀπορίαν .... πότερόν ἐστί τι (τῶν στοιχείων καὶ ἀρχῶν) αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ ἄριστον, ἢ οὔ, ἀλλ' ὑστερογενῆ. παρὰ μὲν γὰρ τῶν θεολόγων ἔοικεν ὁμολογεῖσθαι τῶν νῦν τισὶν, οἳ οὔ φασιν, ἀλλὰ προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι. τοῦτο δὲ ποιοῦσιν εὐλαβόμενοι ἀληθινὴν δυσχέρειαν, ἣ συμβαίνει τοῖς λέγουσιν τὸ ἓν* (das Ur-Eine, die Urgottheit) *ἀρχήν· ἔστι δ' ἡ δυσχέρεια οὐ διὰ τὸ τῇ ἀρχῇ τὸ εὖ ἀποδιδόναι ὡς ὑπάρχον* (was des Aristoteles eigene Lehre ist,), *ἀλλὰ διὰ τὸ τὸ ἓν ἀρχὴν καὶ ἀρχὴν ὡς στοιχεῖον, καὶ τὸν ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός* (wie die Anhänger der Zahlen- und Ideenlehre und insbesondere Plato

annehmen .... *ἅπασαι γὰρ αἱ μονάδες γίγνονται ὅπερ ἀγαθόν τι, καὶ πολλή τις εὐπορία ἀγαθῶν. .... καὶ τὸ ἐναντίον στοιχεῖον, εἴτε πλῆθος ὂν* (Speusipp's Bezeichnung) *εἴτε τὸ ἄνισον καὶ μέγα καὶ μικρὸν* (Plato's Bezeichnung) *τὸ κακὸν αὐτό. διόπερ ὁ μὲν* (*Σπεύσιππος*) *ἔφευγε τὸ ἀγαθὸν προσάπτειν τῷ ἑνὶ* (dem Ur-Einen, der Urgottheit), *ὡς ἀναγκαῖον ὄν, ἐπειδὴ ἐξ ἐναντίων ἡ γένεσις, τὸ κακὸν τὴν τοῦ πλήθους φύσιν εἶναι.* Dies nimmt aber Speusipp mit allen übrigen Pythagoreern doch an, trotz dem dass er das Ur-Eine (*τὸ ἓν* im strengeren Sinne) die Urgottheit nicht als das Urgute betrachtet, sondern wieder, wie die älteren Pythagoreer die Monas (von den Berichterstattern, ja von Plato und Aristoteles selbst, auch oft *ἓν* genannt) unter die Systöchie des Guten setzt.

1508) Stob. Ecl. phys. I, 1: *Σπεύσιππος τὸν νοῦν* (*θεὸν ἀπεφήνατο*), *οὔτε τῷ ἑνὶ οὔτε τῷ ἀγαθῷ ταυτὸν, ἰδιοφυῆ δὲ.* Es ist klar, dass hier das *ἓν* die Monas bezeichnet, wie öfters im späteren Sprachgebrauche. Cic. de nat. Deor. I, 13: Speusippus, Platonem avunculum subsequens, et vim quandam dicens qua omnia regantur, eamque animalem, evertere ex animis conatur cognitionem Deorum.

1509) Aristot. Ethic. Nicom. I, 4: *Πιθανώτερον δ' ἐοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ, τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἓν* (die Monas, wie der Zusammenhang von selbst ergibt)· *οἷς δὴ καὶ Σπεύσιππος ἐπακολουθῆσαι δοκεῖ.* Aristot. metaph. XII, 10, s. 8: *Οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσιν, ὥσπερ οἱ τὸ ἄνισον τῷ ἴσῳ, ἢ τῷ ἑνὶ τὰ πολλά* (Ausdrucksweise Speusipps) .... *ἡ δὲ ὕλη ἡ μία οὐθενὶ ἐναντίον ..... ἔτι ἅπαντα τοῦ φαύλου μεθέξει ἔξω τοῦ ἑνός, τὸ γὰρ κακὸν αὐτὸ θάτερον τῶν στοιχείων* (muss also auch von Speusipp gelten.)

1510) Stob. Ecl. phys. I, p. 62.

1511) Cic. de nat. Deor. I, 13. Ebenso Clem. Alex. protrept. p. 44, a.

1512) S. die eben citirte Stelle in des Stob. Ecl. I, p. 62; Plutarch. de defect. oracc. 13, pag. 416, c.

1513) Plutarch. de Isid. et Osir. 26, p. 361, b.

1514) Arist. Top. II, 6, p. 112, 37: *καθάπερ Ξενοκράτης φησὶν εὐδαίμονα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν· ταύτην γὰρ ἑκάστου εἶναι δαίμονα.* Stob. Serm. II, 24: *Ξενο-*

κράτης ἔλεγεν ..... ὅτι δαίμονος κακίᾳ τοὺς πονηροὺς κακοδαίμονας ὀνομάζομεν.

1515) Arist. de Coelo I, 10, p. 279, b, mit der Erklärung des Simplicius. (Schol. 488, b, 15) δοκεῖ μὲν πρὸς Ξενοκράτην μάλιστα καὶ τοὺς Πλατωνικοὺς ὁ λόγος τείνειν.

1516) Plutarch. de anim. procr. 1, p. 1012, d: Ξενοκράτης .... τῆς ψυχῆς τὴν οὐσίαν ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτου κινούμενον ἀποφηνάμενος.

1517) Plutarch. de defect. oracc. 13, p. 416, c.

1518) Senec. epistol. 90, s. 6: Zaleuci leges Charondaeque laudantur. Hi non in foro, nec in consultorum atrio, sed in Pythagorae tacito illo sanctoque secessu didicerunt jura, quae florenti tunc Siciliae et per Italiam Graeciae ponerent.

1519) Augustin. de ordine libror. II, c. 20: Quod autem Pythagorae mentionem fecisti, nescio quo illo divino ordine occulto tibi in mentem venisse credo. Res enim multum necessaria mihi prorsus exciderat, quam in illo viro, — si quid literis memoriae mandatis credendum est, quamvis Varroni quis non credat? — mirari et quotidianis paene, ut scis, efferre laudibus soleo, „quod regendae reipublicae disciplinam suis auditoribus ultimam tradebat jam doctis, jam perfectis, jam sapientibus, jam beatis.“ Man sieht, Augustins Bombast ist des Varronischen würdig.

1520) Plutarch. vit. Num. c. 8: Πυθαγόραν τῇ πολιτείᾳ Ῥωμαῖοι προσέγραψαν, ὡς ἱστόρηκεν Ἐπίχαρμος ὁ κωμικὸς ἔν τινι λόγῳ πρὸς Ἀντήνορα γεγραμμένῳ, παλαιὸς ἀνὴρ καὶ τῆς Πυθαγορικῆς διατριβῆς μετεσχηκώς. Wie sehr auch noch später Pythagoras bei den Römern in Ansehen stand, bezeugt Plutarch an demselben Ort: Αὐτοὶ δ' ἀκηκόαμεν πολλῶν ἐν Ῥώμῃ διεξιόντων, ὅτι Ῥωμαίοις ποτὲ χρησμοῦ γενομένου τὸν φρονιμώτατον καὶ τὸν ἀνδρειότατον Ἑλλήνων ἱδρύσασθαι παρ' αὐτοῖς, ἔστησαν ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς εἰκόνας χαλκᾶς δύο, τὴν μὲν Ἀλκιβιάδου, τὴν δὲ Πυθαγόρου. Beide Nachrichten sind ganz unabhängig von Plutarch's Hypothese, dass Pythagoras ein Zeitgenosse des Numa gewesen sei, obgleich Plutarch sie zur Unterstützung dieser Hypothese anführt; wie wenig er ihr aber selbst traut, beweisen seine Schlussworte des Kapitels: Ταῦτα μὲν οὖν ἀμφισβητήσεις ἔχοντα πολλὰς, καὶ τὸ κινεῖν διὰ μακροτέρων καὶ τὸ πιστοῦσθαι μειρακιώδους ἐστὶ φιλονεικίας.

1521) Jamblich. de Vit. Pyth. s. 172: Νομοθέται πάντων ἄριστοι γεγόνασιν οἱ Πυθαγόρᾳ προσελθόντες· πρῶτον μὲν Χαρώνδας ὁ Καταναῖος (lebte vor Pythagoras)· ἔπειτα Ζάλευκος (gab den Lokrern ihre Gesetze schon 660 v. Ch., 36 Jahre vor der Drakonischen Gesetzgebung in Athen) καὶ Τιμάρατος (Τιμάρης), οἱ Λοκροῖς γράψαντες τοὺς νόμους. πρὸς τούτοις Θεαίτητος (Θεοκλῆς?) καὶ Ἑλικάων καὶ Ἀριστοκράτης καὶ Φύτιος, οἱ Ῥηγίνων γενόμενοι νομοθέται. Vergl. Jambl. l. l. s 129: Ἦσαν ἔνιοι τῶν Πυθαγορείων πολιτικοὶ καὶ ἀρχικοί. καὶ γὰρ νόμους ἐφύλαττον, καὶ πόλεις Ἰταλικὰς διῴκησάν τινες, ἀποφαινόμενοι μὲν καὶ συμβουλεύοντες τὰ ἄριστα, ἀπεχόμενοι δὲ δημοσίων προσόδων. Πολλῶν δὲ γιγνομένων κατ' αὐτῶν διαβολῶν ὅμως ἐπεκράτει μέχρι τινὸς ἡ τῶν Πυθαγορείων καλοκαγαθία, καὶ ἡ τῶν πόλεων αὐτῶν βούλησις, ὥστ' ὑπ' ἐκείνων οἰκονομεῖσθαι βούλεσθαι τὰ περὶ τῆς πολιτείας. (So weit ist der Bericht vernünftig und den geschichtlichen Verhältnissen angemessen.) Χαρώνδας τε γὰρ ὁ Καταναῖος, εἷς εἶναι δοκῶν τῶν ἀρίστων νομοθετῶν, Πυθαγόρειος ἦν (unrichtig)· Ζάλευκός τε (noch weniger) καὶ Τιμάρης, οἱ Λοκροὶ, ὀνομαστοὶ γεγενημένοι ἐπὶ νομοθεσίᾳ, Πυθαγόρειοι ἦσαν· οἵ τε τὰς Ῥηγινικὰς πολιτείας συστήσαντες, τήν τε γυμνασιαρχικὴν κληθεῖσαν, καὶ τὴν ἐπὶ Θεοκλέους ὀνομαζομένην, Πυθαγόρειοι λέγονται εἶναι. Φύτιός τε καὶ Θεοκλῆς καὶ Ἑλικάων καὶ Ἀριστοκράτης διήνεγκαν ἐπιτηδεύμασί τε καὶ ἔθεσιν· οἷς καὶ αἱ ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις πόλεις κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους ἐχρήσαντο. Ὅλως δὲ εὑρετὴν αὐτὸν (τὸν Πυθαγόραν) γενέσθαι φασὶ καὶ τῆς πολιτικῆς ὅλης παιδείας, (der Beweis für diesen mehr als zweifelhaften Satz ist nun Jamblich's ganz würdig:) εἰπόντα μηδὲν εἰλικρινὲς εἶναι των ὄντων πραγμάτων, ἀλλὰ μετέχειν καὶ γῆν ὕδατος, καὶ ὕδωρ πνεύματος, καὶ πνεῦμα πυρός, οὕτως καὶ καλὸν αἰσχροῦ, καὶ δίκαιον ἀδίκου, καὶ τἆλλα κατὰ λόγον τούτοις. Die allzu panegyrischen Stellen übergehen wir ganz, weil sie mit der geschichtlichen Wirklichkeit in einem fast traurigen Widerspruche stehen, wie z. B. folgende des kopflosen Jamblich aus dem Romane des Nikomachus: Jambl. de V. P. s. 34: Ἀνεῖλε δὲ ἄρδην στάσιν καὶ διχοφωνίαν καὶ ἁπλῶς ἑτεροφροσύνην οὐ μόνον ἀπὸ τῶν γνωρίμων καὶ τῶν ἀπογόνων αὐτῶν μέχρι πολλῶν, ὡς ἱστορεῖται (!) γενεῶν· ἀλλὰ καὶ καθόλου ἀπὸ τῶν ἐν Ἰταλίᾳ καὶ Σικελίᾳ πόλεων πασῶν κατά τε ἑαυτὰς καὶ πρὸς ἀλλήλας. Ein noch groberer Widerspruch gegen die geschichtliche Wirklichkeit ist kaum denkbar.

1522) Porphyr. V. Pyth. s. 21: *Σύμιχος δ' ὁ Κεντοροπίων τύραννος ἀκούσας αὐτοῦ (τοῦ Πυθαγόρου) τήν τ' ἀρχὴν ἀπέθετο, καὶ τῶν χρημάτων τὰ μὲν τῇ ἀδελφῇ, τὰ δὲ τοῖς πολίταις ἔδωκε.*

1523) Diog. Laert. VIII, s. 36: *Περὶ δὲ τοῦ ἄλλοτε ἄλλον γεγενῆσθαι* (über die Wiedergeburt, die Seelenwanderung) *Ξενοφάνης ἐν ἐλεγείᾳ προσμαρτυρεῖ, ἧς ἀρχή, Νῦν οὖν τ' ἄλλον ἔπειμι λόγον, δείξω δὲ κέλευθον. Ὅ δὲ περὶ αὐτοῦ (τοῦ Πυθαγόρου) φησίν, οὕτως ἔχει.*

Καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
Φασὶν ἐποικτεῖραι, καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
Παῦσαι, μηδὲ ῥάπιζ'· ἐπεὶ ἢ φίλου ἀνέρος ἐστὶ
Ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀΐων.

Καὶ ταῦτα μὲν ὁ Ξενοφάνης.

1524) Jamblich. de Vit. Pyth. s. 262: *Ὡς ἐν τοῖς τῶν Κροτωνιατῶν ὑπομνήμασιν ἀναγέγραπται.*

1525) Jambl. de Vit. Pyth. s. 254. *Ἐπεὶ δὲ καὶ Ἀπολλώνιος περὶ τῶν αὐτῶν* (über dieselben Begebenheiten der pythagoreischen Verfolgung) *ἔστιν ὅπου διαφωνεῖ, πολλὰ δὲ καὶ προστίθησι τῶν μὴ εἰρημένων περὶ τούτων, φέρε δὴ καὶ τὴν τούτου παραθώμεθα διήγησιν περὶ τῆς ἐπὶ τοὺς Πυθαγορείους ἐπιβουλῆς.*

1526) Jambl. de Vit. Pyth. s. 254: *Λέγει τοίνυν (ὁ Ἀπολλώνιος), ὡς ἐκείνοις (τοῖς Πυθαγορείοις) παρηκολούθει μὲν εὐθὺς ἐκ παίδων ὁ φθόνος παρὰ τῶν ἄλλων. οἱ γὰρ ἄνθρωποι, μέχρι μὲν διελέγετο πᾶσι τοῖς προσιοῦσι Πυθαγόρας, ἡδέως εἶχον· ἐπεὶ δὲ μόνοις ἐνετύγχανε τοῖς μαθηταῖς, ἠλαττοῦτο. καὶ τοῦ μὲν ἔξωθεν ἥκοντος συνεχώρουν ἡττᾶσθαι· τοῖς δὲ ἐγχωρίοις πλεῖον φέρεσθαι δοκοῦσιν ἤχθοντο, καὶ καθ' αὑτῶν ὑπελάμβανον γίνεσθαι τὴν σύνοδον. Ἔπειτα καὶ τῶν νεανίσκων ὄντων ἐκ τῶν ἐν τοῖς ἀξιώμασι, καὶ ταῖς οὐσίαις προεχόντων, συνέβαινε προαγούσης τῆς ἡλικίας αὐτοῖς, μὴ μόνον* (statt des bisherigen *μὴ μόνον αὐτοὺς*) *ἐν τοῖς ἰδίοις οἴκοις πρωτεύειν, ἀλλὰ κοινῇ τὴν πόλιν οἰκονομεῖν, μεγάλην μὲν ἑταιρείαν συναγηοχόσιν, ἦσαν γὰρ ὑπὲρ τριακοσίους, μικρὸν δὲ μέρος τῆς πόλεως οὖσι, τῆς* (statt *τοῖς*) *οὐκ ἐν τοῖς αὐτοῖς ἤθεσιν οὐδ' ἐπιτηδεύμασιν ἐκείνοις πολιτευομένης* (statt *πολιτευομένοις*; so erhält die Stelle Sinn und grammatischen Zusammenhang.)

1527) Apollonius ap. Jambl. l. l. s. 255: *Οὐ μὲν ἀλλὰ μέχρι μὲν οὖν τὴν ὑπάρχουσαν χώραν ἐκέκτηντο (οἱ Κροτωνιάται), καὶ Πυθαγόρας ἐπεδήμει, διέμεινεν ἡ μετὰ τὸν συνοικισμὸν* (seit der Kolonisation, der Gründung von Kroton) *κεχρονισμένη κατάστασις*

(Verfassung), *δυσαρεστουμένη, καὶ ζητοῦσα καιρὸν εὕρασθαι μεταβολῆς. Ἐπεὶ δὲ Σύβαριν ἐχειρώσαντο, κἀκεῖνος (ὁ Πυθαγόρας) ἀπῆλθε καὶ τὴν δορύκτητον διῳκήσατο* (statt *διῳκήσαντο*) (die Aoriste *ἐχειρώσαντο, ἀπῆλθε, διῳκήσατο* haben, wie häufig der Fall ist, die Bedeutung von Plusquamperfekten; s. Matth. ausf. gr. Gr. § 497, Anmerkung p. 939.) *μὴ κατακληρουχηθεῖσαν* (statt *κληρουχηθῆναι*) *κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν τῶν πολλῶν, ἐξερράγη τὸ σιωπούμενον μῖσος, καὶ διέστη πρὸς αὐτοὺς (τοὺς Πυθαγορείους) τὸ πλῆθος.*

1528) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 255: *Ἡγεμόνες δὲ ἐγένοντο τῆς διαφορᾶς οἱ ταῖς συγγενείαις καὶ ταῖς οἰκειότησιν ἐγγύτατα καθεστηκότες τῶν Πυθαγορείων. αἴτιον δ' ἦν, ὅτι τὰ μὲν πολλὰ αὐτοὺς ἐλύπει τῶν πραττομένων, ὥσπερ καὶ τοὺς τυχόντας, ἐφ' ὅσον ἰδιασμὸν εἶχε περὶ τοὺς ἄλλους.*

1529) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 255, p. 500: *Ἐν δὲ τοῖς μεγίστοις, καθ' αὑτῶν μόνον, ἐνόμιζον εἶναι τὴν ἀτιμίαν·* (Nun schiebt Jamblich in seiner schlottrigen Kompilatoren-Weise eine ganze Masse völlig fremdartiger, den Zusammenhang unterbrechender Notizen ein, für die er, wie es scheint, keinen rechten Platz wusste und die er doch nicht wollte umkommen lassen, und lenkt dann (s. 257, p. 504) wieder ein: *τὰ μὲν τοιαῦτα, καθάπερ προεῖπον, ἐπὶ τοσοῦτον ἐλύπει κοινῶς ἅπαντας, ἐφ' ὅσον ὤνησαν* (statt *ἔωσαν*) *ἰδιάζοντας ἐν αὐτοῖς τοὺς συμπεπαιδευμένους.* Die plumpe und ungeschickte Wiederholung der Schlussworte des vorhergehenden letzten Satzes (s. Note 1528 zu Ende) bezeichnet charakteristisch genug das Gefühl, sich von seinem Gegenstande verlaufen zu haben, und mit einem salto mortale zu demselben zurückkehren zu müssen. Wir lassen also diese ganze kopflose Episode weg, und fahren mit den Worten des alten Berichterstatters fort, welche den Anfangs-Satz dieser Note: die von den Pythagoreern gegen ihre Verwandten bewiesene Nichtachtung näher erläutern, und mit diesem Satze auf's Engste zusammenhängen; s. 257, p. 504: *ἐπὶ τῷ μόνοις τοῖς Πυθαγορείοις τὴν δεξιὰν ἐμβάλλειν, ἑτέρῳ δὲ μηδενὶ τῶν οἰκείων, πλὴν τῶν γονέων. Καὶ τὸ* (statt *τῷ*) *τὰς οὐσίας ἀλλήλων μὲν παρέχειν κοινὰς, πρὸς ἐκείνους δὲ ἐξηλλοτριωμένας, χαλεπώτερον ἔφερον οἱ συγγενεῖς.*

1530) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 257, p. 504: *Ἀρχόντων δὲ τούτων (τῶν συγγενῶν) τῆς διαστάσεως, ἑτοίμως οἱ λοιποὶ προσέπιπτον εἰς τὴν ἔχθραν.*

1531) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 257, p. 504: *Καὶ λεγόντων* (Reden halten vor einer berathenden Versammlung) *ἐξ αὐτῶν*

τῶν χρόνων Ἱππάσου καὶ Διοδώρου καὶ Θεάγους ὑπὲρ τοῦ πάντας κοινωνεῖν τῆς ἀρχῆς καὶ τῆς ἐκκλησίας, καὶ διδόναι τὰς εὐθύνας τοὺς ἄρχοντας τοῖς ἐκ παντὸς λαχοῦσιν. Ἐναντιουμένων δὲ τῶν Πυθαγορείων Ἀλκιμάχου καὶ Δειμάχου καὶ Μέτωνος (Μένωνος?) καὶ Δημοκήδους, καὶ διακωλυόντων τὴν πάτριον πολιτείαν μὴ καταλύειν, ἐκράτησαν οἱ τῷ πλήθει συνηγοροῦντες. Die Verwechslung des Meton mit Menon ist um so wahrscheinlicher, da Meton im Schüler-Verzeichnisse als Parier und nicht als Krotoniate aufgeführt wird; Jambl. de Vit. Pyth. s. 207, p. 527.

1532) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 260, p. 510: ἀλλ' ἐνθυμεῖσθαι, διότι τὸ παράπαν οὐδ' ἂν συνῆλθον εἰς τὴν ἐκκλησίαν (dass gar keine Volks-Versammlung statt gefunden hätte), εἰ τοὺς Χιλίους ἔπεισαν ἐκεῖνοι (Demokedes und die übrigen Pythagoreer Menon, Alkimachos und Deimachos, von welchen eben berichtet wurde, dass sie gegen die Anträge des Hippasos, Diodoros und Theages, die Vorfechter der Volksparthei, Opposition erhoben) κυρῶσαι τὴν συμβουλήν (wenn es die Pythagoreer durchgesetzt hätten, dass ihr Gegen-Antrag von dem Rathe der „Tausende" wäre angenommen worden.)

1533) Jambl. de V. P. s. 34: Πυκνὸν γὰρ ἦν αὐτῷ τὸ ἀπόφθεγμα: φυγαδευτέον πάσῃ μηχανῇ καὶ περικοπτέον πυρὶ καὶ σιδήρῳ ἀπὸ μὲν σώματος νόσον, ἀπὸ δὲ ψυχῆς ἀμάθειαν, κοιλίας δὲ πολυτέλειαν, πόλεως δὲ στάσιν, οἴκου δὲ διχοφροσύνην, ὁμοῦ δὲ πάντων ἀμετρίαν.

1534) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 258: Μετὰ δὲ ταῦτα συνόντων τῶν πολλῶν, διελόμενοι τὰς δημηγορίας, κατηγόρουν αὐτῶν ἐκ τῶν ῥητόρων Κύλων καὶ Νίνων· ἦν δὲ ὁ μὲν ἐκ τῶν εὐπόρων, ὁ δὲ ἐκ τῶν δημοτικῶν.

1535) Jambl. de V. P. s. 74, p. 156: Εἰ δὲ .... δυσκίνητος ἔτι τις καὶ δυσπαρακολούθητος εὑρίσκετο (während seiner Lehrzeit in der pythagorischen Schule), στήλην δή τινα τῷ τοιούτῳ καὶ μνημεῖον (ein Grabmal) ἐν τῇ διατριβῇ χώσαντες, καθὰ καὶ Περιάλῳ τῷ Θουρίῳ λέγεται καὶ Κύλωνι τῷ Συβαριτῶν ἐξάρχῳ ἀπογνωσθεῖσιν ὑπ' αὐτῶν, ἐξήλαυνον ἐκ τοῦ ὁμακοΐου. Hiernach wäre Kylon der Sohn eines jener nach Kroton geflüchteten sybaritischen Adligen gewesen, zu deren Schutze der Krieg gegen das demokratische Sybaris unternommen wurde, und welche nach der Besiegung von Sybaris das krotonische Bürgerrecht und einen Antheil an den eroberten Ländereien erhielten. Auch Hippasos, gewöhnlich ein

Metapontiner genannt (Diogen. Laert. VIII, s. 84) wird bei Jamblich (de Vit. Pyth. s. 267, p. 526) in dem Schüler-Verzeichnisse unter den Sybariten aufgeführt.

1536) Jambl. de V. P. s. 248, p. 486: Κύλων, ἀνὴρ Κροτωνιάτης γένει μὲν καὶ δόξῃ καὶ πλούτῳ πρωτεύων τῶν πολιτῶν, ἄλλως δὲ χαλεπός τις καὶ βίαιος καὶ θορυβώδης καὶ τυραννικὸς τὸ ἦθος, πᾶσαν προθυμίαν παρασχόμενος πρὸς τὸ κοινωνῆσαι τοῦ Πυθαγορείου βίου καὶ προσελθὼν πρὸς αὐτὸν τὸν Πυθαγόραν ἤδη πρεσβύτην ὄντα (also war Kylon noch jung, denn er war erst in der letzten Zeit abgewiesen worden), ἀπεδοκιμάσθη διὰ τὰς προειρημένας αἰτίας. γενομένου δὲ τούτου πόλεμον ἰσχυρὸν ἤρατο καὶ αὐτὸς καὶ οἱ φίλοι αὐτοῦ πρὸς αὐτόν τε τὸν Πυθαγόραν καὶ τοὺς ἑταίρους· καὶ οὕτω σφοδρά τις ἐγένετο καὶ ἄκρατος ἡ φιλοτιμία αὐτοῦ τε τοῦ Κύλωνος καὶ τῶν μετ' ἐκείνου τεταγμένων, ὥστε διατεῖναι μέχρι τῶν τελευταίων Πυθαγορείων. Eben so Porphyr. de V. Pyth. s. 54.

1537) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 258: Τοιούτων δὲ λόγων (es geht aber Nichts voraus, worauf sich dies τοιούτων beziehen könnte. Bei Apollonius fand sich offenbar die Rede, und daher diese Rückbeziehung; Jamblich liess die Rede weg, und doch die Rückbeziehung stehen) μακροτέρων παρὰ τοῦ Κύλωνος ῥηθέντων, ἐπῆγεν ἕτερος, προσποιούμενος μὲν ἐξητακέναι τὰ τῶν Πυθαγορείων ἀπόῤῥητα, περιπλακεὶς δὲ καὶ γεγραφὼς ἐξ ὧν μάλιστα αὐτοὺς ἤμελλε διαβάλλειν, καὶ δοὺς τῷ γραμματεῖ βιβλίον ἐκέλευσεν ἀναγινώσκειν· ἦν δὲ αὐτῷ ἐπιγραφὴ μὲν λόγος ἱερός.

1538) Diogen. Laert. VIII, s. 7, bei Aufzählung der Schriften des Pythagoras: Τὸν δὲ μυστικὸν λόγον Ἱππάσου φασὶν εἶναι, γεγραμμένον ἐπὶ διαβολῇ Πυθαγόρου. Dass der Titel μυστικὸς λόγος mit dem gewöhnlicheren ἱερὸς λόγος identisch ist, bedarf keines langen Beweises, da der ἱερὸς λόγος ja nur bei den orphischen Weihen mitgetheilt wurde, also im strengsten Sinne ein μυστικὸς λόγος, eine nur Eingeweihten mittheilbare Schrift war. Dieser ausdrücklich zur Anklage und Verläumdung (ἐπὶ διαβολῇ) des Pythagoras geschriebene μυστικὸς λόγος kann also nur der von Ninon vorgebrachte, gefälschte ἱερὸς λόγος seyn, dessen Herkunft von einem Pythagoreer überdies unzweifelhaft auch noch daraus erhellt, dass er aus lauter verdrehten Akusmatas zusammengesetzt war.

1539) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 259: Ὁ δὲ τύπος τοιοῦτος τῶν γεγραμμένων· Τοὺς φίλους ὥσπερ τοὺς θεοὺς σέβεσθαι, τοὺς

δὲ ἄλλους ὥσπερ τὰ θηρία χειροῦσθαι· τὴν αὐτὴν ταύτην γνώμην ὑπὲρ Πυθαγόρου μεμνημένους ἐν μέτρῳ τοὺς μαθητὰς λέγειν·

Τοὺς μὲν ἑταίρους ἦγεν ἴσον μακάρεσσι θεοῖσι,
Τοὺς δ' ἄλλους ἠγεῖτ' οὔτ' ἐν λόγῳ οὔτ' ἐν ἀριθμῷ.

Τὸν Ὅμηρον μάλιστα ἐπαινεῖν, ἐν οἷς εἴρηκε, ποιμένα λάων· ἐμφαινίσκειν γὰρ βοσκήματα τοὺς ἄλλους ὄντας, ὀλιγαρχικὸν ὄντα. Τοῖς κυάμοις πολεμεῖν, ὡς ἀρχηγοῖς γεγονόσι τοῦ κλήρου καὶ τοῦ καθιστάναι τοὺς λαχόντας ἐπὶ τὰς ἐπιμελείας. Τυραννίδος ὀρέγεσθαι παρακαλοῦντα, κρεῖττον εἶναι φάσκειν γενέσθαι μίαν ἡμέραν ταῦρον, ἢ πάντα τὸν αἰῶνα βοῦν. Ἐπαινεῖν τὰ τῶν ἄλλων νόμιμα, κελεύειν δὲ χρῆσθαι τοῖς ὑπ' αὐτῶν ἐγνωσμένοις.

1540) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 260, p. 510: *Καθάπαξ τὴν φιλοσοφίαν αὐτῶν συνωμοσίαν ὀπέφαινε κατὰ τῶν πολλῶν, καὶ παρεκάλει μηδὲ τὴν φωνὴν ἀνέχεσθαι συμβουλευόντων, ἀλλ' ἐνθυμεῖσθαι, διότι τὸ παράπαν οὐδ' ἂν συνῆλθον εἰς τὴν ἐκκλησίαν, εἰ τοὺς Χιλίους ἔπεισαν ἐκεῖνοι κυρῶσαι τὴν συμβουλήν· ὥστε τοῖς κατὰ τὴν ἐκείνων δύναμιν κεκωλυμένοις τῶν ἄλλων ἀκούειν οὐ προσήκειν ἐᾶν αὐτοὺς λέγειν. Ἀλλὰ τὴν δεξιὰν τὴν ὑπ' αὐτῶν ἀποδεδοκιμασμένην πολεμίαν ἐκείνοις ἔχειν, ὅταν τὰς γνώμας χειροτονῶσιν, ἢ τὴν ψῆφον λαβῶσιν· αἰσχρὸν εἶναι νομίζοντας τοὺς τριάκοντα μυριάδων περὶ τὸν Τράεντα ποταμὸν περιγενομένους ὑπὸ τοῦ χιλιοστοῦ μέρους ἐκείνων ἐν αὐτῇ τῇ πόλει φανῆναι κατεστασιασμένους.*

1541) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 261. *Τὸ δ' ὅλον οὕτω τῇ διαβολῇ τοὺς ἀκούοντας ἐξηγρίωσεν (ὁ Νίων), ὥστε μετ' ὀλίγας ἡμέρας μουσεῖα θυόντων αὐτῶν ἐν οἰκίᾳ παρὰ τὸ Πύθιον, ἀθρόοι συνδραμόντες, οἵοί τ' ἦσαν τὴν ἐπίθεσιν ἐπ' αὐτοὺς ποιήσασθαι. οἱ δὲ προαισθόμενοι οἱ μὲν εἰς πανδοχεῖον ἔφυγον, Δημοκήδης δὲ μετὰ τῶν ἐφήβων εἰς Πλατείας ἀπεχώρησεν.*

1542) Porphyr. de V. P. s. 55. Jambl. de V. P. s. 249; in beiden Nachrichten, die den Aristoxenus ausschreiben, werden übrigens die Vorfälle in Kroton mit denen in Metapont vermengt. Diog. Laert. VIII, s. 40, nennt auch die *παιδαισίαν Μίλωνος τοῦ Κροτωνιάτου.*

1543) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 261. *Οἱ δὲ* (die Volksparthei) *καταλύσαντες τοὺς νόμους ἐχρῶντο ψηφίσμασιν, ἐν οἷς αἰτιασάμενοι τὸν Δημοκήδην συνεστακέναι τοὺς νεωτέρους ἐπὶ τυραννίδι, τρία τάλαντα ἐκήρυξαν δώσειν, ἐάν τις αὐτὸν ἀνέλῃ. καὶ γενομένης μάχης, κρατήσαντες αὐτοῦ κατὰ τὸν κίνδυνον ὑπὸ Θεάγους, ἐκείνῳ τὰ τρία τάλαντα παρὰ τῆς πόλεως ἐμέρισαν.*

1544) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 262: *Πολλῶν δὲ κακῶν κατὰ τὴν πόλιν καὶ τὴν χώραν ὄντων, εἰς κρίσιν προβληθέντων τῶν φυγάδων, καὶ τρισὶ πόλεσι τῆς ἐπιτροπῆς παραδοθείσης, Ταραντίνοις, Μεταποντίνοις, Καυλωνιάταις, ἔδοξε τοῖς πεμφθεῖσιν, — ἐπὶ τὴν γνώμην ἀργύριον λαβοῦσιν, ὡς ἐν τοῖς τῶν Κροτωνιατῶν ὑπομνήμασιν ἀναγέγραπται, — φεύγειν τοὺς αἰτίους.*

1545) Apollon. ap. Jambl. l. l. s. 262: *Προσεξέβαλον δὲ, τῇ κρίσει κρατήσαντες, ἅπαντας τοὺς τοῖς καθεστῶσι δυσχεραίνοντας, καὶ συνεφυγάδευσαν τὴν γενεὰν, οὐ, φάσκοντες, δεῖν ἀσεβεῖν, οὐδὲ τοὺς παῖδας ἀπὸ τῶν γονέων διασπᾶν. Καὶ τά τε χρέα ἀπέκοψαν καὶ τὴν γῆν ἀνάδαστον ἐποίησαν.*

1546) Wie sie es z. B. in Tarent thaten: Diog. Laert. VIII, s. 40. Die Folgen davon schildert Polyb. hist. II, 39, init.: *Καθ' οὓς γὰρ καιροὺς ἐν τοῖς κατὰ τὴν Ἰταλίαν τόποις, κατὰ τὴν Μεγάλην Ἑλλάδα τότε πρόσαγορευομένην, ἐνέπρησαν τὰ συνέδρια τῶν Πυθαγορείων· μετὰ ταῦτα γενομένου κινήματος ὁλοσχεροῦς περὶ τὰς πολιτείας ..... συνέβη τὰς κατ' ἐκείνους τοὺς τόπους Ἑλληνικὰς πόλεις ἀναπλησθῆναι φόνου καὶ στάσεως καὶ παντοδαπῆς ταραχῆς.* Porphyr. de V. P. s. 56 in fin. nach Dikäarch: *παντοχοῦ γὰρ ἐγένοντο μεγάλαι στάσεις, ἃς ἔτι καὶ νῦν οἱ περὶ τοὺς τόπους μνημονεύουσί τε καὶ διηγοῦνται, τὰς ἐπὶ τῶν Πυθαγορείων καλοῦντες.*

1547) Schon früher (Seite 468 dieses Theiles) wurde nachgewiesen, wie sich auf diese Weise der anscheinend unlösbare Widerspruch der Nachrichten über die Anwesenheit oder Nicht-Anwesenheit des Pythagoras bei dem Ueberfalle in Kroton ganz einfach ausgleicht.

1548) Porphyr. de Vit. Pyth. s. 56 nach Dikäarch: *Πυθαγόραν δὲ, κρατουμένων τῶν φίλων, τὸ μὲν πρῶτον εἰς Καυλωνίαν τὸν ὅρμον σωθῆναι· ἐκεῖθεν δὲ πάλιν εἰς Λοκρούς. πυθομένους δὲ τοὺς Λοκροὺς τῶν γερόντων τινὰς ἐπὶ τὰ τῆς χώρας ὅρια ἀποστεῖλαι. τούτους δὲ πρὸς αὐτὸν ἀπαντήσαντας εἰπεῖν· ἡμεῖς, ὦ Πυθαγόρα, σοφὸν μὲν ἄνδρα σε καὶ δεινὸν ἀκούομεν, ἀλλ' ἐπὶ τοῖς ἰδίοις νόμοις οὐθὲν ἔχομεν ἐγκαλεῖν· αὐτοὶ μὲν ἐπὶ τῶν ὑπαρχόντων πειρασόμεθα μένειν. σὺ δ' ἑτέρωθί που βάδιζε, λαβὼν παρ' ἡμῶν εἴ τον κεχρημένος τῶν ἀναγκαίων τυγχάνεις. ἐπεὶ δ' ἀπὸ τῆς τῶν Λοκρῶν πόλεως τὸν εἰρημένον ἀπηλλάγη τρόπον, εἰς Τάραντα πλεῦσαι.*

1549) Claudian. de Consul. Fl. Mallii Theod. XVII, v. 157 sq.:

At non Pythagorae monitus annique silentes
Famosum Oebalii luxum pressere Tarenti.

1550) Varro de ling. lat. l. IV, p. 13: Omnis natura in coelum et terram divisa est, sic coelum in regiones, terra in Asiam et Europam . . . . . quarum imaginem ex aere Pythagoras Tarenti fecit. Martian. Capell. Satir. I, pag. 197: Terrae regionum habitus prodidit doctissimus Pythagoras.

1551) Lucian. vitar. auct. c. 6 in fin.: *Ἰταλιώτης δοκεῖ τις εἶναι* (der Käufer des als Sklaven feilgebotenen Pythagoras) *τῶν ἀμφὶ Κρότωνα καὶ Τάραντα, καὶ τὴν ταύτῃ Ἑλλάδα· καίτοι οὐχ εἷς, ἀλλὰ τριακόσιοι σχεδὸν ἐώνηνται κατὰ κοινὸν αὐτόν.* Die Hauptsitze der Anhänger des Pythagoras werden also nach Kroton und Tarent verlegt.

1552) Excerpta ex Dionys. Halicarn. antiquitt. Rom. l. XIX, s. IV: *Ὅτι Κλεινίας ὁ Κροτωνιάτης, τύραννος ὤν, ἀφείλετο τὴν ἐλευθερίαν τὰς πόλεις, φυγάδας ἀθροίσας ἐκ παντὸς τόπου καὶ δούλους ἐλευθερώσας· οἷς τὴν τυραννίδα κρατυνάμενος τοὺς ἐπιφανεστάτους Κροτωνιάτων οὓς μὲν ἀπέκτεινεν, οὓς δὲ ἐξέβαλεν ἐκ τῆς πόλεως. Ἀναξίλας δὲ Ῥηγίνων τὴν ἀκρόπολιν κατελάβετο, καὶ πάντα τὸν τοῦ βίου χρόνον κατασχὼν Λεόφρονι τῷ παιδὶ τὴν ἀρχὴν κατέλιπε. καὶ ἄλλοι ἀπὸ τούτων δυναστείας ἐν ταῖς πόλεσι κατασκευάσαντες πάντα τὰ πράγματα διέφθειραν.*

1553) Jambl. de Vit. Pyth. s. 267, p. 526, init. ein Clinias als Tarentiner; gleich darauf ein anderer aus Leontini; unter den Krotoniaten jedoch keiner.

1554) Apollon. bei Jamblich. de V. P. s. 263.

1555) Diodor. Sicul. XI, 52: *Κατὰ δὲ τὴν Ἰταλίαν πόλεμος ἐνέστη Ταραντίνοις πρὸς τοὺς Ἰάπυγας. Περὶ γὰρ ὁμόρου χώρας ἀμφισβητούντων πρὸς ἀλλήλους, ἐπὶ μέν τινας χρόνους διετέλουν ἀψιμαχοῦντες καὶ λεηλατοῦντες τὰς ἀλλήλων χώρας· ἀεὶ δὲ μᾶλλον τῆς διαφορᾶς συναυξομένης καὶ πολλάκις φόνων γινομένων τὸ τελευταῖον εἰς ὁλοσχερῆ φιλοτιμίαν ὥρμησαν. Οἱ μὲν οὖν Ἰάπυγες τήν τε παρ' αὑτῶν δύναμιν παρεσκενάζοντο, καὶ τὴν παρὰ τῶν ὁμόρων συμμαχίαν συνέλαβον, καὶ τοὺς σύμπαντας ἠθροισαν ὑπὲρ τοὺς δισμυρίους· οἱ δὲ Ταραντῖνοι, πυθόμενοι τὸ μέγεθος τῆς ἐπ' αὐτοὺς ἠθροισμένης δυνάμεως, τούς τε πολιτικοὺς στρατιώτας ἠθροισαν, καὶ Ῥηγίνων συμμάχων ὄντων πολλοὺς προσελάβοντο. γενομένης δὲ μάχης ἰσχυρᾶς, καὶ πολλῶν παρ' ἀμφοτέροις πεσόντων, τὸ τελευταῖον οἱ Ἰάπυγες ἐνίκησαν.*

1556) Herod. VII, 170: (*Οἱ δὲ*) *Ταραντῖνοι . . . . προσέπταισαν μεγάλως· ὥστε φόνος Ἑλληνικὸς μέγιστος οὗτος δὴ ἐγένετο πάντων, τῶν ἡμεῖς ἴδμεν, αὐτέων τε Ταραντίνων καὶ Ῥηγίνων. οἳ ὑπὸ Μικύθου τοῦ Χοίρου ἀναγκαζόμενοι τῶν ἀστῶν καὶ ἀπικόμενοι τιμωροὶ Ταραντίνοισι, ἀπέθανον τρισχίλιοι οὕτω· αὐτέων δὲ Ταραντίνων οὐκ ἐπέην ἀριθμός. ὁ δὲ Μίκυθος, οἰκέτης ἐὼν Ἀναξίλεω, ἐπίτροπος Ῥηγίου καταλέλειπτο.*

1557) Aristot. polit. V, 2, 8: (*Οὕτως*) *ἐν Τάραντι, ἡττηθέντων καὶ ἀπολομένων πολλῶν γνωρίμων ὑπὸ τῶν Ἰαπύγων, μικρὸν ὕστερον τῶν Μηδικῶν, δημοκρατία ἐγένετο ἐκ πολιτείας.*

1558) Aristot. polit. VI, 3, 5: *Καλῶς δ' ἔχει μιμεῖσθαι καὶ τὰ Ταραντίνων. ἐκεῖνοι γὰρ κοινὰ ποιοῦντες τὰ κτήματα τοῖς ἀπόροις ἐπὶ τὴν χρῆσιν, εὔνουν παρασκευάζουσι τὸ πλῆθος. ἔτι δὲ τὰς ἀρχὰς πάσας ἐποίησαν διττὰς, τὰς μὲν αἱρετὰς τὰς δὲ κληρωτάς· τὰς μὲν κληρωτὰς, ὅπως ὁ δῆμος αὐτῶν μετέχῃ, τὰς δ' αἱρετὰς, ἵνα πολιτεύωνται βέλτιον· ἔστι δὲ τοῦτο ποιῆσαι καὶ τῆς ἀρχῆς αὐτῆς μερίζοντας τοὺς μὲν κληρωτοὺς τοὺς δὲ αἱρετούς.* Dabei war die Dauer dieser Staats-Aemter nur jährig; wenigstens wird dies vom Strategen-Amt ausdrücklich berichtet: Diog. Laert. VIII, s. 79, 3: (*Ἀρχύτας*) *ἑπτάκις τῶν πολιτῶν ἐστρατήγησε, τῶν ἄλλων μὴ πλέον ἐνιαυτοῦ στρατηγούντων, διὰ τὸ κωλύειν τὸν νόμον.*

1559) Strabon. geogr. VI, 280: *Ἴσχυσαν δὲ οἱ Ταραντῖνοι καθ' ὑπερβολὴν, πολιτευόμενοι δημοκρατικῶς· καὶ γὰρ ναυτικὸν ἐκέκτηντο μέγιστον τῶν ταύτῃ, καὶ πεζοὺς ἔστελλον τρισμυρίους, ἱππέας δὲ τρισχιλίους, ἱππάρχους δὲ χιλίους. ἀπεδέξαντο δὲ καὶ τὴν Πυθαγόρειον φιλοσοφίαν, διαφέροντως δ' Ἀρχύτας, ὃς καὶ προέστη τῆς πόλεως πολὺν χρόνον.*

1560) Dicaearch. ap. Porphyr. de Vit. Pyth. s. 56 vers. fin.: *Πάλιν δὲ κἀκεῖ* (*ἐν Τάραντι*) *παραπλήσια παθόντα* (sc. *τὸν Πυθαγόραν*) *τοῖς περὶ Κρότωνα, εἰς Μεταπόντιον ἐλθεῖν.* Den Grund gibt eine Nachricht des Hermippos bei Diog. Laert. VIII, s. 40, in fin. in kurzen Worten an: *θέλοντες ἀντιπολιτεύεσθαι τοῖς προεστῶσι,* obgleich diese Nachricht die Vorfälle zu Tarent mit denen zu Metapont unrichtiger Weise vermengt, und die Verbrennung der Pythagoreer, die erst in Metapont erfolgte, schon in Tarent eintreten lässt; wie denn andere Nachrichten eben so unrichtig sie gleich schon nach Kroton verlegen. Nach Beseitigung dieses Irrthums, der einer

Widerlegung nicht bedarf, weil ihm ganz positive Nachrichten gegenüber stehen, bleibt dann die Angabe übrig, dass die Pythagoreer in Tarent der Regierung Opposition gemacht hätten: *τοὺς δὲ λοιποὺς (Πυθαγορείους) ἐν Τάραντι κατακανθῆναι, θέλοντας ἀντιπολιτεύεσθαι τοῖς προεστῶσι.* Trotz des übrigen Unsinns, in welchem sie versteckt ist, — denn vorher geht die auf irgend einer Verwechslung beruhende abgeschmackte Erzählung von der Theilnahme des Pythagoras an einem Kriege der Agrigentiner gegen die Syrakusaner, seiner Flucht und seinem Tode vor einem Bohnenfelde, — hat diese Notiz nichts desto weniger einen wirklichen geschichtlichen Werth, denn sie gibt uns in wenigen Worten eine völlig genügende Erklärung für alle den Pythagoreern widerfahrenen Verfolgungen.

1561) Dass Pythagoras nach Metapont gekommen und dort gestorben sey, sagen die besten Nachrichten einstimmig, so Dikäarch bei Porphyr. de V. P. s. 57; Aristoxenus bei Jambl. de V. P. s. 248. und s. 170; Heraclides Ponticus bei Diog. Laert. VIII, s. 40; Justinus hist. XX, 4; Themist. orat. XXIII, p. 285, b; Cicero de Fin. V, 2; Valerius Maximus VIII, 7, extr. 2.

1562) Orell. epistoll. Socrat. et Pythagor. p. 51 aus des Aldus Manut. Collect. epistoll. graec. T. I, fol. 91.

1563) Dicaearch. ap. Porphyr. de Vit. Pyth. s. 75: *Ἐν δὲ τῇ περὶ Μεταπόντιον (στάσει) καὶ Πυθαγόραν αὐτὸν λέγουσι τελευτῆσαι.*

1564) Plutarch. de gen. Socr. c. 13. *Ἐπεὶ γὰρ ἐξέπεσον αἱ κατὰ πόλεις ἑταιρίαι τῶν Πυθαγορικῶν στάσει κρατηθέντων, τοῖς δ' ἔτι συνεστῶσιν ἐν Μεταποντίῳ συνεδρεύουσιν ἐν οἰκίᾳ πῦρ οἱ Κυλώνειοι περιένησαν, καὶ διέφθειραν ἐν τούτῳ πάντας, πλὴν Φιλολάου καὶ Λύσιδος, νέων ὄντων ἔτι ῥώμῃ, καὶ κουφότητι διωσαμένων τὸ πῦρ.*

1565) Von Anderen werden fast einstimmig Archippus und Lysis genannt; so Origen. philosoph. p. 8; Diog. Laert. VIII, 39; Dicaearch. bei Porphyr. de V. P. s. 57; Neanthes bei Porphyr. s. 55; Aristoxenus bei Jambl. de V. P. s. 249; Diogenes Laertius in der angeführten Stelle nennt zwar neben Lysis den Archytas, dies ist aber offenbar nur eine Verwechslung mit Archippos; Plutarch steht also in Nennung des Philolaos neben Lysis ganz allein, und seine Angabe ist also offenbar falsch; Philolaos ist zudem, wie wir gesehen haben, gar kein Anhänger des ägyptisch-pythagorischen

Lehrbegriffs, sondern ein Zoroastrianer; er kann also gar kein unmittelbarer Schüler des Pythagoras seyn, — er ist kein Pythagoriker, sondern ein Pythagoreer.

1566) Nicomach. ap. Porphyr. de V. P. s. 57: *Τῆς δὲ συμφορᾶς οὕτως κατασχούσης τοὺς ἄνδρας, συνεξέλιπε καὶ ἡ ἐπιστήμη, ἄῤῥητος ἐν τοῖς στήθεσιν ἔτι φυλαχθεῖσα ἄχρι τότε . . . οἵ τ' ἐκφυγόντες Λύσις τε καὶ Ἄρχιππος, καὶ ὅσοι ἀποδημοῦντες ἐτύγχανον, ὀλίγα διέσωσαν ζώπυρα τῆς φιλοσοφίας.*

1567) Dicaearch. ap. Porphyr. l. l. s. 57. Dikäarch berichtet in dieser Stelle zwei von einander abweichende Erzählungen über des Pythagoras Tod: die eine, die ausführlichere und genauere, ist die in den Text aufgenommene; die andere wird zu Anfang seines Berichtes nur kurz und im Vorübergehen von ihm erwähnt; er scheint ihr also selbst keinen grossen Werth beizulegen. Die ganze Stelle lautet: *Ἐν δὲ τῇ περὶ Μεταπόντιον στάσει* (denn dies Wort muss dem Zusammenhang gemäss aus der kurz vorhergehenden Phrase *πανταχοῦ γὰρ ἐγένοντο μεγάλαι στάσεις* ergänzt werden) *καὶ Πυθαγόραν αὐτὸν λέγουσι τελευτῆσαι „καταφυγόντα ἐπὶ τὸ Μουσῶν ἱερὸν, σπάνει τῶν ἀναγκαίων, τεσσαράκοντα ἡμέρας διαμείναντα.“ Οἱ δέ φασιν, ὅτι τοῦ πυρὸς νενομένου τὴν οἴκησιν, ἐν ᾗ συνειλεγμένοι ἐτύγχανον, θέντας αὐτοὺς εἰς τὸ πῦρ τοὺς ἑταίρους δίοδον παρέχειν τῷ διδασκάλῳ, γεφυρώσαντας τὸ πῦρ τοῖς σφετέροις σώμασι. διεκπεσόντα δ' ἐκ τοῦ πυρὸς τὸν Πυθαγόραν, διὰ τὴν ἐρημίαν τῶν συνήθων ἀθυμήσαντα, ἑαυτὸν τοῦ βίου ἐξαγαγεῖν.* Die erste der beiden Erzählungen lässt den Pythagoras in den Tempel der Musen flüchten, dort sich 40 Tage aufhalten, und am Ende vor Mangel an dem Nöthigen sterben, also des Hungertodes. Diese Erzählung mit ihrer 40tägigen Aushungerung trägt sehr das Gepräge einer in der Volks-Tradition in's Abentheuerliche gezogenen Sage und selbst das „Musen-Heiligthum“ scheint auf einen spätern Ursprung hinzuweisen: in die Zeit, wo das Haus des Pythagoras, in welchem er gestorben war (Cicer. de fin. V, c. 2: Pythagorae ipsum illum locum, ubi vitam ediderat, sedemque viderim), zu einem Tempel geweiht, und der Platz, auf welchem es stand, das Museion genannt worden war. Von einem Selbstmorde des Pythagoras ist aber in beiden Stellen nicht die Rede; die eine lässt ihn aus Mangel am nöthigen Lebensunterhalte sterben: *τελευτῆσαι σπάνει τῶν ἀναγκαίων*, die andere vor Herzeleid: *ἀθυμήσαντα ἑαυτὸν τοῦ βίου ἐξαγαγεῖν;* denn *ἑαυτὸν τοῦ βίου ἐξαγαγεῖν* oder elliptisch *ἑαυτὸν ἐξαγαγεῖν* heisst einfach: sich den Tod

zuziehen, sterben. Den gezwungenen Hungertod berichtet auch Tzetzes in sehr handgreiflicher Weise (Chil. XI, v. 90): *Φυγών τε πρὸς Μετάποντον, Μουσῶν ἐν τῷ τεμένει, Ἐκεῖ τε συγκρυπτόμενος, ἀρτὸν φαγεῖν οὐκ ἔχων, Ἐφ' ὅλαις τεσσαράκοντα ἡμέραις λιμῷ θνήσκει*, und Diog. Laert. VIII, s. 40, fasst die Sache ebenso: *φησὶ δὲ Δικαίαρχος τὸν Πυθαγόραν ἀποθανεῖν καταφυγόντα εἰς τὸ ἐν Μεταποντίῳ ἱερὸν τῶν Μουσῶν, τετταράκοντα ἡμέρας ἀσιτήσαντα.* Der einzige Heraclides Ponticus, den wir als einen ungenauen und unzuverlässigen Schriftsteller kennen gelernt haben, stellt den Hergang als eine Selbsttödtung dar (Diog. Laert. VIII, s. 40): *Ἡρακλείδης δέ φησιν ἐν τῇ τῶν Σατύρου βίων ἐπιτομῇ, ... (Πυθαγόραν) εἰς Μεταποντιον ἐξελθεῖν, κἀκεῖ τὸν βίον καταστρέψαι ἀσιτίᾳ, μὴ βουλόμενον περαιτέρω ζῆν.* Diese Version, die also nur Einen und noch dazu einen unzuverlässigen Gewährsmann hat, und bei den bekannten strengen Grundsätzen des Pythagoras gegen den Selbstmord, — durch welche er gerade von den gewöhnlichen Ansichten des Alterthums über diesen Punkt abweicht, — auch wenig innere Wahrscheinlichkeit besitzt, muss also den übrigen alten Nachrichten gegenüber als unbegründet verworfen werden.

1568) Porphyr. de V. P. s. 56: *Δικαίαρχος δὲ καὶ οἱ ἀκριβέστεροι* etc.

1569) Aristid. Quinctil. de Music. III, 116, ed. Meibom.

1570) Tzetz. Chil. XI, v. 93: *Ἐτῶν ὑπάρχων ἑκατόν, πλὴν ἔτους ἑνὸς μόνου.*

1571) Val. Maxim. VIII, 7, extern. 2: Cujus (Pythagorae) ardentem rogum plenis venerationis oculis Metapontus aspexit, oppidum Pythagorae, quam suorum cinerum, nobilius clariusve monumento.

1572) Jambl. de V. P. s. 170: *Τοὺς δὲ Μεταποντίνους διὰ μνήμης ἔχοντας ἔτι τὸν Πυθαγόραν μετὰ τοὺς αὐτοῦ χρόνους, τὴν μὲν οἰκίαν αὐτοῦ Δήμητρος ἱερὸν τελέσαι, τὸν δὲ στενωπὸν Μουσεῖον.*

1573) Aristoxenus ap. Jambl. de V. P. s. 251: *Οἱ δὲ λοιποὶ τῶν Πυθαγορείων ἀπέστησαν τῆς Ἰταλίας, ἀθροισθέντες δὲ εἰς τὸ Ῥήγιον ἐκεῖ διέτριβον μετ' ἀλλήλων.*

1574) Aristot. metaphys. XII, c. 8; s. 3: *Ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ' αὑτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινοῦν δὲ τὴν πρώτην ἀΐδιον καὶ μίαν κίνησιν, ἐπεί τε* (statt des sinnlosen *δὲ*) *τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι, καὶ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον εἶναι καθ' αὑτό, καὶ τὴν ἀΐδιον*

κίνησιν ὑπὸ ἀϊδίου κινεῖσθαι, καὶ τὴν μίαν ὑφ' ἑνός (der Gedanke ist, wie häufig, von Aristoteles nachlässig und nur halb ausgedrückt, und muss aus dem Beweise des Nachsatzes im Vordersatze ergänzt werden, wie im Texte zu dieser Note geschehen ist.). *ὁρῶμεν δὲ παρὰ τὴν τοῦ παντὸς τὴν ἁπλῆν φοράν, ἣν κινεῖν φαμεν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορὰς οὔσας τὰς τῶν πλανήτων ἀϊδίους· ἀνάγκη καὶ τούτων ἑκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὑτὸ καὶ ἀϊδίου οὐσίας.* s. 26: *Παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον, ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι (οἱ ἀστέρες), καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν· ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις. Ὧν εἴ τις χωρίσας, αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾠοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρῆσθαι νομίσειεν. Καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλάκις εὑρημένης, εἰς τὸ δυνατὸν, ἑκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας, καὶ πάλιν φθειρομένων, καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων (τῶν τεχνῶν καὶ φιλοσοφιῶν φθειρομένων) οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν. ἡ μὲν οὖν πάτριος δόξα καὶ ἡ παρὰ τῶν πρώτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν φανερὰ μόνον.*

Mannheim,
Buchdruckerei von Heinrich Hogrefe.

180 R74
2
Röth.
Abendländische philosophie